

В. Г. БУРОВ

*СОВРЕМЕННАЯ
КИТАЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ*

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. Г. БУРОВ

*СОВРЕМЕННАЯ
КИТАЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1980

Ответственный редактор
доктор философских наук
М. Л. ТИТАРЕНКО

Буров В. Г.

Б 91 Современная китайская философия. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.

311 с.

Работа представляет собой краткий очерк развития философской науки в Китае в 30—70-е годы (главным образом после победы народной революции). В ней дается характеристика основного круга проблем, обсуждавшихся китайскими философами, рассматриваются основные направления философской мысли и философские дискуссии, проходившие в рассматриваемое время. Особое внимание уделено показу антимарксистской сущности философии маоизма.

1 ФБ.

10501-216
Б —26-80. 0302016000
013(02)-80

(с) Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1980.

За последние десять лет советские ученые создали ряд серьезных работ, посвященных критическому анализу различных сторон «особого» курса, проводимого пекинским руководством с конца 50-х годов. Совершенно естественно, что исследования советских ученых сосредоточиваются вокруг вопросов внешней и внутренней политики нынешних китайских лидеров, теории и практики маоизма. Основанные на богатом фактическом материале социально-экономического и идейно-политического развития Китая в новейший период его истории, они позволили документированно подтвердить вывод КПСС и других братских марксистско-ленинских партий о том, что маоизм представляет собой чуждое марксизму, мелкобуржуазное социал-шовинистическое учение, что курс пекинского руководства носит антисоциалистический характер и по своей сущности противоречит коренным национальным интересам китайского народа. В отчетном докладе ЦК КПСС XXV съезду партии указывалось: «Теперь уже мало сказать, что маоистская идеология и политика несовместимы с марксистско-ленинским учением. Они прямо враждебны ему» [45, с. 12].

В советской литературе о маоизме можно выделить два основных направления: показ его антимарксистской сущности путем разоблачения антисоциалистического характера внутренней и внешней политики группы Мао Цзэдуна и выявление несостоятельности этого течения общественной мысли как определенной системы общетеоретических положений.

В настоящее время в советской науке практически сложилась единая точка зрения относительно идейных истоков маоизма. В качестве таковых называются и китайская традиционная идеология, и идеи утопического социализма, и различные немарксистские учения, прежде всего анархизм и троцкизм. Представляя собой конгломерат различных идей, заимствованных из различных источников, взгляды Мао Цзэдуна не сложились в законченное мировоззрение или в более или менее стройную теорию (см. [58; 70; 89; 113; 125; 133; 1356; 136; 167; 173; 174; 199; 233; 243; 247; 280; 284])¹.

Характерная черта маоистской идеологии — великодержавно-шовинистический национализм, имеющий самые разнообразные проявления во внутренней и внешней политике нынешнего

руководства КНР. Он представляет собой возрождение традиционных для господствующих кругов средневекового китайского общества взглядов на мир и место в нем Китая — идеи китаецентризма, зародившейся еще в древности и поддерживавшейся веками в общественном сознании народа (см. [58; 62; 80—83; 88; 89; 93; 136; 139; 140; 145; 146; 151—153; 163; 173; 176; 222; 229; 243; 248; 278]).

Исследуя вопрос об отношении Мао Цзэдуна к марксизму-ленинизму, советские ученые прежде всего обращают внимание на то, что его подход к этому учению носит утилитарно-прагматистский характер. В работах Мао Цзэдуна можно встретить марксистскую терминологию, ссылки на классиков марксизма-ленинизма. Однако используются они для формулирования антимарксистских теоретических концепций, для обоснования антисоциалистической практики (подробнее см. [55; 58; 59; 80; 81; 126; 135; 136; 138; 164; 173; 187; 199; 210; 247; 264; 265; 283]). Положения, заимствованные Мао Цзэдуном, как правило, утратили свой первоначальный смысл, приобрели иное — националистическое содержание. В результате марксистская терминология становится своего рода «кодом», шифром, скрывающим подлинное содержание его „идей“ [58, с. 10].

Ряд содержательных работ о различных аспектах идеологии маоизма, о ее генезисе и влиянии на формирование внутриполитического и внешнеполитического курса нынешнего китайского руководства появилось в партийной и научной печати социалистических стран: Болгарии, Венгрии, ГДР, Монголии, Польше, Чехословакии. Они посвящены рассмотрению социально-экономических теорий маоизма, в том числе представлений о классах и классовой борьбе (М. Кубешова [598], Г. Минков [599; 600], Р. Мориц [601]), философских концепций Мао Цзэдуна (Геде [106], Г. Гиргинов и М. Янков [245, с. 23—131], Э. Надинов [219]), соотношения традиционных форм общественного сознания, феодально-буржуазной идеологии и общественно-политических доктрин маоистов (К. Гавликовский [595], Р. Мориц [602], П. Полоньи [603], Р. Фельбер [592], Б. Ширендыб [301]) (см. также [79; 93; 126; 175; 198; 290]). Значительным вкладом в дальнейшую разработку проблем, связанных с выяснением природы «идей» Мао Цзэдуна, явилась коллективная работа ученых социалистических стран «Маоизм — идейный и политический противник марксизма-ленинизма» [199].

Исследования ученых Советского Союза и других социалистических стран, посвященные критике идеологии маоизма, имеют чрезвычайно важное значение для опровержения всевозможных антикоммунистических утверждений буржуазных авторов. В связи с тем, что китайское руководство в последние двадцать лет проводит антисоциалистический курс во внутрен-

ней и внешней политике и выдвигает антимарксистские теоретические концепции, происходит переориентация буржуазной пропаганды. Если в 30—50-е годы для нее было характерно стремление опорочить революционную борьбу китайского народа под руководством КПК, его успехи в социалистическом строительстве, то в настоящее время наряду со спекуляцией на трудностях политического и экономического развития Китая, обусловленных курсом группы Мао Цзэдуна, в ней все более явно вырисовывается тенденция представить нынешних пекинских лидеров людьми, якобы пекущимися об интересах своей страны, о ее национальном величии. Одновременно для многих буржуазных ученых становится характерным утверждение о том, что именно Мао Цзэдун является якобы «подлинным марксистом», что маоизм представляет собой «творческое развитие марксизма-ленинизма». Они пытаются представить Мао теоретиком и политиком, «блестяще применившим» марксизм к специфическим условиям китайской действительности, поставить его на один уровень с основоположниками марксизма-ленинизма (подробнее см. [155; 156; 267, с. 14—97]).

По существу, эти буржуазные авторы в оценке маоизма переходят на позиции мелкобуржуазных идеологов и ревизионистов. Очевидно, что подобная апология теоретической деятельности Мао Цзэдуна преследует далеко идущие политические цели — подорвать доверие к идеям марксизма-ленинизма. Новые тенденции в современной буржуазной синологии требуют от ученых-марксистов расширения фронта исследований в области критики теории и политики маоизма.

Знакомство с проблематикой советских работ, посвященных современному положению в Китае, свидетельствует о том, что есть ряд тем, которые либо нуждаются в дальнейшей разработке, либо еще ждут изучения. Среди них и вопрос о развитии китайской философии до и после образования КНР. Данная тема еще не стала предметом специальных исследований как советских, так и зарубежных ученых. В течение 50-х годов в различных научных изданиях было опубликовано несколько статей и обзоров (преимущественно информационных) о планах китайских философов, о характере и сущности дискуссий по различным философским проблемам (см. [60; 85; 86; 96; 206; 220; 256; 257; 268; 295; 304]). Интересный материал об идейной борьбе в кругах китайской философской общественности в 1956—1958 гг. содержится в монографии Л. С. Кюаджяна [183].

С конца 60-х годов в Советском Союзе стали появляться работы о маоистской философии. В них подвергается критическому анализу подход Мао Цзэдуна к таким философским проблемам, как сущность диалектического противоречия, характер и роль противоречий в природе и обществе, содержание

понятия практики, взаимоотношение эмпирического и теоретического знания, процесс формирования научных теорий, субъект и объект в общественно-историческом процессе, личность и общество и т. д. (см. [56—59; 61; 63—64; 67; 136, с. 102—184; 138; 158; 165; 173, с. 13—59; 188; 199; 249; 252; 253; 262; 266; 277; 282; 283]).

Однако эти работы затрагивают лишь один, хотя и чрезвычайно важный аспект интересующей нас темы. Развитие же философской и общественно-политической мысли в Китае после 1949 г. в целом рассмотрению еще не подвергалось. Попытка восполнить этот пробел и является целью настоящей книги.

Изучение современной китайской философии, или, другими словами, процесса развития философской науки в КНР (включая сюда в качестве ее неотъемлемой части изучение философии маоизма), имеет чрезвычайно важное значение. Оно позволяет, во-первых, выяснить роль философии в идейно-политической борьбе, происходящей в современном китайском обществе, место в ней философов; во-вторых, определить уровень и основные тенденции развития философской науки в КНР; в-третьих, дать анализ различных течений современной китайской философии — марксистского, маоистского и буржуазного; в-четвертых, выявить идейно-теоретические истоки маоизма, его основные параметры, механизм воздействия и степень влияния на китайскую философию, на идейную и политическую жизнь общества.

Изучение развития философской науки в КНР сопряжено с немалыми сложностями, обусловленными и отсутствием достаточного количества материалов (в особенности относительно последнего десятилетия), и трудностями в определении мировоззренческих позиций многих современных китайских философов (часто вынужденных скрывать свои подлинные взгляды) и, наконец, самой спецификой развития китайской философии (в том числе марксистской) в XX в.

Поскольку развитие философской науки в Китае после 1949 г. неразрывно связано с изменениями в социально-политической обстановке в стране, в предлагаемой работе принят принцип изложения материала по этапам истории КНР: первый — 1949—1957 гг. — период перехода Китая на путь социалистического строительства; второй — 1958—1965 гг. — период формирования и первоначального применения на практике маоистской мелкобуржуазной доктрины социально-экономического развития Китая; третий — начавшийся в 1966 г. — период фронтального наступления маоистов на социалистические завоевания китайского народа.

В специальной главе рассматривается состояние философской мысли в Китае накануне образования КНР, поскольку это позволяет составить представление о той исходной точке, с ко-

торой китайским философам приходилось начинать после 1949 г.

Изложению собственно философского материала предшествует глава, посвященная идейно-политической ситуации в КНР в период 1949—1976 гг., что преследует цель познакомить читателя с тем социальным и идейным контекстом, в котором происходило развитие философской мысли (и вместе с тем обосновать правомерность принятой в работе хронологической периодизации).

Избранный автором метод изложения материала можно назвать проблемно-хронологическим. Конечно, было бы желательно рассмотреть эволюцию китайской философии после 1949 г. (как и предшествовавшего периода) в плане истории борьбы и развития трех направлений — марксистского, маоистского и буржуазного. Однако такой подход чрезвычайно затруднен в силу того, что с середины 50-х годов, чем дальше, тем больше осложняется проведение четких разграничительных линий между указанными направлениями (за небольшим исключением), ибо в работах одного и того же философа можно встретить как марксистские, так и маоистские положения, а иногда и мысли, характерные для буржуазного теоретического сознания. Кроме того, проблемно-хронологический подход позволяет лучше показать связь между философией и идеологической борьбой в современном Китае.

Вследствие того, что развитие философской и общественно-политической мысли в КНР рассматривается в книге на фоне процессов, проходивших в идейно-политической жизни страны, она могла бы быть названа и по-другому: «Современная китайская философия и идеологическая борьба».

Автор отчетливо сознает, что не все вопросы, поставленные в данной монографии, освещены с достаточной полнотой. Он выражает надежду, что вслед за ней появятся другие исследования, в которых будет продолжено рассмотрение китайской философии новейшего времени.

ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ
В КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ
(1949—1976)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ
ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В КНР

На все социальные процессы в КНР, в том числе на события идейно-политической жизни, начиная с 1949 г. решающее влияние оказывает борьба двух линий в Коммунистической партии Китая.

Исторические условия развития китайского общества в новое и новейшее время, особенности революционного движения в Китае в XX в. привели к тому, что с самого начала существования КПК в ней происходит борьба между марксистско-ленинской, интернационалистической и мелкобуржуазной, националистической линиями. *Появление последней во многом объясняется слабостью рабочего класса и рабочего движения в Китае и соответственно сравнительной малочисленностью рабочей прослойки в партии.*

С момента создания КПК (1921 г.) в нее наряду с марксистами вошли и немарксисты, являвшиеся по убеждениям буржуазными националистами, анархистами, сторонниками крестьянского социализма. Они принесли с собой националистические предрассудки и реакционные представления. К числу подобных деятелей принадлежал и Мао Цзэдун¹.

До конца 30-х годов, когда КПК осуществляла свою деятельность в тесном контакте с Коминтерном, в ней неуклонно, несмотря на многочисленные трудности объективного и субъективного характера, шел процесс идейного воспитания кадров в духе марксизма-ленинизма; влияние мелкобуржуазно-националистически настроенных деятелей на формирование стратегических лозунгов и тактических установок партии не носило в конечном счете решающего характера, хотя и являлось порой причиной возникновения в ней серьезных ошибок идейно-политического характера.

В конце 30-х и начале 40-х годов, ссылаясь на необходимость сочетания всеобщей истины марксизма-ленинизма с кон-

кретной практикой китайской революции, Мао Цзэдун впервые открыто выступил со своей мелкобуржуазной, националистической доктриной «китаизированного марксизма». Воспользовавшись целым рядом обстоятельств внешнего (вызванное второй мировой войной ослабление связей КПК с Коминтерном, КПСС и Советским Союзом) и внутреннего (сосредоточение в его руках высшей власти в партии) характера, он добился легализации своей доктрины. В первой половине 40-х годов мелкобуржуазная националистическая линия впервые получает в КПК права официального гражданства. Это нашло выражение во внесении в устав КПК на VII съезде (апрель — май 1945 г.) положения о том, что руководящей идеологией партии являются «идеи Мао Цзэдуна». С данного времени борьба двух линий в компартии Китая приобретает качественно новый характер. Носители чуждых марксизму взглядов получили возможность открыто выступать против марксистской идеологии под прикрытием тезиса о «защите» и «отстаивании» «идей» Мао Цзэдуна. После VII съезда в КПК складывается своеобразное, не имевшее precedентов в истории мирового коммунистического движения явление — *идеологический дуализм*.

Подобное обстоятельство оказывало отрицательное влияние на всю идейно-политическую деятельность компартии Китая. Тем не менее благодаря самоотверженной борьбе китайских коммунистов, трудящихся масс КПК сумела выполнить роль руководителя народной революции. В то же время победа последней стала возможной благодаря разносторонней помощи и поддержке со стороны КПСС и Советского Союза. В данной связи прежде всего нужно указать на решающий вклад СССР в разгром германского фашизма и японского милитаризма, на ту существенную роль, которую он сыграл в создании и укреплении революционной базы в Маньчжурии — главного оплота борьбы китайского народа против гоминьдановского режима и его империалистических союзников (подробнее см. [73а]). В работе О. Борисова и Б. Колоскова совершенно справедливо подчеркивается, что «союз революционных сил Китая с нашей страной и через нее с мировым революционным движением был одним из решающих факторов победы китайской революции. Этот братский союз китайских трудящихся с мировым социализмом компенсировал относительную слабость рабочего класса Китая, помогал консолидировать внутренние силы революции, преградить путь экспорту контрреволюции, создавал благоприятные международные предпосылки для выполнения китайскими революционерами своей исторической миссии» [76, с. 43].

Говоря о социалистических преобразованиях в Китае, следует иметь в виду, что они проводились в стране, значительно более отсталой в социально-экономическом отношении, чем Советский Союз и государства Восточной Европы (к моменту

начала аналогичных преобразований). Тот факт, что ко времени победы народной революции в Китае далеко еще не завершился процесс становления капиталистической формации, а также сохранение весьма значительной роли традиционных архаичных социально-экономических структур, безбрежное море переходных слоев, давление демографического фактора и т. п. — все это неизбежно должно было оказать влияние на содержание, темпы и методы социалистических преобразований в Китае, определяя их специфику.

Как нам представляется, данная специфика должна была выразиться в более продолжительных (нежели в социалистических странах Европы) сроках осуществления основных социально-экономических мероприятий переходного периода — ликвидации частно-капиталистической собственности в промышленности и сельском хозяйстве, индустриализации, кооперировании, культурной революции.

В первый период существования КНР (1949—1957 гг.) политика КПК в целом базировалась на основных принципах социалистического строительства. Тесный союз с международным коммунистическим движением, дружба и сотрудничество с социалистическими странами, прежде всего с Советским Союзом, укрепление в обществе позиций рабочего класса способствовали усилению влияния в компартии Китая марксистско-ленинских, интернационалистических сил. По их инициативе в 1952—1953 гг. ЦК КПК была разработана генеральная линия партии на период строительства социализма. Изложенная в виде тезисов под названием «Бороться за мобилизацию всех сил для превращения нашей страны в великое социалистическое государство», генеральная линия предусматривала постепенное, поэтапное осуществление социалистических преобразований в стране, рассчитанное приблизительно на 15 лет (1953—1967); а вместе с восстановительным периодом переходный период должен был охватывать 18 лет (1950—1967). Генеральная линия ориентировала партию на одновременное развитие производительных сил и производственных отношений; подчеркивала важность использования для строительства социализма в Китае советского опыта и помощи; указывала на необходимость политического, организационного и идеологического укрепления партии в соответствии с принципами марксизма-ленинизма. Основные положения генеральной линии были подтверждены решениями VIII съезда КПК (сентябрь 1956 г.). В них подчеркивалось значение международного фактора в деле создания нового общественно-экономического строя в Китае: «Помощь, оказываемая... Советским Союзом и странами народной демократии, является важным условием для строительства социализма в нашей стране» [208, с. 505].

Сознавая огромное значение для Китая советской политической, экономической и военной помощи, а также роль и ав-

торитет КПСС, Советского Союза в мировом коммунистическом и революционном движении, группа Мао Цзэдуна в первые годы после образования КНР не решалась открыто выступить против генеральной линии КПК. Она избрала тактику политического маневрирования: на словах выступая за дружбу и сотрудничество с Советским Союзом, за проверенные на его опыте закономерности социалистического строительства, на деле готовила условия для изменения генеральной линии партии и замены ее маоистским вариантом мелкобуржуазного социализма. В этих целях по всей стране была развернута широкая кампания восхваления Мао Цзэдуна и его «идей». Если раньше — после VII съезда КПК — «идеи» Мао Цзэдуна объявлялись «блестящим соединением» всеобщей истины марксизма-ленинизма с конкретной практикой китайской революции, то теперь китайская пропаганда стала приписывать им международную значимость, выдавая за некую «азиатскую форму марксизма».

Осенью 1949 г., вскоре после образования КНР, выступая на состоявшейся в Пекине конференции профсоюзов стран Азии и Океании, Лю Шаоци говорил: «Путь, избранный китайским народом для победы над империализмом и его прислужниками и для создания Китайской Народной Республики, — это путь, по которому должны идти народы многих колониальных и полуколониальных стран в борьбе за завоевание своей национальной независимости и народной демократии. Этот путь есть путь Мао Цзэдуна» [621, 4.I.1950]. В 1951 г. Чэнь Бода в книге «Идеи Мао Цзэдуна — соединение марксизма-ленинизма с китайской революцией» утверждал, что «идеи товарища Мао Цзэдуна — это развитие марксизма-ленинизма применительно к странам Востока. Отраженный в них концентрированный опыт революции имеет огромное значение для марксизма. С точки зрения мировой борьбы значение этого опыта имеет всеобщий характер» [298, с. 96]. В «Краткой истории Коммунистической партии Китая» Мао Чухуана, опубликованной в Пекине в 1956 г., говорилось: «Выработанная Коммунистической партией Китая во главе с тов. Мао Цзэдуном теория и политическая линия китайской революции являются результатом соединения марксизма-ленинизма с практикой революции в колониальных и полуколониальных странах» [216, с. 252].

В первой половине 50-х годов в Китае проводилась массовая кампания по изучению трех томов «Избранных произведений Мао Цзэдуна», включавших его статьи и выступления, относящиеся к 1926—1945 гг.² Страницы партийных изданий и научных журналов были заполнены сотнями апологетических статей, всячески восхвалявших «идеи» Мао Цзэдуна. В ходе кампании его произведения характеризовались как «классический образец творческого марксизма». Только Мао

Цзэдуну приписывалось правильное, марксистско-ленинское решение важнейших вопросов китайской революции, антияпонской войны китайского народа, партийного строительства. Так, например, в опубликованной в 1951 г. статье Гуань Мэнцзюэ, посвященной работе Мао Цзэдуна «Стратегические вопросы революционной войны в Китае» (1936 г.), утверждалось, что «в этой работе товарищ Мао Цзэдун не только разрешил с марксистских позиций важнейшие вопросы революционной войны в Китае, но и дал классический образец творческого применения материалистической диалектики в разработке военной стратегии и тактики коммунистической партии (курсив наш. — В. Б.)» [424, с. 145]. Яо Цзинъяо в статье, относящейся к тому же периоду и посвященной работе Мао Цзэдуна «О классах китайского общества», утверждал, что революции в других странах Азии подчиняются закономерностям, открытым Мао. В странах Востока, писал Яо Цзинъяо, широко распространен лозунг «Мао Цзэдун — вождь революции в Азии». Все это свидетельствует, заключал Яо Цзинъяо, что «великие идеи Мао Цзэдуна представляют собой дальнейшее развитие марксизма-ленинизма на Востоке» (курсив наш. — В. Б.) [424, с. 71]³.

Пропагандистская кампания, развернутая вокруг «Избранных произведений Мао Цзэдуна», не только преследовала цель обосновать марксистский характер «идей» их автора, но и одновременно ограничить влияние марксистской теоретической мысли, которая в это время начинала широко распространяться в Китае благодаря переводам трудов Маркса, Энгельса, Ленина, работ советских авторов. Сегодня можно с уверенностью сказать, что кампания по изучению «Избранных произведений Мао Цзэдуна» преследовала и более широкие цели — маскировку «идей» Мао Цзэдуна под марксистские с целью последующей подмены последних первыми. Не случайно адепты маоизма добивались объявления его официальной доктриной КПК.

Открытое выступление группы Мао Цзэдуна со своим «особым», антисоциалистическим курсом общественного развития Китая, нашедшим конкретное выражение в проведении «большого скачка» и насаждении «народных коммун», относится к концу 50-х годов. Однако первые штрихи этого курса набрасывались раньше, в 1955—1956 гг. Именно тогда во многих открытых и особенно закрытых выступлениях Мао Цзэдуна звучала мысль о необходимости ускорения темпов социалистического строительства.

В конце января 1956 г. он неоднократно подчеркивал, что для завершения социалистической революции, для окончания строительства социализма необходимо всего лишь три-четыре года. В его выступлениях этого периода содержалась резкая критика так называемого правого уклона и консерватизма.

Можно со всей уверенностью утверждать, что на рубеже 1955—1956 гг. закладывались первые кирпичики концепции «большого скачка».

Правда, справедливости ради необходимо заметить, что в указанный период четкой, законченной концепции «большого скачка» у Мао Цзэдуна еще не было. Он еще колебался, раздумывал над тем, возможно ли в условиях Китая ускоренное преобразование производственных отношений. Так, в одном из выступлений (20 января 1956 г.) он заявил: «Необходимо в то же время следить за тем, чтобы не браться за нереальные, невыполнимые дела... Кооперирование — это хорошо, но не следует без нужды торопиться... Переход к более высоким формам необходимо совершать в условиях, когда подавляющее большинство людей будет довольно таким переходом (курсив наш. — В. Б.)... При любом начинании надо, чтобы его поддерживало более 90 процентов людей, если число недовольных им превышает несколько процентов, это уже вызывает сомнения» [401].

Подобного рода осторожность обуславливалась не только тем, что в данный период еще только происходило складывание маоистской концепции ускоренного развития Китая. Они были продиктованы и опасениями подорвать свой авторитет в случае провалов (а о том, что такие опасения не были беспочвенны, свидетельствовали трудности, возникшие в сельском хозяйстве на рубеже 1955—1956 гг. в связи с резким сокращением сроков кооперирования). Проявилась и характерная черта Мао Цзэдуна — политического деятеля и теоретика: делать заявления, дающие возможность их двойного толкования. В данном случае он выступал и за ускорение кооперирования, и за осторожный подход к этому социальному мероприятию. Подобная практика давала ему широкие возможности для политического (и теоретического) маневрирования, позволяла наживать политический капитал независимо от результата того или иного социального мероприятия.

Ускорение темпов социалистического строительства было обусловлено в первую очередь и главным образом гегемонистическими претензиями группы Мао Цзэдуна.

Гегемонизм как целостная система взглядов о доминирующей роли Китая в мире и КПК в мировом революционном движении сложился у Мао Цзэдуна только в начале 60-х годов, однако нет сомнений в том, что в основе многих его политических акций и теоретических положений середины и конца 50-х годов лежали гегемонистские претензии⁴. Мао Цзэдун понимал, что свои претензии на гегемонию необходимо подкрепить и теоретически, и политически, для чего требовалось «выявить» «новые» закономерности строительства социализма (исходя из китайского опыта) и провозгласить их новым словом теории и практики марксизма-ленинизма. В 1956—1957 гг.

во всех социально-политических расчетах группы Мао Цзэдуна доминирующей константой стала идея о том, что дальнейшее социальное развитие Китая возможно только на основе *китайского пути* социалистического строительства. На первый план выступили эмпирический поиск этого пути и одновременно всяческое принижение опыта других социалистических стран, и прежде всего Советского Союза. В этих целях Мао Цзэдун стремился использовать развернувшуюся в СССР на основе решений XX съезда КПСС критику отрицательных явлений, связанных с культом личности Сталина.

На словах Мао Цзэдун и его ближайшее окружение соглашались с решениями XX съезда КПСС, на практике же пытались использовать их для дискредитации КПСС, Советского Союза, общепризнанных закономерностей социалистического строительства. Во многих выступлениях 1956—1957 гг. Мао Цзэдун пространно говорил об историческом опыте КПСС и Советского Союза. Но вместо правильной и всесторонней оценки советского опыта, показа реальных достижений советского народа, четкого классового, марксистского объяснения причин и условий, способствовавших появлению трудностей, ошибок и недостатков в строительстве социализма в СССР, он сосредоточивает основное внимание на отрицательных тенденциях в развитии советского общества, на противопоставлении советского и китайского опыта. В эти годы Мао настойчиво повторял мысль о том, что некоторым мероприятиям, проводившимся в Советском Союзе в ходе социалистических преобразований, «не следует подражать».

Конечно, сама по себе мысль о том, что «кое-что» из советского опыта неприменимо для Китая, тем более сформулированное в общей форме, не может вызывать возражения. Естественно, что каждая страна должна осуществлять строительство социализма в соответствии со спецификой своего исторического развития — в этом вопросе слепое копирование, механическое заимствование опыта других стран неприемлемо.

Понятно и то, что строительство нового общества в любой стране, а тем более в Советском Союзе, первом и долгие годы единственном социалистическом государстве, не могло обойтись без ошибок. Критика этих ошибок была необходима; но у Мао она велась не с интернационалистических, а с националистических позиций.

Хотя в его выступлениях и содержались заявления о необходимости использовать советский опыт, однако он, по существу, ни разу не остановился на том, что же из этого опыта конкретно можно применить для строительства социализма в Китае. В то же время Мао Цзэдун подробно говорил об отрицательных сторонах советского опыта, создавая тем самым впечатление о его полной непригодности для условий КНР. И действительно, когда он останавливался на вопросе об «от-

рицательных сторонах» советского опыта, то оказывалось, что речь идет о самых принципиальных вопросах — о методах социалистических преобразований в городе и деревне, о политике в области культуры и просвещения. Подобный подход нашел яркое выражение, в частности, в программной работе Мао «О десяти важнейших взаимоотношениях» (апрель 1956 г.).

Он прямо заявлял, что китайская революция победила не благодаря, а вопреки опыту КПСС. Если бы КПК действовала в соответствии с опытом КПСС, утверждал Мао весной 1957 г., то из китайской революции «ничего бы не получилось» [401]. Точно так же успехи, достигнутые китайским народом в первые годы народной власти, Мао Цзэдун объяснял тем, что в Китае «не только в экономической политике, но и в... политике в области культуры и просвещения» советские методы не используются [401].

Что же касается встречающихся в его выступлениях упоминаний о достижениях советского народа в социалистическом строительстве, то они носили чисто тактический характер и были призваны завуалировать националистическую сущность его высказываний. Кроме того, сами эти достижения оценивались им более чем скромно. Так, зимой 1956 г. он заявлял: «От жажды выгоды мутнеет разум, а у них (у Советского Союза. — В. Б.) всего лишь 50 млн. т стали, 300 млн. т угля, 20 млн. т нефти, что нельзя принимать в расчет. Даже если у них будет всего этого в 2 или в 10 раз больше, все равно их нельзя будет принимать в расчет, ибо все это — лишь малая толика добытого на земном шаре (курсив наш. — В. Б.)» [401].

В 1956—1957 гг. Мао Цзэдун неоднократно говорил о догматизме, якобы характерном для всей деятельности КПСС после смерти В. И. Ленина, что будто бы привело к застою в области марксистско-ленинской теории. Так, в самом начале 1956 г. он заявил: «Мы должны также сделать вклад в теорию, развить то, что говорили предшественники. Однако со времени Октябрьской революции до сих пор все еще нет ничего несомненно нового» (курсив наш. — В. Б.) [401]. Одновременно Мао усиленно подчеркивал национальную специфику Китая, утверждая, что всеобщие принципы марксизма-ленинизма неприменимы к этой стране: «Как строить такое большое государство — новый вопрос для марксистов. Как меньше плутать? Маркс не думал о таком большом государстве, как наше, с его 600-миллионным населением. Ленин тоже не думал, к тому же он занимался строительством социалистического государства лишь несколько лет» [401].

Отсюда неизбежно напрашивался вывод о том, что перед КПК стоит «великая историческая задача» — обогатить марксистскую теорию путем открытия каких-то особых, новых закономерностей социалистического строительства, которые не только способствовали бы преодолению многовековой отсталости

Китай, но и создали бы руководителям КПК, и прежде всего Мао Цзэдуна, славу творческих марксистов, выдвинули бы их на роль лидеров социалистического содружества, международного коммунистического движения.

Эти свои претензии группа Мао Цзэдуна обосновывала также тем, что якобы именно на Востоке (в Китае) находится в современную эпоху центр мирового революционного движения. Мао Цзэдун произвольно вырвал из ленинской концепции революционной ситуации лишь один момент — обнищание масс, и на основе этого сделал вывод о том, что революционность прямо пропорциональна бедности и что, напротив, сравнительно высокий жизненный уровень рабочих в ряде западноевропейских стран обуславливает низкий уровень их революционного сознания. В 1956 г. он заявлял, что «китайские крестьяне лучше, чем английские и американские рабочие» [401]. В марте 1957 г. он высказался более определенно: «Марксизм в первую очередь прорывает слабое звено в цепи капитализма и добивается полной победы. Я уже говорил немецким товарищам, что сейчас у Маркса много дел на Востоке, он пока не может вернуться на Запад, и поэтому революция у них не может успешно завершиться. *Сейчас в политическом отношении Азия более прогрессивна, чем Европа и Америка*, так как азиаты живут намного хуже, чем англичане и американцы. Раньше нас эксплуатировали, мы были очень бедны, а бедные хотят революции. У кого жизненный и культурный уровень высок, тому не до революции (курсив везде наш. — В. Б.)... Сейчас именно Восток — прогрессивный, а Запад — отсталый. Пройдет еще несколько десятилетий — и восточные государства начисто выгонят западных империалистов. К тому времени у них не будет колоний, которые они могли бы эксплуатировать, останется мало и нефти. Наши восточные государства разбогатеют, а жизненный уровень западных стран понизится — народ станет прогрессивным» [401].

Гегемонистские претензии Мао Цзэдуна обусловили и его особый подход в рассматриваемый период к проблемам классовых отношений внутри китайского общества, вопросам государственного и партийного строительства.

После XX съезда КПСС многие члены КПК, а также беспартийные массы в завуалированной форме стали выражать недовольство антидемократическими порядками, существовавшими в партии и государстве вследствие насаждения культа личности Мао Цзэдуна и его политических установок. Они недвусмысленно требовали утверждения в КПК ленинских норм внутрипартийной жизни, а в КНР — принципов социалистической демократии.

Опираясь на это недовольство и ссылаясь на решения XX съезда КПСС, марксистско-ленинские, интернационалистские силы в КПК попытались оздоровить обстановку в пар-

тии и стране, пресечь отрицательные явления, связанные с кульмом личности Мао Цзэдуна. На VIII съезде КПК им удалось добиться исключения из устава партии указания о том, что ее руководящей идеологией являются «идеи Мао Цзэдуна». В устав КПК был включен также ряд положений, направленных на развитие внутрипартийной демократии, введение системы коллективного руководства, строгое соблюдение всеми членами партии, независимо от их положения, партийных и государственных решений. «VIII съезд КПК занимает особое место в истории коммунистической партии. Главная черта этого съезда состоит в том, что он прошел под знаком укрепления и роста здоровых марксистско-ленинских сил в рядах партии» [163, с. 110].

Поскольку претворение в жизнь решений VIII съезда противоречило политическим концепциям Мао Цзэдуна, последний предпринял шаги с целью направить развитие общественно-политической жизни в нужном для себя направлении. Начиная с осени 1956 г. он многократно останавливался на вопросах внутривластного положения Китая, подвергая резкой критике бюрократизм, выступая против излишней регламентации общественной жизни, за предоставление народу больших свобод, говоря о необходимости дифференцированного отношения к врагам социализма и к лицам, искренне заблуждающимся или совершившим ошибки. При этом наряду с правильными утверждениями в данных выступлениях содержались нечеткие, неклассовые формулировки по вопросам роли коммунистической партии в обществе, сущности социалистической демократии и характера идеологической борьбы в переходный период и т. д.

В выступлениях Мао Цзэдуна «теоретически» обосновывались законность антисоциалистических высказываний и действий, право буржуазных элементов на борьбу против социализма. Авторы «Новейшей истории Китая» справедливо указывают, что буржуазии была обещана широкая идейная и политическая свобода [222, с. 295]. Путанные рассуждения Мао Цзэдуна о сущности социалистической демократии вытекали из антимарксистской интерпретации характера классовой борьбы в переходный период от капитализма к социализму, нашедшей наиболее полное выражение в его речи на Верховном государственном совещании в конце февраля 1957 г., впоследствии получившей известность под названием «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа».

Выдавая себя за убежденного и последовательного сторонника социалистической демократии, Мао Цзэдун стремился ограничить процесс демократизации строго определенными рамками, сведя критику недостатков в работе партийно-государственного аппарата к критике неугодных ему деятелей, в первую очередь — подлинных марксистов-ленинцев, интернационали-

стов⁵. В этой ситуации он впервые прибег к политическому средству, более широко и «успешно» использованному впоследствии — в период «культурной революции», — нанесению удара по партийным и государственным кадрам силами нечленов партии.

Некоторые руководители буржуазных партий, их сторонники в кругах профессуры и студенчества, спровоцированные высказываниями Мао Цзэдуна, которые они расценили как проявление слабости компартии, выступили против социализма, против руководящей роли КПК, против сотрудничества Китая с Советским Союзом (часто просто развивая анти-марксистские, националистические положения, содержащиеся в выступлениях самого Мао).

Широкие партийные массы, рабочие и крестьяне, справедливо оценив подобную активность буржуазных деятелей как угрозу делу социализма в Китае, потребовали положить ей конец. Летом 1957 г. началась кампания борьбы против «правых элементов». Расширительно толкуя понятие «правые элементы», маоисты включали в их число заблуждающихся и колеблющихся, а главное — сторонников утверждения ленинских норм партийной и государственной жизни не на словах, а на деле. Группа Мао Цзэдуна использовала данную кампанию для дискредитации противников своего «особого» курса — старых заслуженных членов партии⁶. Их совершенно произвольно объединили с врагами социализма — Чжан Боцзюнем, Лун Юнем, Ло Лунцзи, Чжан Найци и др.⁷. В результате борьба против «правых элементов» затронула огромное число людей⁸. Маоисты использовали ее для того, чтобы приостановить процесс демократизации общественно-политической жизни страны, ибо отныне любое критическое высказывание в адрес работников партийно-государственного аппарата стало расцениваться как антисоциалистическое.

Одновременно группа Мао Цзэдуна начала движение за упорядочение стиля работы партии, трактуемое ею как борьба против субъективизма, догматизма, сектантства и бюрократизма, что на языке маоистов означало борьбу против марксизма-ленинизма и интернационалистских сил в КПК.

В ходе кампании борьбы против «правых элементов» и движения за упорядочение стиля работы группе Мао Цзэдуна удалось укрепить свои позиции в партии и государстве. Зимой 1957 г. она развернула наступление на генеральную линию КПК. Решением VIII съезда партии она противопоставила свой «особый» курс, базировавшийся на концепции «большого скачка» и «народных коммун»⁹. Проникнутая националистическим духом, эта концепция явно свидетельствовала о гегемонистских претензиях Мао Цзэдуна. Она предусматривала ускоренное строительство в Китае не только социализма, но и коммунизма. Главная роль в процессе постепенного перехода

к коммунизму отводилась «народным коммунам», которые были объявлены «самой подходящей организационной формой для ускорения социалистического строительства и перехода к коммунизму» [119, с. 9], а также «первичной ячейкой» будущего коммунистического общества. Утверждая, будто в «народных коммунах» содержатся ростки коммунизма, маоисты на этом основании провозглашали, что построение коммунизма в Китае «уже не является делом отдаленного будущего» [119, с. 9]. Объявляя «народную коммуну» наиболее целесообразной формой социально-политической организации социалистического и коммунистического общества и наилучшим средством быстрого перехода к коммунизму, Мао Цзэдун явно претендовал на роль первооткрывателя в области теории и практики научного социализма. В условиях, когда в других социалистических странах еще не ставился вопрос о строительстве коммунизма, выступление маоистов с концепцией «большого скачка» и «народных коммун» свидетельствовало об их претензиях на руководящую роль в социалистическом содружестве. Они недвусмысленно призывали коммунистические партии социалистических стран не идти по пути Советского Союза, а следовать примеру Китая.

«Особый» курс группы Мао Цзэдуна в области внутренней политики был с самого начала обречен на неудачу, так как представлял собой ревизию марксистско-ленинских принципов социалистического строительства. Результаты «большого скачка» и повсеместного насаждения «народных коммун» общеизвестны — громадные трудности в экономике и, как следствие этого, — всеобщее недовольство в партии и государстве.

В результате провала «большого скачка» и неудач политики «народных коммун» гегемонистским претензиям группы Мао Цзэдуна был нанесен сильнейший удар. Ее цели — добиться ускорения строительства в Китае социализма и обеспечить «досрочный» переход его к коммунизму ранее остальных социалистических стран — оказались нереализованными. Очувтившись перед лицом громадных экономических трудностей, маоисты растерялись, постепенно утратили веру в возможность ликвидации в исторически короткий срок многовековой экономической и социальной отсталости Китая. О такого рода революционерах в свое время очень хорошо сказал В. И. Ленин: «В стране с громадным преобладанием мелко-собственнического населения над чисто пролетарским неизбежно будет сказываться — и от времени до времени крайне резко сказываться — различие между революционером пролетарским и мелкобуржуазным. Этот последний колеблется и шатается при каждом повороте событий... Социальный источник таких типов, это — мелкий хозяйчик, который взбесился от ужасов войны, от внезапного разорения, от неслыханных мучений голода и разрухи, который истерически мечется, ища выхода и

«спасения, колеблясь между доверием к пролетариату и поддержкой его, с одной стороны, приступами отчаяния, — с другой. Надо ясно понять и твердо усвоить, что на такой социальной базе никакого социализма построить нельзя» [31, с. 207—208].

Открыто признать провал своих теоретических и политических установок маоисты не захотели, потому что для них это означало не только расписаться в неспособности руководить государством и партией, но и отказаться от претензий на гегемонию в социалистическом содружестве и международном коммунистическом движении.

В конце 50-х и первой половине 60-х годов они осуществили кардинальный пересмотр своих прежних теоретических и политических установок по вопросам внутренней и внешней политики, мирового революционного процесса. Широко пропагандировавшуюся в 1958 г. установку о скором переходе Китая к строительству коммунизма несколькими годами позднее сменили заявления о том, что строительство социализма представляет собой сложный и длительный процесс, требующий нескольких десятилетий или даже столетий.

Неверие в социалистические потенции китайского рабочего класса делало неизбежным выступление группы Мао Цзэдуна против закономерностей социалистического строительства, проверенных на опыте других стран. Мао и его сторонники отлично понимали, что на фоне трудностей, переживаемых народным хозяйством Китая, значительные экономические и социальные успехи Советского Союза и других социалистических стран могут подорвать их авторитет у китайского народа, и начали принимать меры для дискредитации этих успехов. В начале 60-х годов Мао Цзэдун выдвинул антимарксистский тезис, согласно которому ожесточенная классовая борьба сохраняется вплоть до построения коммунизма. На данном основании он утверждал, что во всех социалистических странах, в том числе и в Советском Союзе, имеет место классовая борьба между пролетариатом и буржуазией, причем понятие «буржуазия» в его трактовке включало в себя не только остатки эксплуататорских классов, но и «новые буржуазные элементы» из числа руководителей партийного и государственного аппарата (?!). Заявляя о буржуазном перерождении, якобы характерном для Советского Союза и других стран социалистического содружества, Мао тем самым ставил под сомнение социалистический характер общественного строя этих стран и проводимых в них социально-экономических преобразований. Отсюда, естественно, напрашивался вывод о том, что путь, по которому идут социалистические страны, не может служить образцом для Китая, поскольку их достижения в области народного хозяйства, просвещения и культуры являются достоянием небольшой группы эксплуататоров в лице «новой буржу-

азии». Более общий вывод, вытекавший из подобных «теоретико-политических» упражнений Мао Цзэдуна, состоял в том, что Китай якобы остается единственной (не считая Албании) социалистической страной и на его руководителей легла «великая историческая миссия» защиты принципов научного социализма от «ревизионистских искажений» со стороны других коммунистических и рабочих партий.

Одновременно группа Мао Цзэдуна выступила с развернутой антимарксистской платформой по вопросам социалистической революции, диктатуры пролетариата, войны и мира, роли мировой социалистической системы, стратегии и тактики международного коммунистического и национально-освободительного движения¹⁰. Опираясь на эту платформу, она развернула раскольническую деятельность во всех секторах международного революционного движения, стремясь подчинить его своим великоханьским, националистическим целям.

Мелкобуржуазная националистическая платформа маоистов, хотя и маскировалась ссылками на авторитет К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, основывалась в действительности на «идеях» Мао Цзэдуна. Для китайской пропаганды конца 50-х — начала 60-х годов характерны многочисленные утверждения о том, что Мао Цзэдун внес якобы ценнейший вклад в дальнейшее развитие марксизма-ленинизма. В связи с этим можно, в частности, сослаться на тон высказываний китайской печати по поводу выхода в свет в сентябре 1960 г. IV тома «Избранных произведений» Мао Цзэдуна, куда были включены его работы и выступления 1946—1948 гг.

Ван Эньмао, в то время занимавший пост первого секретаря парткома КПК Синьцзян-Уйгурского автономного района, в статье «Правда победит обязательно» писал: «IV том „Избранных произведений“ Мао Цзэдуна представляет собой новое развитие идей Мао Цзэдуна в период 3-й гражданской революционной войны¹¹, а также является новым развитием марксизма-ленинизма. Он имеет не только великое историческое значение для народа нашей страны в деле победы в революционной войне, но и великое практическое значение как для народа нашей страны, так и для народов всего мира в деле победы социалистической революции и социалистического строительства (курсив наш. — В. Б.)» [625, 19.X.1960].

В статье Ляо Гайлуна «Мощное оружие в борьбе против империализма» говорилось: «IV том „Избранных произведений“ Мао Цзэдуна и есть марксизм-ленинизм в действии, который руководил великой китайской народной революцией в завоевании победы по всей стране; он также является марксистско-ленинским отражением и итогом богатого опыта великой победы китайской народной революции» [620, 1960, № 21, с. 4].

Оценку Мао Цзэдуном ситуации 1946—1949 гг. в Китае, методы борьбы, предложенные им в те годы, Ляо Гайлун счел

возможным распространить на современную обстановку. Он писал: «Правильность глубоких всецело марксистско-ленинских положений, выдвинутых тов. Мао Цзэдуном, о современном империализме и задачах народов всех стран в борьбе против империализма не только полностью подтверждена победой китайской революции, но и в дальнейшем доказана развитием международного положения за 11 лет, прошедших после ее победы (курсив наш. — В. Б.)» [620, 1960, № 21, с. 4].

К началу второй половины 60-х годов стало очевидным, что попытки группы Мао Цзэдуна навязать международному революционному движению свою мелкобуржуазную националистическую платформу оказались безрезультатными. Социалистическое содержание, коммунистические и рабочие партии, национально-освободительное движение отвергли ее. Это не могло не привести к падению авторитета группы Мао Цзэдуна у китайского народа. Всеобщее недовольство в стране вызывала и внутренняя политика маоистского руководства, обусловившая консервацию низкого уровня жизни трудящихся масс, обострение социальных противоречий и насаждение антисоциалистических методов управления обществом.

В этих условиях в 1966 г. Мао Цзэдун и его сторонники подготовили и затем развязали так называемую «культурную революцию», цель которой состояла в том, чтобы, «во-первых, подавить оппозиционные настроения, утвердить свою абсолютную диктатуру ради обеспечения возможности и в дальнейшем беспрепятственно проводить намеченный политический курс; во-вторых, вытравить из сознания народа правильное представление о марксизме-ленинизме, воспитать молодое поколение в духе фанатической преданности „идеям Мао“, обеспечить тем самым преемственность своей великодержавной линии» [223, с. 103].

«Культурную революцию» можно охарактеризовать как контрреволюционный государственный переворот в подлинном смысле этого слова. В ее ходе были разгромлены Коммунистическая партия Китая, конституционные органы власти, массовые общественные организации. В стране была создана военно-бюрократическая диктатура группы Мао Цзэдуна, опиравшаяся на армию и карательные органы¹². Руководящей идеологией вновь созданной партии, присвоившей себе название и авторитет КПК, стали «идеи» Мао Цзэдуна, которые были объявлены высшим этапом развития марксизма-ленинизма. «Культурная революция» ввергла Китай в серьезный социально-экономический и культурно-политический кризис, последствия которого продолжают ощущаться и в настоящее время.

Состоявшийся в апреле 1969 г. IX съезд КПК закрепил результаты «культурной революции». Его документы свидетельствовали о полном разрыве маоистов с основополагающими принципами научного коммунизма. Съезд легализовал военно-

бюрократическую диктатуру, провозгласил, что армия является «главной составной частью государства», подошел к вопросу о возможности победы социализма в одной или нескольких странах фактически с троцкистских позиций, поставив ее в зависимость от уничтожения империализма во всем мире. Советский Союз был объявлен «социал-империалистическим государством» и поставлен на одну доску с империалистическими державами. Борьба с ним была провозглашена одной из главных задач Китая.

Подменив марксизм-ленинизм маоизмом, пекинские лидеры тем не менее не отказались от использования высокого авторитета учения Маркса — Ленина в своих антисоциалистических, националистических целях. Провозгласив на IX съезде КПК, что «идеи» Мао Цзэдуна являются «новым, высшим этапом развития марксизма-ленинизма», они попытались тем самым замаскировать свое предательство интересов китайского народа и мирового революционного движения. В документах IX съезда можно найти немало ссылок на высказывания классиков научного социализма, широко использовалась в них и марксистская терминология. Однако в действительности за марксистскими лозунгами скрывались мелкобуржуазные, националистические установки. Призыв к укреплению диктатуры пролетариата на деле означал разрушение общественно-политической системы рабоче-крестьянской власти; за лозунгом «очищения партии от людей, идущих по капиталистическому пути», скрывалась линия на уничтожение политических противников военно-бюрократической диктатуры группы Мао Цзэдуна; установка на «укрепление роли рабочего класса» была призвана завуалировать опору на армию и развращенные шовинистическими идеями мелкобуржуазные слои населения.

Первая половина 70-х годов характеризовалась обострением социально-политического кризиса в стране, одним из проявлений которого было усиление борьбы между различными фракциями маоистов. Разногласия между ними были связаны как с борьбой за власть, так и с выработкой методов реализации великодержавно-шовинистических замыслов Мао — превращения Китая в современную индустриальную державу, способную претендовать на роль гегемона мирового революционного движения, т. е. касались не стратегической цели (по данному вопросу расхождений не было), а лишь тактических средств ее достижения. Однако, поскольку к этому примешивались честолюбивые соображения, личные амбиции, борьба внутри китайского руководства носила довольно ожесточенный характер. На отдельных ее этапах имело место возвышение одних деятелей и падение других. На поверхности идейно-политической жизни страны политическая борьба внутри китайского руководства отразилась в идеологических кампаниях

70-х годов: «критики Конфуция и Линь Бяо», «изучения теории диктатуры пролетариата» и др.

Накануне смерти Мао Цзэдуна китайское общество продолжало переживать серьезный социально-экономический кризис, обусловленный антисоциалистической политикой пекинских лидеров (подробнее см. [148; 151—153; 200; 237]).

ПОЛИТИКА КПК В ОБЛАСТИ НАУКИ И КУЛЬТУРЫ. МАОИЗМ И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ¹³

Изменения в социально-политической обстановке в стране, вызванные, с одной стороны, противоборством марксистско-ленинских и маоистских сил в партии, а с другой — эволюцией теории и практики маоизма, не могли не оказывать влияния и на политику КПК в области науки и культуры.

После победы революции перед КПК встали серьезные и трудные задачи — создание новой, народной интеллигенции и привлечение на свою сторону буржуазной интеллигенции.

В работе с интеллигенцией использовались в основном два метода — идейно-политическая учеба и идеологические кампании. Первый включает в себя изучение документов КПК, выступлений и указаний Мао Цзэдуна, некоторых произведений классиков марксизма-ленинизма, а также обязательную публичную самокритику и критику взглядов и образа мыслей коллег, что на практике под влиянием маоистов выливалось в самоуничтожение и доносы. Формой идейно-политической учебы было участие в специальных группах, школах и на курсах. Посещение этих групп, школ и курсов было обязательным для всех категорий интеллигенции¹⁴.

Начиная с 1951 г. широкий размах приобрели и идеологические кампании. Каждая из них была, как правило, направлена против взглядов какого-либо конкретного лица из среды научной интеллигенции, либо неправильных, с точки зрения руководства КПК (или отдельных ее членов), тенденций в общественной науке, литературе и искусстве. К наиболее крупным идеологическим кампаниям относятся — критика кинофильма «Жизнь У Сюня» (1951 г.); дискуссия вокруг классического романа «Сон в красном тереме» (1954 г.); борьба с Ху Фэном и его «контрреволюционной кликой» (1954—1955 гг.); критика взглядов философа Ху Ши (1954—1955 гг.); борьба против «правых элементов» в сфере общественных наук (1957 г.); критика взглядов философа Ян Сяньчжэня (1964—1965 гг.)¹⁵.

Кампании начинались обычно с появления установочных статей, а затем во всех учебных заведениях, научных учреждениях, творческих организациях устраивались обсуждения деятельности и взглядов «объекта» кампании. Материалы обсуж-

дения публиковались в различных научных, партийных и других изданиях, а затем издавались в специальных сборниках.

Первостепенное влияние на характер каждой идеологической кампании оказывала борьба двух линий в КПК, противоборство социалистических и антисоциалистических тенденций и сил. Группа Мао Цзэдуна использовала методы идеологического воспитания для обработки интеллигенции в духе маоизма. Как справедливо пишет Л. С. Кюзаджян, *«все идеологические кампании, формально проходившие под лозунгами распространения социалистического мировоззрения и марксизма-ленинизма, на деле протекали совершенно по-иному. Маоисты использовали их для насаждения своих взглядов, для политической травли противников или просто людей, которым они не доверяли. В то же время работники идеологического фронта, ориентировавшиеся на научный социализм, стремились в рамках этих кампаний способствовать утверждению марксизма-ленинизма, вести борьбу против проявлений буржуазной идеологии. Этим объясняется запутанный, противоречивый ход идеологических движений, в которых принимали участие люди разных, порой взаимоисключающих взглядов, вкладывавшие разный смысл в одни и те же лозунги (курсив везде наш. — В. Б.)»* [183, с. 10].

Подобный характер идеологических кампаний предопределял и их конечные результаты. Благодаря усилиям марксистско-ленинских сил КПК широкие круги китайской интеллигенции получали возможность познакомиться с идеями научного социализма, вместе с тем деятельность группы Мао Цзэдуна, не только вульгаризировавшая и извращавшая марксизм, но и подменявшая его маоизмом, способствовала идеологической дезориентации научной и творческой интеллигенции¹⁶.

Говоря об особенностях идеологических кампаний, следует иметь в виду еще два обстоятельства. Во-первых, вульгаризаторский, упрощенческий подход маоистов к критике буржуазной идеологии: очень часто разоблачение реакционных взглядов буржуазных ученых сводилось к использованию бранных эпитетов и приклеиванию ярлыков. Во-вторых, упор группы Мао Цзэдуна на формальные, административные методы решения идеологических вопросов: от деятелей науки, просвещения и культуры под угрозой наказаний требовали прежде всего публичного отказа от буржуазного мировоззрения, вопросы их подлинной идеологической переориентации отступали на второй план¹⁷.

В этих условиях идеологическая работа КПК, составной частью которой являлись идеологические кампании, не смогла привести к перевоспитанию буржуазной интеллигенции, к ее переходу на позиции марксизма-ленинизма, результатом был лишь ее формальный отказ от буржуазного мировоззрения. В начале 1957 г. видный философ (неокантианец) Чжэнь Синь

говорил: «После освобождения произошло всестороннее повышение нашей политической сознательности, однако наши идеалистические научные взгляды либо совсем не претерпели изменений, либо изменились немного. Мы и материалисты, и идеалисты: в публичных выступлениях мы — материалисты, в книгах — идеалисты, в политике — материалисты, в научных взглядах — идеалисты. В этом — наше противоречие. Появление этого противоречия неразрывно связано с объективной обстановкой, сложившейся после освобождения» [554, с. 1—2].

В словах Чжэн Синя содержится констатация того факта, что после победы народной революции взгляды китайских интеллигентов, по существу, претерпели лишь незначительные изменения: согласие с политическими установками КПК не вело автоматически к восприятию марксистской идеологии. Отказ многих ученых от буржуазного мировоззрения, отмечал Чжэн Синь, был продиктован конъюнктурными соображениями и поэтому носил сугубо формальный характер: «Люди, обладающие большим, чем другие, политическим энтузиазмом, уже давно умыли руки, заявив, что не имеют отношения к идеализму, и перешли на позиции материализма; политика заменила философию. Люди, которые имели оговорки в отношении политики, также „пресытившись“ собственным идеализмом, пожелали стать друзьями материализма. Когда партия призвала развернуть критику взглядов Ху Ши, Ху Фэна и господина Лян Шумина, все взяли их книги с целью анализа и критики их идеализма и с тем, чтобы *не было нужды сталкиваться с собственным* (курсив наш. — В. Б.)» [550, с. 3]. Чжэн Синь справедливо писал о том, что признание истинности положений диалектического материализма не равносильно знанию данных положений, а это знание не равносильно умению применять их на практике: «Мы объявляем себя диалектическими материалистами. Это — прекрасные мечтания, но мечтания не равнозначны фактам» [550, с. 3].

Результатом применения группой Мао Цзэдуна административных методов воздействия на интеллигенцию стало формальное, внешнее восприятие марксизма деятелями науки, просвещения и культуры, в прошлом стоявших на позициях буржуазного мировоззрения. Опасаясь критики и преследований, они заявили об отречении от своих прежних взглядов, но фактически материалистическая философия, диалектический материализм стал для них всего лишь своеобразным «средством приспособления к обстановке», «лозунгом работы», но отнюдь не содержанием мировоззрения. Неудивительно поэтому, что значительная часть интеллигенции поддержала политическое выступление «правых элементов» весной 1957 г.

Обращение к административным методам решения идеологических проблем привело к появлению в кругах китайской интеллигенции настроений недовольства, пассивности и разо-

чарования. Информированное об этих настроениях и обеспокоенное ими, руководство КПК весной 1956 г. произвело определенный пересмотр форм и методов идеологической работы: вместо идеологических кампаний провозглашается курс «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые», инициатором проведения которого был Мао Цзэдун (см. [195]).

Учитывая его теоретическое и политическое кредо, есть все основания предполагать, что он был против изменения форм и методов идеологической работы партии. Не имея, однако, возможности проигнорировать общее требование партийной интеллигенции последовательно осуществлять социалистические принципы руководства наукой и культурой, Мао Цзэдун решил возглавить это движение, ибо тем самым получал возможность его контролировать, ограничивать его влияние на свои политические и идеологические позиции, направить в нужном для себя направлении.

Выдвигая курс «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые», Мао Цзэдун преследовал узкоутилитарные цели. Прежде всего, он придал данному движению националистическую окраску. В своих выступлениях Мао неоднократно проводил параллели между Китаем и Советским Союзом, сравнивая положение в обеих странах и обращая внимание слушателей на то, что курс «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» прямо противоположен политике КПСС в области науки, литературы и искусства. «Советский метод, — утверждал он, — состоит в том, чтобы допускать лишь ароматные цветы, а ядовитые травы отвергать. На самом деле многие ядовитые травы существуют под видом ароматных цветов. Наша позиция такова: „Пусть ядовитые травы распускаются вместе с благоухающими цветами, пусть ниспадающая заря летит вместе с одинокой птицей“» [401]. Разыгрывая из себя деятеля, творчески развивающего марксизм-ленинизм, постоянно пекущегося о расцвете науки, литературы и искусства, Мао неоднократно демагогически резко обрушивался на догматизм, связанный с культом личности Сталина, давно раскритикованный и преодоленный самой КПСС.

Придание курсу «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» националистической окраски помогало Мао Цзэдуну разжигать в Китае антисоветские настроения. Но дело не только в этом. Одновременно он использовал этот курс для насаждения своих антимарксистских представлений об идеологической борьбе в области науки и культуры.

Зимой 1956 и весной 1957 г., неоднократно обращаясь в выступлениях к вопросу о курсе «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые», Мао Цзэдун намеренно излишне расширительно трактовал его, создавая у слушателей иллюзию возможности свободной, не ограниченной никакими рамками пропаганды буржуазной идеологии.

Он возводил существование немарксистских и антимарксистских взглядов и концепций в закон развития теории, науки, литературы, искусства и политической практики в социалистическом обществе. Коммунистическое мировоззрение, марксистская теория, социалистическая культура, говорил он, могут развиваться только в сопоставлении, только в борьбе с буржуазными представлениями, антимарксистскими концепциями, несоциалистическими произведениями литературы и искусства («ядовитыми травами», «сорняками», «уродливыми явлениями», «ошибочными мнениями» и т. п.).

Призывая к свободному соревнованию социалистической и буржуазной культур, свободному соперничеству марксистской и буржуазной идеологий, Мао Цзэдун заявлял, что подобная идеологическая практика позволит якобы дать всестороннюю оценку буржуазным представлениям в области науки, литературы и искусства и в конечном счете будет способствовать росту влияния марксизма среди интеллигенции.

По существу, такими утверждениями он ставил под сомнение весь опыт идеологической борьбы КПК до и после 1949 г., в ходе которой буржуазия и буржуазная идеология обнаружили свое явное банкротство, неспособность дать правильные научные ответы на реальные проблемы социального и экономического развития Китая, а пролетариат, его идеология и культура доказали право на руководящую роль в обществе. Распространяя ошибки отдельных руководителей КПК (но, конечно, не упоминая себя, хотя главным виновником этих ошибок был он сам) на всю партию, он отрицал ее право руководить наукой: «Не может быть руководителем тот, кто ничего не смыслит в науке и не в состоянии высказать собственную точку зрения, если речь идет о конкретной науке. В этом отношении критики правы: они попадают в точку, когда говорят о неспособности [партии] осуществлять руководство. Ученые верно говорят, что компартия может руководить политически, но ничего не смыслит в науке» [401].

Мао Цзэдун не только признавал право свободной, не ограниченной никакими рамками пропаганды буржуазной идеологии, но и неоднократно подчеркивал необходимость критики марксизма со стороны ее последователей, т. е. провозглашал право классовых врагов пролетариата на идеологическое наступление против марксистского мировоззрения.

Подобная трактовка курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» объективно давала буржуазии возможность для идейного и политического реванша. В конкретно-исторических условиях Китая середины 50-х годов выдвижение лозунга «свободы критики марксизма» могло оказать только отрицательное воздействие на идейно-политическую ситуацию в стране, поскольку теоретически подготовленные кадры КПК были весьма немногочисленными. Так, среди ученых,

работавших в сфере общественных наук, марксисты составляли не более 10%. В этих условиях критика марксизма могла привести к усилению немарксистских представлений в кругах интеллигенции. Как справедливо отмечает С. Д. Маркова, «подлинный» марксизм действительно не боится критики, но вся беда в том, что в Китае уже в те годы марксисты подавлялись маоистами, да и среди интеллигентов и даже членов партии теоретически подготовленных людей было не так много, в результате идеализм и антисоциалистические выступления могли осложнить идеологическую ситуацию в стране» [207, с. 51]. Так и произошло.

Естественно, маоистские установки вызвали возражения у работников партийного и государственного аппарата, партийной интеллигенции, как явно противоречившие марксистско-ленинским принципам руководства наукой, литературой и искусством в период строительства социализма. Они справедливо считали, что осуществление курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» может привести к оживлению дискредитированной в ходе предшествующего развития Китая буржуазной идеологии, к идеологической и политической дезориентации китайского народа, к ослаблению влияния марксизма, может даже поставить под угрозу сами социалистические завоевания.

Стремясь нейтрализовать подобные настроения широких партийных масс, маоисты выдвинули тезис, согласно которому распространение буржуазных взглядов принципиально не может представлять опасности для социалистического строительства в Китае в силу того, что духовная культура в системе элементов общественной структуры играет исключительно функциональную роль. Поскольку литература и искусство не связаны непосредственно с материальным производством, заявляли они, положение в этих формах общественного сознания не может оказывать серьезного воздействия на развитие экономики. Отвечая своим критикам, Мао Цзэдун говорил: «Кое-что в определенный промежуток времени неизбежно. В прошлом, например, осуществлялся жесткий контроль над репертуаром театров, а сейчас, как только его ослабили, на поверхность тут же полезла всякая нечисть. То, чего в прошлом увидеть не могли, теперь ничто не мешает посмотреть. Однако не следует набрасываться с руганью на эту нечисть, едва она появляется на поверхности, ведь ее влияние на увеличение производства зерна и хлопка невелико, она не оказывает влияния и на финансы (курсив наш. — В. Б.)» [401].

Установки Мао Цзэдуна в период провозглашения им курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» отнюдь не свидетельствовали о его отказе от нигилистического отношения к интеллигенции. В одном из выступлений весной 1957 г. он утверждал: «Если говорить об интеллигентах, то

меньше всего знаний у них, они не умеют ни обрабатывать поля, ни делать столы и стулья. Они лишь усвоили опыт предшественников» [401].

Мао Цзэдун рассчитывал, что выступление под лозунгом борьбы против догматизма позволит ему предстать перед КПК (и международным коммунистическим движением) в качестве руководителя, творчески развивающего марксизм, вернуть своим «идеям» роль руководящей партийной идеологии и одновременно дискредитировать тех деятелей КПК, которые стояли на позициях марксизма-ленинизма и отстаивали проверенные на опыте других социалистических стран принципы партийного руководства наукой и культурой, методы и формы идеологического перевоспитания интеллигенции. Мао рассчитывал, кроме того, в ходе осуществления рассматриваемого курса спровоцировать на откровенные высказывания членов партии из числа научной и творческой интеллигенции и таким образом выявить среди них реальных и потенциальных противников его политического курса и идеологии.

Марксистско-ленинские силы КПК были против анимарксистского курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые». Вынужденные согласиться на его провозглашение и проведение, они попытались использовать его для оживления творческой атмосферы в науке и культуре. Марксисты-ленинцы стремились превратить этот курс в средство борьбы против догматизма, в метод стимулирования научных дискуссий, в форму руководства наукой, литературой и искусством, исключая административное вмешательство в деятельность ученых. На наш взгляд, именно благодаря марксистско-ленинским силам в КПК были сформулированы и провозглашены следующие принципы и установки рассматриваемого курса:

во-первых, проведение более гибкой, чем раньше, политики в отношении деятелей литературы и искусства — разрешалось расширение тематики художественных произведений, поощрялось разнообразие стилей и методов в художественном творчестве;

во-вторых, развертывание более широких, нежели прежде, научных дискуссий, предоставление их участникам возможности свободно высказать свои мнения;

в-третьих, признание целесообразности более обстоятельного, чем это было возможно раньше, ознакомления ученых, деятелей литературы и искусства с буржуазными художественными и научными концепциями как китайского, так и зарубежного происхождения.

Следует подчеркнуть, что ничего оригинального с точки зрения теории и практики марксизма в таком понимании курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» не было, ибо то, что предлагалось, было уже давно осу-

ществлено в Советском Союзе. Мы имеем в виду и свободу научных дискуссий, и большое разнообразие содержания, форм и стилей художественных произведений, и глубоко аргументированную критику буржуазной идеологии, и т. п.

Для Китая разрешение постановки пьес с изображением различных сторон личной жизни людей, конечно, было шагом вперед, ибо до 1956 г. подобная тематика была запретной; в СССР же пьесы такого содержания всегда включались в репертуар театров. Для Китая издание трудов Канта, Гегеля и других классиков философии имело, без преувеличения, революционное значение; в Советском Союзе произведения классиков философии публикуются постоянно — со времени Октябрьской революции. Для Китая разрешение проводить подлинные научные дискуссии действительно было новым словом общественной жизни, в нашей же стране такие дискуссии стали закономерным явлением уже с начала 20-х годов.

Благодаря усилиям марксистско-ленинских сил в КПК имело место определенное изменение творческой атмосферы в области культуры и общественных наук. Так, в философии наметился поворот от догматизма к постановке новых проблем, к творческим поискам, возникла тенденция выйти за пределы жестких схем и положений, диктуемых «идеями» Мао Цзэдуна¹⁸.

Однако такой поворот событий не устраивал маоистов. В конце концов им удалось навязать партии свою, анимарксистскую трактовку курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые». Инспирированное маоистскими установками «соперничество» марксистской и буржуазной идеологий на практике вылилось в борьбу реакционно настроенных представителей научной и творческой интеллигенции (преимущественно относящихся к старшему поколению) против марксистско-ленинского мировоззрения, против политики КПК в области науки и культуры. Это свидетельствовало о том, что формы и методы идеологической работы КПК, в частности идеологические кампании, оказались неэффективными (поскольку значительная, если не большая часть старой интеллигенции, по существу, осталась на тех же мировоззренческих позициях, на которых находилась до 1949 г.), т. е. фактически о бесплодности политики китайского руководства в вопросах борьбы против буржуазной идеологии в 1949—1956 гг. в результате грубого извращения маоистами ее существа и форм.

Напуганное масштабами влияния буржуазной идеологии среди деятелей науки, просвещения, литературы и искусства, обеспокоенное усиливавшимся недовольством многих членов партии, китайское руководство летом 1957 г. отказалось от курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» и возвратилось к политике подавления интеллигенции. Для того чтобы «теоретически» обосновать этот поворот, мао-

исты намеренно объединили всю интеллигенцию с буржуазией и перенесли на нее политические оценки деятельности правых буржуазных элементов¹⁹.

Со второй половины 1957 г. маоистами были введены в практику работы с интеллигенцией два новых «метода», получивших особенно широкое распространение впоследствии, в период «культурной революции»: обязательное привлечение работников науки, просвещения и культуры к физическому труду путем отправки их в деревню²⁰ и искусственное разжигание противоречий между различными возрастными группами интеллигенции²¹.

Политика подавления, сопровождавшаяся «промывкой мозгов» в духе «идей» Мао Цзэдуна и его установок по вопросам внутреннего и международного положения Китая, рождала среди интеллигенции атмосферу идеологического и политического лицемерия. «Важнейшей чертой идеологической и всей общественной жизни Китая, — пишет Л. С. Кюзаджян, — стало приспособленчество. Руководство КПК бесконечно повторяло и заставляло других повторять одни и те же лозунги и заклинания против „буржуазной идеологии, современного ревизионизма, американского империализма“, рассчитывая добиться отождествления мыслей людей с их словами, но на практике получилось обратное, — ложь и притворство становилось нормой, а назойливо повторяемые формулы оставались пустыми словами, лишенными конкретного содержания» [183, с. 191—192].

После 1957 г. господствующей тенденцией, определявшей развитие науки, снова стал догматизм. Основное занятие китайских обществоведов свелось к восхвалению, пропаганде и разъяснению постулатов маоизма, комментированию тех отдельных положений марксизма, которые в чисто утилитарных целях использовал Мао Цзэдун. Постановка новых проблем, творческие поиски, диктовавшиеся изменением характера современной эпохи, превращением социалистического сотрудничества в ведущую силу мирового развития, самим процессом строительства нового общества в Китае, началом научно-технической революции, не поощрялись, а, напротив, объявлялись ревизионизмом. Те ученые, которые в своих исследованиях пытались выйти за пределы жестких схем и положений маоистской идеологии, рано или поздно становились объектом проработочных кампаний.

Характерный для группы Мао Цзэдуна вульгарно-социологический подход к литературе и искусству приводил к забвению положений марксизма-ленинизма о специфике этих форм общественного сознания, ликвидации различий между ними и политической идеологией; в результате художественные произведения превратились в вариации теоретических статей, а их персонажи — в ходульных героев, способных только повторять

политические установки маоистов и лишенных каких-либо реальных человеческих чувств и переживаний (см., например, [102; 242]).

В начале 60-х годов усилилась обработка китайской интеллигенции в националистическом, антисоветском духе. В соответствии с установками Мао Цзэдуна и его группы о «распространении ревизионизма» в КПК и в международном коммунистическом движении в стране развернулась кампания критики зарубежной марксистской мысли, и прежде всего трудов советских обществоведов, произведений советских писателей и деятелей искусства. Одновременно пропагандировалось нигилистическое отношение к культурному наследию прошлого; в китайской печати помещались критические статьи обличительного характера о произведениях целого ряда классиков мировой культуры²².

В указанный период политика маоистов по отношению к интеллигенции, их установки в области науки и культуры встретили серьезную и широкую оппозицию как внутри КПК, так и вне ее. Подобные настроения проявились, в частности, в литературно-критической деятельности руководящих работников пекинского горкома партии Дэн То (см. [129]), У Ханя (см. [451—453]) и Ляо Моша, в выступлениях писателя Шао Цюаньлиня, в работах ученых Янь Сяньчжэня, Сунь Ефана и др.

Необходимо отметить, что несогласие с маоистской культурной политикой выражали не только марксистско-ленинские силы партии и лучшая часть интеллигенции; критические настроения охватили и националистически настроенных деятелей, для многих из которых, особенно для тех, кто был связан с кругами научной и творческой интеллигенции, становилось все более очевидным отрицательное воздействие маоистских установок на развитие науки, литературы и искусства. Разделяя основные положения мелкобуржуазной националистической доктрины группы Мао Цзэдуна, выражая принципиальное одобрение ее внешне- и внутриполитическому курсу, они вместе с тем считали необходимым внести определенные изменения в систему форм и методов руководства культурным строительством, научными исследованиями. Предлагаемые ими изменения объективно означали ревизию маоистских установок в области науки, литературы и искусства и возвращение к социалистическим принципам в культурной политике. Общие теоретические постулаты маоизма относительно закономерностей строительства нового общества они хотели «дополнить» марксистскими положениями, касающимися конкретных вопросов использования этих закономерностей в политике партии.

Подобный подход нашел выражение, в частности, в позиции одного из ведущих идеологов КПК, заместителя заведующего отделом пропаганды ЦК КПК Чжоу Яна. 20 октября 1963 г. он выступил с директивным докладом на 4-м расши-

ренном заседании Совета отделения философских и общественных наук Академии наук Китая.

Большая часть его доклада, озаглавленного «Боевые задачи работников философских и общественных наук», была посвящена критике «современного ревизионизма» (на языке маоистов данным термином обозначалось развитие марксистско-ленинской теории международным коммунистическим движением после XX съезда КПСС). Исходя из маоистских программных установок, Чжоу Ян пытался доказать, будто новые теоретические положения, выдвинутые КПСС и другими коммунистическими и рабочими партиями по вопросам мирового революционного процесса и социалистического строительства, представляют собой «измену марксизму-ленинизму». Он отрицал качественную специфику нового этапа социально-политического развития Советского Союза, обусловленную построением зрелого, развитого социализма. Повторяя зафиксированный в решениях 10-го пленума ЦК КПК (сентябрь 1962 г.) тезис Мао Цзэдуна об исторической неизбежности продолжения внутренней классовой борьбы вплоть до построения коммунизма, докладчик утверждал: «Сама жизнь показывает, что все без исключения социалистические страны, в том числе и Советский Союз, еще очень далеки от завершения исторической миссии диктатуры пролетариата, от вступления в бесклассовое коммунистическое общество. Во всех этих странах все еще существуют классы и классовая борьба, все еще существует опасность реставрации капитализма. Следовательно, во всех этих странах все еще существует борьба между двумя путями — социалистическим и капиталистическим, *вопрос „кто кого“ все еще не разрешен полностью и окончательно* (курсив наш.—В. Б.)» [297, с. 54, 55]. Положения Программы КПСС об общественном государстве и партии всего народа были объявлены им «абсурдными концепциями», якобы «упраздняющими» марксистское учение о диктатуре пролетариата. Ссылаясь на критику К. Марксом и Ф. Энгельсом буржуазного гуманизма, Чжоу Ян квалифицировал пропаганду КПСС гуманистических идеалов социализма и коммунизма как проповедь реакционных, идеалистических представлений о гуманизме современной империалистической буржуазии, «буржуазной теории человечности», являющейся, по его мнению, возрождением в новых условиях концепции «отчуждения» в ее гегелевско-фeyerбаховском понимании²³.

В докладе Чжоу Яна нашла отражение и тогдашняя антимарксистская концепция Мао Цзэдуна о превращении национально-освободительного движения в ведущую силу мирового революционного процесса в результате утраты революционности рабочим движением развитых капиталистических стран: «В прошлом рабочее движение и связанная с ним борьба в основном долго ограничивались передовыми капиталистически-

ми странами Европы и Северной Америки, ныне борьба народов против империализма во главе с США и борьба революционных марксистов-ленинцев всего мира против современного ревизионизма ведутся в более широких масштабах и приобретают поистине мировой размах. Авангарды пролетариата некоторых стран, стоявшие раньше на передовой линии борьбы, теперь находятся под тлетворным влиянием современного ревизионизма, а *пролетариат и революционные народы стран Азии, Африки и Латинской Америки*, на которые долгое время смотрели свысока, *вышли ныне в самые первые ряды борьбы* (курсив наш.—В. Б.)» [297, с. 26—27].

Останаавливаясь на мировоззренческих принципах «современного ревизионизма», Чжоу Ян приписывал ему подмену пролетарского диалектического материализма «прагматической философией империалистической буржуазии», стремление видеть в положениях марксизма-ленинизма лишь «средство приспособления к обстоятельствам», «апологию своих действий сообразно с интересами минуты» [297, с. 22]. В качестве примера подобного «прагматического» подхода он назвал трактовку в советской науке вопроса о противоречиях социалистического общества. «Не замечая» изменения характера социальных противоречий при социализме, выразившегося в исчезновении антагонизмов, и отрицая качественную специфику их разрешения, исключавшую раскол общества на враждебные классы, Чжоу Ян приписал советским философам, обсуждавшим эти новые проблемы в своих исследованиях (см. [214; 284]), отказ от закона материалистической диалектики о единстве и борьбе противоположностей, от марксистско-ленинского учения о противоречиях вообще.

Антимарксистская интерпретация актуальных проблем современного мирового развития и социалистического строительства, высказывания в духе программных установок группы Мао Цзэдуна по вопросам внутренней и внешней политики Китая составляли содержание двух первых разделов доклада Чжоу Яна²⁴. Однако, говоря в двух последних разделах о конкретных задачах, стоявших перед китайскими обществоведами в связи с критикой «современного ревизионизма», он развивал положения, во многом противоречившие общему духу доклада и представлявшие в определенной степени отход от маоистских принципов культурной политики, оценки функциональной роли интеллигенции в обществе, методов руководства научно-исследовательской работой.

Во-первых, Чжоу Ян подчеркивал необходимость серьезного изучения новых проблем современного мирового развития, связанных как с борьбой народов за революционное переустройство общества, так и с самим ходом исторического процесса. «Нам нужно,—говорил он,—изучить новые явления, новые проблемы, появившиеся в капиталистическом мире со време-

ни выхода в свет работы Ленина „Империализм, как высшая стадия капитализма“, особенно со времени окончания второй мировой войны» [297, с. 67]. Он призывал китайских ученых к активному вмешательству в общественную практику, к творческому поискам в постановке и решении теоретических проблем. Одним из главных принципов научно-исследовательской работы должно стать, по его мнению, поощрение тех ученых, «кто смело идет дальше предшественников и, исходя из марксистско-ленинской точки зрения, дает новую оценку истории, изучает исторический опыт, выдвигает новые проблемы и новые положения... *Без такого революционного новаторства никогда не достичь новых успехов в науке, не добиться ее дальнейшего развития* (курсив наш. — В. Б.)» [297, с. 73]. Сознывая, что изучение новых, неразработанных проблем («неизведанных областей») представляет собой сложный и длительный процесс, Чжоу Ян признавал право ученых на ошибочные суждения. Раскрывая свое понимание логики научного исследования, он говорил: «В области научных исследований правильному пониманию зачастую предшествует ошибочное. Только путем извлечения урока и исправления ошибок можно постепенно добиться правильного понимания. Только тот, кто не боится допустить ошибки и смело исправляет их, может внести свой вклад в великое дело преобразования мира, но, изменяя мир, он вместе с тем изменяет и самого себя. Как говорил Ленин, „не ошибается только тот, кто ничего не делает“. Ленин презирал и высмеивал тех пошляков, которые кичились „безошибочностью своего революционного бездействия“» [297, с. 77].

Таким образом, доклад Чжоу Яна носил противоречивый характер. В основном он был посвящен выдержанной в вульгарно-маоистском духе критике «современного ревизионизма», по сути дела означавшей ревизию принципов марксизма-ленинизма. Вместе с тем часть рассуждений автора объективно представляла собой выступление против идейного застоя и догматизма в самом Китае. Сделанный Чжоу Яном акцент на необходимость революционного новаторства в науке можно было интерпретировать как призыв к китайским обществоведам не ограничиваться только популяризацией и комментированием работ Мао Цзэдуна. Заявляя о праве ученых на творческий поиск в решении новых проблем, выдвигаемых общественной практикой, он тем самым объективно признавал марксистское положение о том, что развитие теории представляет собой результат коллективного творчества многих людей.

Во-вторых, Чжоу Ян призвал китайских ученых не замыкаться в рамках национального опыта, поскольку развитие революционной теории, по его мнению, возможно только на интернациональной основе. «Каждая нация, будь то передовая или отсталая, и каждая страна, будь то большая или ма-

лая — все они могут, — говорил он, — внести вклад в сокровищницу революционного опыта, революционной теории, науки и культуры. Мы должны быть скромными, учиться у них не допускать даже малейших великодержавных замашек» [297, с. 67]. Эти слова в конкретных условиях тогдашней политической ситуации объективно звучали как несогласие с тезисом маоистской пропаганды о национальной исключительности революционного опыта Китая.

В-третьих, при рассмотрении вопроса о формировании социалистической культуры Чжоу Ян уделил известное внимание культурному наследию прошлого и современной зарубежной (в том числе буржуазной) культуре.

Периоды острой классовой борьбы и бурных социальных перемен в феодальном и буржуазном обществе, говорил он, сопровождаются замечательными достижениями в области науки, литературы и искусства. В качестве примера докладчик приводил, в частности, эпоху Возрождения в Европе. Говоря о Германии, Чжоу Ян давал высокую оценку деятельности И. Канта, Г. Гегеля, Г. Лессинга и И. Гете; говоря о России — А. С. Пушкина, А. И. Герцена, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, Л. Н. Толстого; говоря о Китае — Гун Динъяня, Кан Ювэя, Тань Сытуна, Цзоу Жуна, Чжан Тайяна, Ли Дачжао, Сунь Ятсена, Лу Синя. Отстаивая необходимость конкретно-исторического анализа культурных ценностей прошлых эпох, Чжоу Ян выступал против нигилистического к ним отношения: «Уже давно отпал вопрос о том, нужно ли вступать во владение наследию прошлого, ибо только пролетариат является подлинным хранителем и наследником всех ценностей культурного наследия нашей Родины» [297, с. 70]. Он выражал согласие с принципиальным ленинским положением о том, что социалистическая культура создается не на пустом месте, а на основе усвоения и развития лучших образцов всей предшествующей мировой культуры; признавал преемственность в развитии духовной культуры; одновременно подчеркивал необходимость освоения достижений современной зарубежной культуры и науки: «Сегодня мы... должны держать в поле зрения весь мир, вбирать в себя мудрость всего человечества, обогащать новую социалистическую культуру нашей страны» [297, с. 75].

В-четвертых, Чжоу Ян отмечал большую роль интеллигенции в строительстве нового социалистического общества, выступал против ее дискредитации в глазах народных масс. В его интерпретации лозунг Мао Цзэдуна о «соединении», «слиянии» интеллигенции с рабоче-крестьянскими массами предусматривал не только участие обществоведов в физическом труде и изучение ими революционного опыта рабочих и крестьян, но и исследование ими различных сложных явлений общественной жизни, раскрытие их закономерностей, выявление и теоретическое освещение новых проблем. Докладчик не идеализиро-

вал культурный и творческий уровень рабоче-крестьянских масс, как это часто делал Мао Цзэдун: «Широкие массы рабочих и крестьян и кадровые работники не только ведут классовую борьбу и борьбу за производство материальных благ, но и в практической деятельности выдвигают различные теоретические проблемы и ищут на них ответ. В их среде нередко рождается немало оригинальных мыслей. *Но им недостает необходимых книжных знаний и теоретической подготовки* (курсив наш. — В. Б.), в то время как нашим работникам философских и общественных наук не хватает надлежащей закалки и опыта, получаемых в практической борьбе» [297, с. 82]. Поэтому Чжоу Ян выступил за равноправное сотрудничество практиков (рабочих и крестьян) и теоретиков (ученых), за *их взаимную учебу друг у друга*. Понимая, что «книжные знания» оказывают значительное влияние на формирование революционной теории и ссылаясь в связи с этим на деятельность К. Маркса, он призвал китайских обществоведов повышать свой профессиональный уровень.

В-пятых, Чжоу Ян осуждал административные методы решения научных проблем, считал недопустимым приклеивание ярлыков, справедливо полагая, что это ведет к идейному «закоснению».

Безусловно, он выражал не только свою точку зрения. За ним стояла большая группа руководящих деятелей партии, определенная часть партийной интеллигенции, принадлежавшие к умеренному крылу маоистского лагеря, ведущим лидером которого был Лю Шаоци. Конечно, будучи маоистом, Чжоу Ян не собирался выступать против основоположений маоистской доктрины, однако предложенные им установки в случае их осуществления могли (помимо его желания) привести к ослаблению идейно-политических позиций группы Мао Цзэдуна²⁵: изучение лучших образцов мировой культуры — к выводу об идейной нищете маоизма, обращение к трудам классиков марксизма-ленинизма — к выводу об антимарксистской сущности «идей» Мао Цзэдуна, свободное творческое обсуждение теоретических проблем — к выводу о том, что маоистские постулаты не соответствуют запросам общественной практики и т. д.

В период «культурной революции» политика КПК в области культуры проводилась исключительно на основе маоистских принципов, предусматривавших абсолютное отрицание какой-либо ценности культурного наследия прошлого и современной зарубежной культуры, а также нигилистическое отношение к интеллигенции. Результатом этого явился глубочайший кризис, охвативший все стороны духовной культуры китайского общества²⁶.

В последующие годы объективные потребности общественного развития, а также внешнеполитические соображения вы-

пудили маоистское руководство страны произвести определенные изменения в своей культурной политике. Эти изменения не носили принципиального характера, не касались программных установок маоизма и сводились практически к тому, что китайская интеллигенция получила возможность продолжать профессиональную деятельность. Однако творческую мысль китайских ученых продолжали сковывать жесткие рамки «идей» Мао Цзэдуна, сиюминутные политико-теоретические установки маоистского руководства.

По существу, они получили лишь право на комментирование «мудрых указаний» Мао Цзэдуна и его ближайших сподвижников. Об этом ярко свидетельствуют материалы идеологических кампаний, проводившихся в Китае в 1973—1976 гг., в частности кампания «критики Линь Бяо и Конфуция».

Начиная с 1971 г. стали появляться и книги, принадлежащие перу профессиональных ученых-обществоведов — Го Можо, Жэнь Цзюя, Ян Юнго, Фэн Юланя и др. Однако большинство из них представляло собой либо переиздание старых работ указанных авторов, либо результаты исследований, осуществленных еще до начала «культурной революции». По теоретическому уровню «научная продукция», появившаяся в 1971—1976 гг., значительно уступала работам, выходявшим в Китае в первой половине 60-х годов.

Однако данное китайским ученым разрешение вернуться к профессиональной деятельности не означало, что отрицательное отношение группы Мао Цзэдуна к интеллигенции изменилось. В первой половине 70-х годов китайские ученые продолжали подвергаться моральному террору и запугиванию, сохранялась практика противопоставления творчества «непрофессиональных теоретиков» из среды рабочих и крестьян исследованиям ученых, осуществлялась периодическая отправка деятелей науки и культуры в так называемые школы «7 мая», где наряду с физическим трудом они проходили «идеологическую обработку» в духе «идей» Мао Цзэдуна. Об обстановке обскурантизма, царившей в кругу научной интеллигенции в указанный период, свидетельствует заявление известного философа Фэн Юланя, сделанное им в «беседе» с корреспондентом Синьхуа: «Раньше я по указке Лю Шаоци пропагандировал идеалистическую философию» и «причинял вред делу пролетарской революции», лишь теперь я «преобразовал свое мировоззрение»²⁷.

В результате осуществления маоистского курса научные исследования вплоть до конца 1976 г. не получили в Китае какого-либо развития, общественные науки продолжали переживать серьезный кризис.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ НАКАНУНЕ ОБРАЗОВАНИЯ КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

20—40-е годы нынешнего столетия характеризуются в Китае ожесточенной борьбой буржуазной, феодальной и марксистской мысли. Целый ряд социально-исторических и культурно-идеологических факторов — национально-освободительная борьба китайского народа против агрессии японского империализма, политическая и военная конфронтация между гоминьданом и КПК, сохранение феодальных отношений в экономике страны, огромное влияние традиционной культуры и идеологии, возрастание в КПК роли мелкобуржуазной, националистической группы Мао Цзэдуна и т. д. — все это придавало ей сложный и противоречивый характер.

В области философии идейная борьба велась в основном вокруг вопросов полного национального освобождения Китая и ликвидации его социально-экономической отсталости, вследствие чего философские доктрины имели прямой выход в политическую практику, теоретически обосновывали программы социального переустройства Китая, выдвигавшиеся политическими организациями различных классов и слоев общества.

БУРЖУАЗНАЯ И ФЕОДАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Исходя из идеологической ориентации, среди философов, стоявших на позициях буржуазного и феодального мировоззрения, можно выделить три основные группы. К первой принадлежали последователи новейших течений зарубежной буржуазной философии, прежде всего прагматизма и позитивизма; ко второй — пропагандировавшие идеи синтеза западной (буржуазной) философии и китайской традиционной идеологии, главным образом конфуцианства; к третьей — те, кто, выступая под лозунгом сохранения и развития непреходящих ценностей самобытной китайской культуры, отвергал идею «обновления» китайской философии с помощью новейших зарубежных учений. Наиболее крупными фигурами среди них

являлись: в первой группе — Ху Ши, во второй — Фэн Юлань и Хэ Линь, в третьей — Лян Шумин¹.

Ху Ши (1891—1962 гг.)² пользовался большим влиянием в кругах буржуазной интеллигенции, среди студенчества. Он снискал популярность резкой критикой различных сторон традиционной духовной культуры, конфуцианских норм и представлений, политических институтов старого общества, пропагандой идей американского прагматизма, восхвалением западного (преимущественно американского) образа жизни, призывом к заимствованию культурных, научных и технических достижений Запада.

В отличие от тех идеологов буржуазии, которые, признавая техническую и научную отсталость Китая, в то же время подчеркивали его духовное превосходство над Западом, Ху Ши отвергал всю систему традиционных общественных представлений и культурных ценностей. «Не боясь быть нескромным, — писал он, — я порицаю нашу восточную (т. е. китайскую. — В. Б.) цивилизацию и страстно восхваляю современную западную цивилизацию. Люди часто говорят, что восточная цивилизация — это духовная цивилизация, а западная цивилизация — это материальная или материалистическая цивилизация. Это — клевета, сфабрикованная чрезмерно хвастливыми людьми для того, чтобы скрыть наш позорный облик... Восточные люди в прошлые эпохи также создавали материальные ценности и построили цивилизацию, в какой-то степени служившую улучшению благосостояния. Но их ленивые внуки в последующие эпохи шли по линии наименьшего сопротивления, не осмеливались использовать руки и мозг для борьбы с материальным (т. е. с природой. — В. Б.), и, более того, выдумали философию ленивых — „не использовать человека для изменения природы“. В результате [они] вскоре были побеждены материальным... В неурожайный год [они] лишь покидали бесплодные земли; при эпидемиях лишь закрывали двери и ждали смерти; когда заболевали, лишь давали обет духам...

В настоящее время некоторые безрассудные люди пытаются раздуть у вас самодовольство, все время требуют от вас верить в то, что старая китайская культура выше [культуры] любого другого государства, старая китайская мораль лучше [морали] любого государства. Есть еще некоторые, не выезжавшие за пределы страны невежды, которые изо всех сил кричат нам: „Идите на Восток! Идите на Восток! Эти западные штуки неосуществимы“. Я говорю вам: „Не дайте себя обмануть... Мы должны верить самим себе... Не только в материальных ценностях и в политической системе, но и в морали, в знаниях, в литературе, в искусстве, в здоровье [мы] уступаем другим“» (цит. по [340, с. 130—131]).

Хотя критика Ху Ши наиболее реакционных сторон обще-

ственной жизни Китая велась с либерально-реформаторских позиций, она имела определенное положительное значение, поскольку объективно способствовала дискредитации феодальных культурных стандартов и моральных ценностей, господствовавших в сознании китайцев многие столетия³.

Вместе с тем критика социальной и культурной отсталости Китая сочеталась у него с нигилистическим отношением к национальной культуре вообще. Ху Ши выступал за полное «озападнивание» Китая. Естественно, что это играло отрицательную роль в условиях политической и экономической зависимости страны от империалистических держав, мешало воспитанию в китайском народе чувств патриотизма и национального достоинства.

Ху Ши отвергал противопоставление западной и восточной цивилизаций как цивилизаций материальной и духовной, поскольку, по его мнению, специфически материальных и духовных цивилизаций просто не существует. Принципиальное различие между Западом и Востоком он видел в том, что первый представлял собой цивилизацию прогресса, а второй — цивилизацию отсталости. Рассказывая в одной из статей о своей поездке в Харбин, где в иностранном селтльменте использовались машины и трамваи, а в китайской части города — только рикши, Ху Ши в заключение писал: «Мое великое открытие заключается в том, что *граница между восточной и западной цивилизациями представляет собой лишь границу между цивилизацией рикши и цивилизацией автомобилей* (курсив наш. — В. Б.)» [500, ч. 1, с. 51—52].

Причины превращения восточной цивилизации в цивилизацию отсталости Ху Ши усматривал в особенностях восточного образа жизни, в специфике восточного склада мышления: «Самая великая особенность восточной цивилизации — это удовлетворенность [своей судьбой]. Самая великая особенность современной цивилизации Запада — это неудовлетворенность [своей судьбой]. Удовлетворенные восточные люди довольны своей примитивной жизнью и потому не стремятся к повышению материального благосостояния... не думают подчинять себе природу. Они довольны своей судьбой... и в результате материальная среда связывает и контролирует их, [они] не могут выйти за ее пределы, не в состоянии применить [свой] разум... для преобразования среды и улучшения современной цивилизации. *Это цивилизация ленивой отсталой нации, это — подлинно материалистическая цивилизация...* Западные люди совсем не такие. Для них священна неудовлетворенность, которая в материальной области породила сегодня цивилизацию стали, цивилизацию машин, цивилизацию электричества, а в умственной области — мир науки... Подобное всестороннее использование ума и мудрости человека для поисков истины в целях освобождения его души, подчинения элементов природы

и применения их... для того, чтобы тем самым добиться величайшего счастья для подавляющего большинства человечества... это настоящая *рационалистическая*, но отнюдь не *материалистическая цивилизация* (курсив наш. — В. Б.)» [500, ч. 1, с. 20—21].

Интерпретация, которую давал Ху Ши понятию «материализм» (в его обыденном понимании), отличалась от той, которой придерживались сторонники концепции о духовном превосходстве Востока над Западом. Сводя материализм к удовлетворению материальных, чисто физиологических потребностей человека, они рассматривали его как главную особенность западной цивилизации. В заслугу восточной цивилизации они ставили ее «идеализм» — упор на нравственное самосовершенствование личности, на уважение ценностей традиционной духовной культуры. По их мнению, такой подход отсутствовал в «материалистической» западной цивилизации. В противоположность им Ху Ши видел различие между людьми Востока и Запада в том, что первые являются материалистами, а вторые — рационалистами. В его интерпретации материализм — лишь «удовлетворенность своей судьбой», т. е. такой образ жизни, когда все помыслы людей сосредоточены только на удовлетворении непосредственных, ближайших материальных потребностей и нужд. В противоположность материализму рационализм, в его трактовке, представляет собой «неудовлетворенность своей судьбой» — когда люди размышляют над перспективами развития общества, думают не только о настоящем, но и о будущем, стремятся использовать силы природы в интересах человечества. Согласно Ху Ши, «материалистический» образ жизни ведет к «лености ума и духа», а «рационалистический», напротив, освобождает творческие способности человека, стимулирует развитие науки.

Объясняя пороки восточной и достоинства западной цивилизации особенностями свойственной им духовной жизни, Ху Ши, естественно, был весьма далек от правильного понимания причин социально-экономической, культурно-политической и научно-технической отсталости стран Востока. Развитие общества он связывал не с изменениями в системе и структуре материального общественного производства, а со спецификой образа жизни и стереотипов мышления, характерных для западной и восточной цивилизаций и проявившихся в «неудовлетворенности» или «удовлетворенности» «своей судьбой». В концепции общественно-исторического процесса Ху Ши нет места классам и классовой борьбе; борьба, которую мы наблюдаем в обществе, утверждал он, либо борьба людей с природой, либо борьба за преодоление таких человеческих качеств, которые оказывают отрицательное воздействие на взаимоотношения людей с природой.

Общественный прогресс Ху Ши истолковывал как духовное

или интеллектуальное развитие на основе совершенствования человеческой личности. В китайском обществе, писал он, человек находится в плену традиционных норм и представлений, что тормозит прогресс общества в целом. Поэтому Ху Ши настойчиво пропагандировал лозунг свободы личности, интерпретируя ее в духе универсального гуманизма и абсолютной свободы духа норвежского писателя Г. Ибсена. Лозунг «свободы личности» имел у Ху Ши двойное содержание. С одной стороны, это был призыв к решительному отказу от духовных ценностей феодального общества, конфуцианских культурных стандартов и моральных запретов, подавляющих личность, препятствовавших свободному развитию способностей человека, что, несомненно, имело большое положительное значение в условиях тогдашнего Китая. С другой стороны, это была проповедь буржуазного индивидуализма: пробуждение личности включало в себя раскрытие и совершенствование имманентно присущих человеку лучших свойств природы и творческих способностей, но не связывалось с борьбой за сознательные революционные преобразования общества и обеспечение свободы личности другим индивидам. В основе действий каждого человека, утверждал Ху Ши, лежит здоровый индивидуализм, смысл которого лучше всего был, по его мнению, передан следующими словами Ибсена: «По временам всемирная история представляется мне грандиозным кораблекрушением — спасайся кто может» [135а, с. 696]. Поскольку же люди руководствуются принципами «здорового индивидуализма», социальные изменения возможны только на основе пробуждения личности отдельных индивидов. «Борьба за свободу каждого из вас, — писал Ху Ши, — есть борьба за свободу государства. Борьба за свободу каждого из вас есть борьба за человеческие качества государства... [ибо] государство не создается массами рабов» (цит. по [340, с. 10]). Образно говоря, Ху Ши ставит телегу впереди лошади. Он считал, что борьбу за ликвидацию традиционных общественных институтов, культурных стандартов и норм морали следует начинать с пробуждения личности, в то время как опыт истории свидетельствует, что свобода личности даже в ее буржуазном понимании немыслима без разрушения старой, т. е. феодальной, общественно-экономической структуры.

Взгляд на духовный, интеллектуальный прогресс как на главное условие ликвидации отсталости китайского общества связан у Ху Ши с ненаучным пониманием сущности социальной структуры современного ему Китая, характера взаимоотношений последнего с империалистическими державами, природы самого империализма, сущности и тенденций необходимых социально-экономических преобразований, форм и методов их осуществления.

Основными «врагами» Китая он считал бедность, болезни,

невежество, коррупцию, беспорядки. «Среди этих пяти главных врагов, — писал Ху Ши, — нет капитализма, так как у нас еще нет оснований говорить о нем. Нет среди них и буржуазии, так как [в условиях, когда] у нас в лучшем случае есть несколько маленьких богачей, откуда может взяться буржуазия? Феодальные силы также не включены [в наш перечень], ибо феодальный строй погиб уже давно, две тысячи лет назад. Империализма [в нем] также нет, потому что он не может ущемлять государство, которое не испытывает воздействия пяти дьяволов. Почему империализм не мог ущемить Америку или Японию? Почему он питает пристрастие и внимание к нашему государству? Разве не потому, что мы подвергаемся разрушительному воздействию со стороны этих пяти великих дьяволов и не способны к сопротивлению?» [501, с. 442]. Социальные пороки китайского общества, обусловленные господством феодальных и буржуазных общественных отношений, политическим и экономическим гнетом империализма, Ху Ши, таким образом, объявляет решающими первопричинами его отсталости, другими словами, выдает следствие за причину. Виновниками отсталости Китая становятся абстрактно трактуемые бедность, болезни, невежество, коррупция, беспорядки, которые отрываются от породившей их социальной почвы и выводятся непосредственно из свойств национального характера. В представлении Ху Ши, главные враги китайского народа — не феодализм (которого уже давно нет), не капитализм (который не получил развития) и не империализм (который имеет возможность оказывать влияние на китайское общество лишь вследствие слабости последнего), а сами китайцы, поскольку они «довольны своей судьбой». Он сознательно умалчивает о существовании острых социальных конфликтов в китайском обществе, о том, что подавляющее большинство китайцев никогда не было «довольно своей судьбой», о чем свидетельствовали сотни крестьянских восстаний в истории Китая, а в XX в. — Синьхайская революция, движение «4 мая» и т. п.

За рассуждениями Ху Ши о «главных врагах Китая» скрывалось стремление обосновать развитие страны по пути капитализма при широком использовании научно-технической и культурно-идеологической помощи западных стран, прежде всего США. Поэтому он выступал против социально-политической программы КПК и одновременно подвергал критике платформу Сунь Ятсена, изложенную в учении о «трех народных принципах». Отстаивая необходимость социально-экономических преобразований в Китае, Ху Ши полагал, что их нельзя осуществить посредством революции. По его мнению, революции являются источником нравственного упадка и политической нестабильности общества: «Я предпочитаю получить прозвище „контрреволюционер“, но не буду пропагандировать

эти всевозможные революции. Они могут привести лишь к растрате сил, пробуждению авантюристических, жестоких, дурных наклонностей, нарушению спокойствия в обществе и государстве, росту семян взаимной вражды и взаимного уничтожения; в то же время они позволяют нашим истинным врагам стать свободными как птицы и еще более жестокими; а государство, которое мы намереваемся создать, чем дальше, тем больше будет отдаляться от нас» [501, с. 452].

В противоположность марксистам Ху Ши пропагандировал идею медленных, постепенных («капля за каплей») реформ, причем преобразование социальных отношений мыслилось им на основе интеллектуального и морального обновления личности. «Подлинная революция, могущая сокрушить пять наших главных врагов, — утверждал он, — может идти лишь по одному пути — познания наших врагов, понимания наших вопросов, концентрации талантов и способностей всего государства, всестороннего использования знаний и методов мировой науки, преобразования шаг за шагом своего самосознания и под его воздействием сосредоточения всех усилий на *непрерывных, капля за каплей, реформах* (курсив наш. — В. Б.)» [501, с. 452].

Мировоззрение Ху Ши, по его свидетельству, формировалось под влиянием двух философских концепций — агностицизма Гексли и прагматизма Дьюи: «Гексли научил меня сомнению, научил меня не принимать на веру всего, не имеющего всесторонних доказательств... Дьюи научил меня мыслить, научил меня всегда думать о современных проблемах; научил меня рассматривать все учения и идеи как гипотезы, нуждающиеся в подтверждении, научил меня всегда размышлять над результатами мышления. Благодаря этим двум ученым я разобрался в сущности и роли научного метода» (цит. по [340, с. 7]).

Однако, как известно, у Гексли за агностицизмом, по существу, скрывался материализм, поскольку английский естествоиспытатель использовал его для отрицания божественного характера происхождения растительного и животного мира. У Ху Ши же формула агностицизма имела иное мировоззренческое содержание. Он считал, что нельзя принимать на веру «неподтвержденные полностью» теоретические положения, политические доктрины, моральные предписания, однако критерием их «подтвержденности» или «неподтвержденности» у него, по существу, выступало субъективное мнение человека, его индивидуальная общественная практика, политические и идеологические пристрастия. Сам он призывал не принимать на веру не только постулаты конфуцианских догматов, но и положения марксизма. Выражая сомнение в объективной значимости результатов общественно-исторической практики людей, получаемых ими в ходе классовой борьбы и социальных революций, Ху Ши неизбежно приходил к отрицанию мировоззрен-

ческой функции марксистского учения. Он утверждал, что жизнь якобы «не подтверждает» теорию диалектики, ибо развитие природы и общества совершается не посредством революционных изменений, а эволюционным путем, открытым Дарвином⁴.

Влияние прагматизма Дьюи на взгляды Ху Ши в наибольшей степени сказалось на понимании им проблемы истины. Ху Ши был не согласен с догматами религии: истина, утверждал он, «не дарована человеку Небом и не наличествует у него с момента рождения» [499, ч. 2, с. 101]. Однако в то же время он отрицал объективный характер истины, рассматривал ее как «орудие», используемое человеком в процессе достижения определенной цели: «Некое представление, приносившее успех в прошлом, именно поэтому объявлялось жившими тогда людьми „истиной“». [Однако] в один прекрасный день появляются другие факты, которым прежнее представление не соответствует. Оно уже перестает быть „истиной“, и мы должны искать другую истину, чтобы заменить ее» [499, ч. 2, с. 100]. Истинным, говорил Ху Ши, является все то, что может дать удовлетворяющий нас результат, т. е. истинность он отождествляет с полезностью, которая выступает у него критерием истины. Как и в случае с агностицизмом, Ху Ши использовал свою (прагматистскую) трактовку проблемы истины для критики и конфуцианства, и марксизма.

Фэн Юлань (род. в 1895 г.)⁵ — самый видный профессиональный китайский философ XX в. — в отличие от Ху Ши, который часто ограничивался простым изложением взглядов зарубежных философов, создал оригинальное учение — новое неоконфуцианство (*синь лисюэ*), представлявшее собой попытку синтеза идей китайской и западной философии, главным образом сунского конфуцианства и позитивизма.

С точки зрения Фэн Юланя, подлинная метафизическая философия избирает объектом исследования самые абстрактные, наивысшие принципы, не связанные с повседневной жизнью людей в обществе. Философия, писал он, имеет дело с истиной, а не с физической реальностью. Поэтому она не в состоянии увеличить наши позитивные знания, наши представления об окружающем человека внешнем мире. Серьезная метафизическая традиция, проявлявшаяся в стремлении выйти за пределы мира реальных вещей и явлений, составляла, по мнению Фэн Юланя, достоинство китайской философии. В его представлении, именно в недостаточной метафизичности и чрезмерной утилитарности состоит слабость западной философии⁶.

Главное предназначение философии, считал Фэн Юлань, состоит в моральном возвышении субъекта, в нравственном облагораживании разума, что достигается совершенствованием личности. Люди, писал он, могут совершать одни и те же по-

ступки, но последние будут иметь для них неодинаковую ценность в силу их пребывания в различных сферах жизни.

Таких сфер Фэн Юлань насчитывал четыре: естественная (или младенческая), утилитарная, моральная и трансцендентная. Находясь в естественной сфере, человек еще не осознает своих поступков, они определяются инстинктом или общественными обычаями. Подобно ребенку или дикарю, он не задумывается над смыслом своих действий либо не придает им большого значения. Находясь в утилитарной сфере, человек руководствуется выгодой. Он отдает себе полный отчет в своих поступках и совершает их в собственных интересах. Но это не значит, согласно Фэн Юланю, что в подобном случае человек обязательно аморален. Хотя каждый находящийся в указанной сфере рассматривает свой поступок с точки зрения индивидуальной полезности, его действия могут быть выгодны и другим. Тот, кто осознает себя членом общества и действует в его интересах, находится в моральной сфере, поскольку все, что он делает, имеет этическое значение. Когда человек осознает все, что находится вокруг него, как единое целое, как универсум, а себя не только членом общества, но и гражданином универсума, он начинает подчинять свои действия интересам последнего. В этом случае человек находится в трансцендентной сфере⁷.

Высшее достижение человека, находящегося в трансцендентной сфере жизни, — отождествление самого себя с универсумом, благодаря чему личность выходит за границы индивидуального интеллекта.

Естественная и утилитарная сферы жизни, писал Фэн Юлань, даны человеку от рождения, имманентно присущи его природе; моральная и трансцендентная сферы созданы «духом» человека. Индивид должен стать таким, чтобы соответствовать их требованиям. В соответствии с китайской традицией функция философии состоит в том, чтобы оказать человеку содействие в достижении двух высших сфер жизни. «Чтобы находиться в моральной сфере жизни, — объяснял Фэн Юлань, — необходимо быть... морально совершенным человеком; чтобы находиться в трансцендентной сфере, необходимо быть... мудрецом. Философия учит тому, как стать мудрецом» [594, с. 339].

В представлении Фэн Юланя, мудрец отнюдь не святой, в действиях которого реализуются предначертания сверхъестественных сил; его превосходство над всеми остальными людьми заключается не в способности совершать чудеса, а в «глубоком понимании» истинного смысла бытия человека. Мудрец «совершает деяния в состоянии просвещенности, в то время как другие — в состоянии невежества» [594, с. 340]. Благодаря этому китайский мудрец является связующим звеном между реальным и потусторонним мирами, а китайская философия — одновременно и «мирской и немирской» философи-

ей», заключал Фэн Юлань. В этом, по его мнению, состоит еще одно достоинство китайской философии, ибо, хотя по мере прогресса науки «религия с ее догмами и суевериями» уступает ей дорогу, философия будущего будет одновременно и «мирской и немирской» [594, с. 340].

Фэн Юлань считал, что конфуцианство, а именно его он прежде всего имел в виду, говоря о китайской философии, представляет собой светское учение. Моральные предписания, регулировавшие межличностные отношения, освящались ссылками на авторитет Неба и поэтому приобретали характер вечных универсальных истин; выполнение их объявлялось главным смыслом бытия индивида, его основным социальным долгом. В конфуцианстве связь человека с Небом выражалась главным образом через моральные постулаты и нравственные нормы; объяснение (с помощью Неба) происхождения природы и человека, сущности природных процессов отступало в конфуцианстве на второй план, что освобождало его от тех суеверий, которыми было полно христианство. Основное содержание конфуцианства составляли моральные поучения⁸. Именно данный момент, по мнению Фэн Юланя, делал китайскую философию мирской и немирской и составлял ее достоинство. Из этого он делал вывод, что будущая всемирная философия немыслима без синтеза западной (практической) и восточной, китайской (моральной) философии.

Но Фэн Юлань выступал не только за синтез самого духа философий Запада и Востока, выражавшегося в их ценностной ориентации; одновременно он предлагал соединить характерные для них методологические принципы научного исследования. Он считал, что в истории всемирной философии всегда существовало два метода познания — позитивный и негативный. «Сущность позитивного метода, — объяснял Фэн Юлань, — состоит в том, чтобы говорить об объекте метафизики, который является предметом ее исследования; сущность негативного метода состоит в том, чтобы не говорить об этом» [594, с. 340]. Позитивный метод всегда господствовал в западной философии, поскольку она опиралась на доказательства и анализ, а негативный метод — в китайской философии, поскольку поиски истины всегда были связаны в ней с интуицией⁹. По мнению Фэн Юланя, хотя И. Кант и ряд других философов пытались применить негативный метод для познания окружающего человека мира, он не получил в европейской философии широкого распространения¹⁰.

Оба метода познания, говорит Фэн Юлань, не вступают между собой в противоречие, а, напротив, взаимно дополняют друг друга, поэтому их соединение позволит устранить «недостатки» китайской и западной философий. В этом он видел одно из условий создания универсальной философии будущего: «Совершенная метафизическая система должна начинать-

ся с позитивного метода и заканчиваться негативным. Если она не заканчивается негативным методом, она терпит неудачу в достижении конечной, высшей точки философии. Однако если она не начинается с позитивного метода, в ней отсутствует ясное понимание, что является существенным для философии... В истории китайской философии позитивный метод никогда не был полностью развит, на практике он часто отбрасывался. Поэтому в китайской философии отсутствует ясное понимание, вследствие чего для нее характерна простота. Отсутствие ясного понимания делает ее простоту совершенно наивной. Такая простота достойна похвалы, но ее наивность должна быть преодолена путем достижения ясного понимания. Ясное понимание — не конец философии, но [тем не менее] необходимый момент, в котором нуждается каждый философ, и именно то, в чем нуждаются китайские философы. В то же время в истории западной философии не видно полного развития негативного метода. Соединение этих двух методов создаст философию будущего» [594, с. 342].

Таким образом, Фэн Юлань представлял всю историю китайской философии как историю агностицизма (именно к этому сводилась ее трактовка негативного метода), а западной философии — как историю рационализма. Подобная трактовка развития всемирной философии страдает явным антисторизмом, ибо линия агностицизма прослеживается равно как в китайской, так и в западной философии, а идеи рационализма играли большую роль на всех этапах развития философии в Китае вплоть до новейшего времени — начиная с Сюнь-цзы и Мо-цзы и кончая Тань Сытуном и Сунь Ятсеном.

В 30—40-е годы широкую известность приобрела теория синтеза китайской и западной культур, пропагандировавшаяся Хэ Линем¹¹. В основе ее лежало стремление соединить конфуцианство с достижением Запада в области философии, религии, науки и искусства. Главную роль в процессе создания новой культуры китайского общества Хэ Линь отводил конфуцианству. Он отрицательно относился к характерному для китайской науки XX в. взгляду на конфуцианство как на чисто моральную философию, поскольку подобный подход превращал его в банальное и ограниченное учение. Рассматривая конфуцианство не только как философию и эτικο-политическую доктрину, но и как религию и искусство, он считал, что данное учение носит универсальный характер, имеет отношение ко всем сферам общественной жизни. За длительный исторический период своего существования, писал Хэ Линь, оно смогло создать вечные и непреходящие ценности, выражающие истинный дух китайского народа, его национальные и социальные интересы.

Сводя всю культуру старого китайского общества к конфуцианству, Хэ Линь утверждал, что преемственность в разви-

тии культуры и идеологии Китая должна означать восприятие и развитие конфуцианских традиций, представлений и идеалов. По его мнению, хотя конфуцианство является самым древним философским учением, оно благодаря содержащимся в нем ценностям не утратило значения в социальной жизни Китая и не сможет утратить его в будущем. Конфуцианство он называл самой новой идеологией среди всех новейших учений и считал, что «новое развитие конфуцианской идеологии позволит нам добиться слияния современного и древнего, единства новейшего и древнейшего» [512, с. 1]. В возрождении и развитии конфуцианства Хэ Линь видел главное условие разрешения всех национальных и социальных проблем китайского общества: «Современная эпоха в Китае — это эпоха национального возрождения... Национальное возрождение, по существу, должно быть возрождением национальной культуры, *возрождением конфуцианской культуры* (курсив наш. — В. Б.). Если у конфуцианской идеологии не будет новой перспективы, нового развития, китайская нация и ее национальная культура также не смогут иметь новой перспективы, нового развития» [512, с. 2].

Хэ Линь считал, что в Китае уже начался процесс возрождения конфуцианской идеологии и ее развития на новой основе — не только в области политики и социальных отношений, но и в повседневной, будничной жизни общества. Часто, писал он, люди участвуют в этом процессе неосознанно; многие из формальных противников конфуцианства в действительности являются его последователями, поэтому их критика данного учения на практике способствует его развитию. По мнению Хэ Линя, развернувшееся в 20-х годах движение за новую культуру только внешне было направлено против конфуцианства, по сути же дела, освободив это учение от «ограниченности», указанное движение привело к раскрытию его истинного духа и вклада в китайскую культуру. Проникавшая в 20-е годы в Китай западная культура, считал Хэ Линь, не смогла заменить собой конфуцианства, напротив, она способствовала его новому развитию. Произошло то же самое, писал он, что имело место в период средневековья, когда индийский буддизм не смог поколебать позиций конфуцианства, которое в то же время использовало некоторые положения буддизма для обогащения своих представлений о мире и о процессе его познания человеком. Таким образом, согласно Хэ Линю, создание новой китайской культуры возможно только на основе национальных духовных ценностей, любая идеологическая система зарубежного происхождения не в состоянии занять в китайском обществе место конфуцианства, воплощающего эти ценности, поскольку она является продуктом иной культурно-исторической среды.

Вместе с тем Хэ Линь утверждал, что возрождение конфу-

цианства немыслимо без усвоения лучших достижений духовной культуры Запада, к которым он относил греческую и классическую немецкую философию¹², христианскую мораль, произведения искусства: «Во-первых, необходимо с помощью западной философии развить учение конфуцианцев... В случае соединения философии Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля с китайской философией Конфуция, Мэн-цзы, братьев Чэн (Чэн И и Чэн Хао — философов XII в. — В. Б.), Чжу Си, Лу (Лу Цзююаня — мыслителя XII в. — В. Б.) и Вана (Ван Янмина — философа XV—XVI вв. — В. Б.) станет возможным создание и развитие новой философии, проникнутой национальным духом, и преодоление нового кризиса национальной культуры. Таков путь, по которому должно идти развитие новой конфуцианской идеологии... Во-вторых, необходимо воспринять лучшее в христианстве, чтобы обогатить конфуцианское учение о ритуале, которое наполнено религиозными обрядами и религиозным духом и в основе которого в конечном счете лежит мораль... Религия несет с собой искреннюю веру и непреклонность, дух братства и милосердия, служения человечеству. Религии присущи сокровенность и беспредельность, дух свободы от современности. Христианство практически является основой западной цивилизации, по своей сути оно глубоко и всеобъемлюще. Я осмеливаюсь заявить, что, если китайцы не смогут воспринять дух христианства (отбросив его отрицательные моменты), не будет обеспечено появление новой влиятельной конфуцианской идеологии. В-третьих, необходимо разобраться в западном искусстве, с тем чтобы развить конфуцианскую поэтику» [512, с. 5]. Чтобы придать конфуцианству форму научной доктрины, сделать его «более научным», Хэ Линь предлагал использовать достижения Запада в области естествознания¹³.

Усвоение достижений мировой духовной культуры, подчеркивал Хэ Линь, не может носить характера механического заимствования. Философские категории, культурные стандарты, нормы религиозной морали, характерные для Запада, должны, по его мнению, подвергнуться соответствующей интерпретации, с тем чтобы прийти в соответствие с духом конфуцианских ценностей и традиций. Если в процессе данной интерпретации не удастся «китаизировать», «конфуцианизировать» западную культуру, то Китай потеряет национальную духовную самобытность и в культурном отношении превратится в колонию. Таким образом, согласно Хэ Линю, конфуцианство призвано было стать сущностью новой китайской культуры, а культура Запада — ее формой.

Теория синтеза китайской и западной культур, отстаивавшаяся Хэ Линем, отражала настроения той части китайской буржуазии, которая выступала за проведение определенных социальных, экономических и политических реформ, необходи-

мых для обеспечения широкого развития в стране капиталистических отношений. Представители указанного слоя китайских предпринимателей понимали, что добиться превращения Китая в современное государство невозможно без использования социально-политических, научно-технических и культурно-идеологических достижений капиталистического Запада. Однако в то же время китайская национальная буржуазия опасалась, что использование этих достижений без соответствующей идеологической и культурной интерпретации приведет лишь к усилению иностранного политического и экономического влияния, укреплению позиций компрадорско-бюрократических кругов, вследствие чего предлагаемые ею реформы в области социальных, экономических и политических отношений не будут осуществлены и она не сможет занять руководящего положения в государстве. Руководствуясь, с одной стороны, узкоклассовыми интересами, а с другой — чувством патриотизма (естественно, в буржуазном толковании этого понятия), она рассчитывала с помощью конфуцианства поставить усвоение достижений материальной и духовной мировой культуры под свой идеологический и политический контроль.

Выступая за сохранение национальной культурной самобытности, против полной европеизации духовной жизни китайского общества, Хэ Линь подчеркивал, что конфуцианство, будучи религией и этико-политическим учением, содержит такие ценности, которые могут стать основой не только нравственного, культурного, но и национального возрождения Китая.

Хэ Линь вообще отводил религии большое место в жизни общества, усматривая ее функциональную роль в руководстве и контроле над политикой. Возражая китайским ученым, утверждавшим, что религия утратила ту роль, то значение, которое она имела в средние века, он, ссылаясь на историю христианства, стремился доказать, будто прогресс науки и культуры неизбежно влечет за собой и прогресс религии, становящейся более современной, приобретающей вид «просвещенного» учения. Именно это, писал Хэ Линь, имел в виду Гегель, когда говорил о том, что «эпоха Просвещения требует религии [Просвещения]» [512, с. 76]. Конфуцианство, так же как и христианство, восприимчиво к новым веяниям, утверждал Хэ Линь, и поэтому задача состоит в его модернизации с помощью достижений современной науки и культуры.

Однако, модернизируя конфуцианство, не следует, по мнению Хэ Линя, затрагивать его вечных истин и непреходящих ценностей, изменениям должны подвергаться лишь форма их выражения и принципы реализации. Необходимо, писал он, «под дырявой крышей и за разрушенной стеной старого учения о ритуале отыскать не подвергнувшуюся разрушению вечную основу и на ней заново создать нормы и критерии для новой человеческой жизни и нового общества» [512, с. 23]. Свой при-

звив создавать мораль современного китайского общества на основе конфуцианской этики Хэ Линь обосновывал тезисом о внеисторическом характере конфуцианства, который он аргументировал рассуждениями о том, что принципы последнего («человеколюбие», «выполнение ритуала», «долг» и т. д.) выражают истинный смысл бытия человека, раскрывают его подлинную природную сущность¹⁴.

Заявляя, что конфуцианская идеология «обладает особой эффективностью в плане руководства человеческой жизнью, обогащения духовной жизни и развития моральных ценностей» [512, с. 4], Хэ Линь рассматривал ее этические принципы не только как средство морального совершенствования личности, но и в качестве инструмента социальной политики правительств. Его идеалом являлся «демократизм конфуцианского типа», конкретным проявлением которого в современную эпоху он считал политику Ф. Рузвельта. Он называл его «великим», ибо, по мнению Хэ Линя, «все, кто обладает способностью к образованию и нравственным воспитанием, являются конфуцианцами» [512, с. 7]¹⁵.

Политические симпатии Хэ Линя носили четкий классовый характер. Предметом его поклонения являлась буржуазная демократия, капиталистическое общество: «Посмотрим на осуществление демократической политики сегодня в Англии и США — конкуренция на выборах, дебаты в парламенте, выдвижение и снятие политических деятелей, во всех случаях существует порядок. Миллионы людей сосредоточены в больших городах, но средства сообщения у них также хорошо налажены. Рабочие и крестьяне в большинстве своем могут наслаждаться музыкой и оперой, отдыхать в парках, посещать музеи и выставки, каждую неделю либо ходят в храм и слушают проповеди, либо уезжают за город и сливаются с природой; в свободное от работы время радостно пьют и танцуют, их жизнь нельзя не назвать красивой и полной поэзии» [512, с. 8]. Социальная позиция Хэ Линя обуславливала его упрощенные, противоречивые и, в сущности, неверные представления о марксизме и коммунистическом движении. С одной стороны, он приписывал марксизму отрицание роли идеологических факторов в общественном развитии, утверждая, что для этого учения единственной детерминантой социально-исторического процесса является материальное, т. е. производство материальных благ; с другой стороны, он объявлял коммунизм новым христианством на том основании, что между методами, формами работы и организационной структурой христианской церкви и коммунистической партии якобы существует много общего. Если согласиться, продолжал Хэ Линь, с утверждением коммунистов о том, что христианство (религия) является опиумом для народа, то это тем более относится к марксизму.

По философским воззрениям Хэ Линь представлял собой эпигона западной буржуазной философии — классической немецкой философии, прагматизма и махизма¹⁶. Он признавал существование априорных категорий разума, с помощью которых происходит «организация и упорядочение» природных и социальных процессов. К данным категориям он относил прежде всего критерии моральных оценок и культурных стандартов. При этом саму культуру Хэ Линь рассматривал не как результат общественно-исторической практики человечества, а как «непосредственный продукт деятельности самосознания духа» и поэтому считал, что она предшествует данным опыта.

Идеалистическая сущность мировоззрения Хэ Линя проявлялась также в его концепции веры, которая, согласно его воззрениям, противоположна суеверию и представляет собой разновидность знания. Однако, писал он, между ней и научным знанием существуют принципиальные отличия. Во-первых, формирование веры почти не связано с использованием приемов научного исследования (индукция, дедукция, анализ и синтез); содержащееся в вере знание лишь в небольшой степени является результатом теоретико-познавательного процесса; вера рождается из «движения чувств», ее источник — непосредственный жизненный опыт отдельных индивидов, та конкретная ситуация, в которой они находятся. Поэтому в вере неизбежно присутствует элемент воображения и фантазии. Во-вторых, другим «высоким» источником веры является «интуиция гения». Интерпретируя интуицию вообще как таинственное озарение, вдохновение разума, Хэ Линь утверждал, что только с ее помощью можно познать сущность мира и истинный смысл человеческой жизни. Причину огромного влияния великих религиозных и политических деятелей на массы он усматривал в том, что они обладают верой, основанной на интуиции. Таким образом, в основе концепции Хэ Линя лежит традиционно-религиозное понимание веры.

Вместе с тем, следуя за теоретиками прагматизма (в частности, за Джемсом, на которого он постоянно ссылаясь), Хэ Линь пытался примирить веру и знание. Истинно, утверждал он, то, в чем люди уверены и что практически выгодно. «Если мы будем верить в то, — заявлял он, — что китайский народ одержит победу в антияпонской войне и сможет осуществить реконструкцию страны» [512, с. 152—153], то это суждение будет истинным. Спекулируя на самой острой национальной проблеме Китая 30—40-х годов, Хэ Линь стремился придать своим представлениям об истине аксиоматический характер. Действительно, кто в Китае будет возражать против соединения истины с верой, если подобный подход связывается с верой в победу китайского народа над японскими агрессорами. Однако за нарочито патриотическими сентенциями у Хэ Линя

скрывался субъективный идеализм. Если вера прогрессивной китайской общественности в неизбежную победу Китая в анти-японской войне основывалась на историческом опыте освободительных движений и революционной борьбы, а также на учете реального соотношения сил в мире, то Хэ Линь решающим фактором победы китайского народа объявлял саму веру. По существу, он отождествлял реальность явления с верой в его реальность. Кроме того, сама истина утрачивает у Хэ Линя объективный характер, ею становится любая идея, если она соответствует стремлениям людей и представляет для них утилитарную ценность. Если следовать за Хэ Линем, то придется признать истинным любое представление, в том числе и веру японских милитаристов в победу над Китаем. Очевидно, что его концепция веры давала широкие возможности для мифотворчества, оправдания социальной демагогии и политического произвола.

По мнению Хэ Линя, существует три разновидности веры: религиозная (или нравственная), традиционная и практическая.

Рассматривая религиозную и нравственную веру как одно и то же на том основании, что основу религии составляет мораль, он постоянно подчеркивал ее внеисторический и внесоциальный характер, утверждая, будто вся система нравственных представлений отдельных индивидов и народа в целом в любом обществе и в любую эпоху формируется под ее влиянием. Религиозную веру Хэ Линь объявлял верой самого высшего порядка, поскольку она «основывается на двух великих принципах — глубокой любви к человечеству и глубокой любви к мудрости, — которых не могут поколебать наука и материализм» [512, с. 154]. Религиозную веру, согласно его воззрениям, способны обрести лишь «избранные» — великие религиозные и политические деятели, поэты, философы и ученые.

Под традиционной верой Хэ Линь понимал систему устойчивых, передающихся из поколения в поколение норм поведения, стереотипов мышления, культурных стандартов и моральных запретов, характерных для данной национальной общности. Это — «вера в традиции... квинт-эссенция обычаев и привычек общества» [512, с. 154]. Ценностный характер традиционной веры Хэ Линь усматривал в ее полезности: хотя иногда веру используют для борьбы с прогрессом и для подавления личности, именно она является основой социальной стабильности, национального единства и духовной общности всех членов общества. «Поэтому, — писал он, — день разрушения традиционной веры какой-либо нации или государства является в то же время днем разрушения этой нации или государства» [512, с. 155]. Традиционную веру человек приобретает уже в детстве, поэтому ему очень трудно освободиться от связанных с ней представлений и привычек. В доказательство данного

тезиса Хэ Линь ссылался на примеры борьбы против конфуцианства в период движения «4 мая» и борьбы коммунистов против христианства (?!). В первом случае, утверждал он, формы и методы борьбы были от начала и до конца чисто китайскими, выражали собой национальные особенности китайцев и очень мало соответствовали «подлинному западному духу»; во втором случае — формы работы коммунистов в массах, методы пропаганды марксизма, по его мнению, были, по существу, христианскими.

В общей форме тезис Хэ Линя об огромном влиянии традиционных представлений, обычаев и привычек на общественную жизнь не может вызывать возражений. Однако этого нельзя сказать о тех примерах, которыми он оперировал. Приписывая коммунистам несвойственный им образ поведения и мышления (ставя, например, знак равенства между религиозным фанатизмом и готовностью коммунистов к самопожертвованию), Хэ Линь пытался тем самым дискредитировать марксистское учение.

К практической вере Хэ Линь относил те представления и привычки людей, которыми они руководствуются в повседневной жизни, профессиональной деятельности, военном деле, при решении конкретных политических вопросов (например, вера в то, что поездка на машине или полет на самолете безопасны, убеждение в том, что помещение денег в банк — надежное предприятие и т. п.). Практическую веру он рассматривал как веру низшего порядка, ибо в основе «великих» принципов политики и военного дела лежит не она, а религиозная и традиционная веры.

Таким образом, Хэ Линь, так же как и Фэн Юлань, использовал понятия западноевропейской буржуазной философии для модернизации конфуцианства, для придания ему наукообразного вида.

В 40-е годы продолжает пропагандировать свои реакционные социально-политические представления Лян Шумин (род. в 1893 г.)¹⁷, мировоззрение которого сформировалось под влиянием буддизма, субъективно-идеалистической школы Лу Сяншаня — Ван Янмина и бергсонизма.

Определяющим фактором общественно-исторического процесса Лян Шумин считал духовную культуру¹⁸. В статье, опубликованной в 1943 г. в газете «Дагун бао», он утверждал, что выход из всех политических проблем следует искать в области культуры. Главными вопросами для Китая Лян Шумин объявлял не политические и экономические проблемы, а вопросы культуры, решать которые он призывал, опираясь на духовные культурные ценности (под которыми подразумевались традиционные обычаи и представления).

Для Лян Шумина, так же как и для Фэн Юланя и Хэ Линя, характерна апология феодальной китайской культуры.

Однако в отличие от названных философов он сочетал преклонение перед ней с восхвалением восточной цивилизации вообще, и индийской в частности. Выделяя три типа культуры: индийский, китайский и западный (европейский)¹⁹, Лян Шумин отводил первому самое высокое место в системе мировых культурных ценностей, утверждая, что в будущем все человечество должно неизбежно воспринять индийскую культуру. Вместе с тем он неоднократно подчеркивал превосходство китайской культуры над западной, усматривая таковое в том, что для китайской цивилизации истинный смысл человеческого бытия всегда якобы заключался в духовном совершенстве индивида, нравственном облагораживании разума, развитии национального духа. В Китае и Индии, писал Лян Шумин, высшая сфера деятельности человека (культура) господствует над низшей (экономикой), в то время как на Западе имеет место обратное. Идеализм, присущий, по его мнению, восточным народам, он противопоставлял грубому утилитаризму, интересу лишь к благам материальной жизни, характерным якобы для западной цивилизации²⁰, и на этом основании заявлял, что между Китаем и Европой (в том числе и Россией) нет ничего общего. Это звучит совершенно в духе высказываний Р. Киплинга с одной принципиальной разницей — последний подчеркивал духовное превосходство Запада, а Лян Шумин выступал как апологет традиционной восточной цивилизации, как глашатай идей китаецентризма и востокоцентризма. Он призывал всех китайцев вернуться к Востоку, к национальным духовным традициям. В их возрождении Лян Шумин усматривал главное условие ликвидации отставания Китая от других стран в области экономики, решения актуальных политических и социальных проблем²¹. Он решительно выступал против «европеизации» Китая, против заимствования любого иностранного опыта — будь то английский, немецкий или советский²².

Националистические предрассудки и классовые позиции обуславливали отрицательное отношение Лян Шумина ко всем культурным ценностям Запада. Для представителя феодальных кругов все классы европейского общества, как пролетариат, так и буржуазия, представлялись глубоко чуждой, враждебной силой. Он не мог не сознавать, что широкая «европеизация» Китая размоет уже пошатнувшиеся устои идейного и политического господства его класса. Однако открыто заявить об этом Лян Шумин по вполне понятным причинам не мог. Поэтому он маскировал узкоклассовые интересы под общенациональные, выдавая «феодалный национализм» за выражение национального самосознания китайского народа. Культура Запада, писал он, является культурой государств, проводящих колониальную политику, поэтому с ее помощью нельзя решить проблему национального возрождения; напротив, ее использование будет способствовать духовному, а следовательно

но, и политическому угнетению. Лян Шумин ссылался в данной связи на политический опыт выдающихся деятелей национально-освободительного движения: «Ганди... будучи студентом, отбрасывал свою религию... В дальнейшем же он последовательно развивал дух древних индийцев для подъема движения против господства англичан, угнетавших [Индию]... Для меня то, что проповедует Ганди, имеет особое значение, поскольку и я шел по такому же [пути]. Вначале я придерживался банального „прагматизма“, очень близкого западным идеям... но в конце концов повернул в сторону китайской конфуцианской идеологии... Моя идеологическая эволюция состояла в следующем — сперва отказ от старого китайского, а затем его восприятие» (цит. по [514, с. 18]). Лян Шумин утверждал, что рано или поздно подобную эволюцию должны проделать все китайские общественные деятели, независимо от их мировоззренческих позиций, в том числе и марксисты, ибо, как заявлял он, новые идеологические веяния, принесенные с Запада, глубоко чужды китайскому национальному духу.

Игра на антиколониализме носила у Лян Шумина сугубо спекулятивный характер. Выражение китайского национального духа он видел в наиболее консервативном надстроечном элементе старого общества — в конфуцианстве, обаявшемся им воплощением лучших традиций духовной культуры китайского народа. Имея учение Конфуция, писал Лян Шумин, китайцы не нуждаются в религии, ибо зачем, «находясь под солнцем, иметь еще лампу». Содержащиеся в конфуцианстве великие истины о смысле человеческой жизни, продолжал он, оказывая в течение многих столетий огромное воздействие на сознание миллионов китайцев, способствовали формированию их национального самосознания. Поэтому возрождение Китая как великой державы, по мнению Лян Шумина, немыслимо без «полного восстановления» в правах конфуцианской идеологии.

Апология традиционной культуры, конфуцианства неизбежно приводила Лян Шумина к идеализации системы общественных отношений и структуры политической власти, характерных для средневекового Китая. В его описании китайский феодализм предстает как общество справедливости и социальной гармонии: император выступает здесь как отец своих подданных, отношения между правительством и народом аналогичны отношениям между родителями и детьми, государство играет роль верховного, беспристрастного арбитра в спорах, возникающих между его гражданами. Лян Шумин утверждал, что в средневековом Китае не было классов, между всеми членами общества существовало тесное сотрудничество. Он объяснял все это характером социальной ориентации системы политических отношений китайского феодализма. Конфуцианство, являвшееся официальной доктриной феодального государства, всегда рассматривало семью (в рамках которой, согласно это-

му учению, в наибольшей степени проявляется связь интересов отдельных индивидов с интересами коллектива) как основу общественной структуры. Поэтому в средневековом Китае, полагал Лян Шумин, семья всегда выступала как главный объект государственной политики, конечная цель которой состояла в сохранении и укреплении внутри семьи духа «свободного равноправия». В результате, заключал он, прогресс общества и развитие личности всегда представляли собой взаимосвязанный процесс.

В сущности, Лян Шумин рисовал искаженную картину общественно-исторического процесса развития Китая. Он отрицал и существование в истории страны жесточайшей феодальной эксплуатации, хотя об этом свидетельствовали сотни крестьянских восстаний, и использование всей системы общественных отношений, в том числе и семьи, для духовного подавления личности, хотя это нашло отражение в китайской литературе, и сам факт отсталости Китая в социальной, политической и культурной областях, хотя об этом красноречиво говорила современная ему действительность.

Востокоцентристская ориентация мировоззрения Лян Шумина неизбежно предопределяла не только признание им феодализма наилучшим типом общественной структуры, но и его резко критическое отношение к обеим «западным» социально-экономическим системам. У него можно встретить ряд верных и точных суждений о капитализме: «В настоящее время в технической области, в сфере естественных наук уже достигнут серьезный прогресс, значительны успехи в деле покорения природы; однако возникли проблемы в отношениях между людьми, вследствие чего вопросы экономики стали предметом социальных наук. Например, в Америке активно развивается производство, техника шагнула далеко вперед. Однако наряду с этим там все еще много голодных людей...²³. Поэтому очевидно, что в настоящее время [решение] экономических проблем зависит не от [успехов] естественных наук, а от [изменений] в социальных отношениях»²⁴ (цит. по [514, с. 31]. Правильно подметив одну из характерных особенностей капитализма — противоречие между высоким уровнем развития производительных сил и низким уровнем жизни трудящихся масс, Лян Шумин, однако, его причину усматривал в сфере политических отношений — в сосредоточении власти в руках узкой группы лиц и в господствующей на Западе системе моральных ценностей, прежде всего в буржуазном индивидуализме, ориентирующем членов общества на удовлетворение своих эгоистических интересов. Критика Лян Шумином капитализма обесценивается не только тем, что антигуманизм последнего он выводит из надстроечных явлений; главный ее порок состоит в том, что она ведется с позиций феодальной идеологии под лозунгом защиты реакционных общественных ценностей.

Интересно отметить, что критика капитализма сочеталась у Лян Шумина с отрицанием необходимости антиимпериалистической борьбы. Это свидетельствует о том, что главного врага он видел в коммунизме. Лян Шумин утверждал, что для социализма, так же как и для капитализма, характерен режим авторитарной власти. При этом особую неприязнь вызывал у него «коммунистический коллективизм», который он интерпретировал как подавление личности, как подчинение интересов отдельного индивида ложно понятым интересам общества, от имени которого выступает небольшая группа руководителей.

Настаивая на том, что капитализм и социализм противоречат истинной природе человека, Лян Шумин отрицал необходимость каких-либо структурных преобразований в китайском обществе: «Политические и экономические вопросы Китая — это проблемы создания и укрепления нового порядка, а не свержения старых сил. Разговоры о том, что демократическая революция направлена против милитаристов, а социальная революция — против имеющих деньги и земли, ошибочны и смешны. Поистине, коренной вопрос Китая — это не вопрос о том, против кого вести революцию» (цит. по [514, с. 40]). «Новый порядок», к «созданию» и «укреплению» которого призывал Лян Шумин, представлял собой, в сущности, социально-экономический строй, насаждаемый в Китае гоминьданом. Политике последнего, отражавшей интересы блока бюрократического капитала и феодальных сил, Лян Шумин оказывал решительную поддержку, провозглашая, что она отвечает национальному духу китайского народа.

Вместе с тем, отражая настроения феодальных кругов, Лян Шумин выступал за определенную переориентацию социально-экономической политики гоминьдана. Он считал неприемлемым для Китая «путь промышленной революции», избранный вначале Японией, а затем Россией, поскольку для этого, по его мнению, не было соответствующих политических и материальных предпосылок (в частности, машин). Политика государства, считал Лян Шумин, должна быть ориентирована главным образом на решение аграрных проблем, поскольку для развития производительных сил сельского хозяйства в Китае есть все условия — земля и люди.

«Сельское хозяйство — основа экономики», «деревня — опора государства» — вот, в сущности, принципиальные установки социально-экономической программы Лян Шумина. Его теория сельского строительства сводилась к следующему: во-первых, необходимо восстановить «систему сотрудничества» всех социальных слоев, характерную для средневековой китайской деревни; во-вторых, руководящая роль в обществе должна принадлежать интеллигенции, поскольку именно от нее — посредника между правительством и народом, хранительницы традиционных духовных ценностей, «головой и глаз

сельских жителей» — зависит политическая и социальная стабильность.

По мнению Э. Я. Баталова, «философия Лян Шумина была выражением мировоззрения реакционной консервативной части китайской буржуазии, которая была кровными узами связана с феодально-помещичьим классом и в силу этих связей стремилась к сохранению китайской феодальной культуры, феодальной морали, а развитие капиталистических отношений пыталась направить по так называемому „китайскому пути“» [66, с. 112]. Нам представляется, что, определяя мировоззрение Лян Шумина, следует иначе расставить акценты. Он выражал скорее интересы тех феодальных кругов, которые были тесно связаны с наиболее реакционной частью китайской буржуазии, т. е. с компрадорско-бюрократическим капиталом. Поэтому он соглашался «разрешить» только такое развитие капитализма, которое не привело бы к ликвидации в Китае феодальных производственных отношений.

ДВИЖЕНИЕ ЗА «НОВУЮ ЖИЗНЬ» ЧЭНЬ ЛИФУ И ЧАН КАЙШИ

Доктрины Ху Ши, Фэн Юланя, Хэ Линя и Лян Шумина пользовались поддержкой гоминьдановских властей. Эти ученые получали премии, вели преподавательскую работу в высших учебных заведениях, их книги издавались большими тиражами.

Однако сфера их влияния ограничивалась лишь кругами интеллигенции, студенчества, торгово-промышленных слоев, сельских шэньши. В значительной степени это объяснялось элитарным характером пропагандировавшихся ими доктрин. Гоминьдан же в борьбе против КПК и марксизма-ленинизма нуждался в «массовой» идеологии, обосновывавшей его режим и доступной самым широким слоям населения и прежде всего крестьянству.

Для осуществления этой цели в начале 1934 г. гоминьдановские власти развернули движение «за новую жизнь». Чан Кайши провозгласил, что оно призвано установить в Китае «справедливый общественный строй». Основой социальной программы движения было объявлено «сельское строительство», которое, обещал Чан Кайши, приведет к осуществлению идеалов социальной справедливости — *датун*, в частности к обеспечению всех сельских жителей пищей, одеждой, жилищем, работой [520, с. 135—137]. Подобная «забота» об интересах крестьян объяснялась стремлением гоминьдановской верхушки превратить деревню в одну из основных опор своей социально-политической системы. Подлинная же суть пропагандировавшейся гоминьдановцами программы становилась ясной из

заявлений Чан Кайши, согласно которым жизнь в сельской общине должна была строиться на основе системы круговой поруки (*баоцзя*) под контролем гоминьдановской администрации.

Чан Кайши демагогически утверждал, что движение «за новую жизнь» сделает Китай самостоятельным и независимым. Чтобы добиться этого, призывал лидер гоминьдана, необходимо возродить национальную культуру, «развить присущий Китаю национальный дух», «возродить и развить китайскую мораль». Главными нравственными качествами китайцев, писал он, являются «преданность» и «сыновняя почтительность», которые в новых условиях следует интерпретировать как «преданность государству» и «почтительность к нации». В основу нравственного воспитания, призывал Чан Кайши, должны быть положены принципы — «думать об общественном и забывать о личном, думать о государстве и забывать о семье» [520, с. 133]. Демагогическая сущность этой этической программы, учитывая антинародный характер политики нанкинского правительства, сомнений не вызывает.

Идеологической основой движения «за новую жизнь» объявлялось конфуцианство. Возрождение и распространение конфуцианских добродетелей — «исполнения ритуала», «справедливости», «скромности» и «стыдливости» — вот что, по мысли организаторов данного движения, должно было спасти китайское общество от «упадка» и «всевозможных ересей». В мае 1934 г. был официально восстановлен культ Конфуция.

Наряду с осуществлением движения «за новую жизнь», которое в конечном счете преследовало социально-политические цели, предпринимались и попытки создать официальную «национальную» идеологию. К написанию трудов на идеологические и философские темы обращаются высшие руководители гоминьдана — вначале Чэнь Лифу, а затем и сам Чан Кайши²⁵. Несмотря на то что между «философией жизни» первого и «философией действия» второго существовали значительные отличия в вопросах иерархии и решения философских проблем, в сущности, они имели одну и ту же теоретическую основу — этико-политическую доктрину конфуцианства. Правда, и Чэнь Лифу, и Чан Кайши пытались в известной степени модернизировать эту доктрину, привести ее в соответствие с духом времени, однако вносимые ими изменения касались лишь второстепенных моментов. Основные принципы конфуцианской этики признавались ими неизменными.

Чэнь Лифу требовал от каждого члена общества неукоснительного соблюдения принципов конфуцианской морали, что позволит упорядочить семейные отношения, «управлять государством и установить мир на земле». В полном соответствии с канонами конфуцианской этики он объявлял «сыновнюю почтительность» первой моральной заповедью каждого китайца,

основой его нравственности и социального бытия. Суть его построений сводилась к положению «почтительный сын будет покорно служить обществу» [566, с. 3], политическая целенаправленность которого очевидна: понимая под «обществом» установленный гоминьданом режим, Чэнь Лифу с помощью апологии конфуцианского принципа «сыновней почтительности» стремился воспитать в рядовых китайцах дух смирения и покорности.

Он возрождал конфуцианские представления о *чэн*²⁶, которое у него означало имманентно присущее каждому индивиду нравственное совершенство. Его актуализация, писал Чэнь Лифу, зависит от соотношения двух элементов в природе человека — «для себя» и «для других». В случае преобладания первого человек склонен к совершению «злых», «недобрых» поступков, в случае преобладания второго — действия его будут «содержать добро». Естественно, что под «добрыми» поступками понималось следование принципам конфуцианской морали. «Творение добра» и выявление нравственного совершенства человека, согласно Чэнь Лифу, в конечном счете зависит от преодоления «зловредных» влияний, «очищения сердца» от «греховных» воздействий чуждой (читай — коммунистической) морали и идеологии²⁷.

Свое учение Чэнь Лифу назвал «философией жизни», поскольку он признавал существование целесообразно действующих жизненных факторов в виде «элементов», управляющих миром. Эти элементы непознаваемы, нематериальны, обладают разумом и чувствами. В сущности, они выступают в роли ссого творческого начала, идентичного богу. Собственно говоря, именно так и рассматривал их Чэнь Лифу: «Элемент — это бессмертный, всемогущий, разумный владыка мира, который у европейцев называется „богом“, а у нас — творцом вещей» [566, с. 18].

«Философия жизни» Чэнь Лифу представляла собой своеобразную китайскую форму неовитализма. Следует заметить, что под известным влиянием этого идеалистического учения находился и Сунь Ятсен. Именно он выдвинул идею о существовании особого «жизненного элемента», лежащего в основе всех живых организмов. Он писал: «Согласно последним исследованиям ученых, человек, животные и растения состоят из простейших живых элементов. Эти элементы большинство ученых называют „клеткой“, я же специально ввожу для них термин „биоэлемент“, поскольку в них заложено начало всего живого. Он представляет собой нечто совершенное, тонкое, таинственное и чудесное, нечто непостижимое. По данным современной науки, биоэлемент, как кусочек материи, обладает чувством и сознанием, он может действовать, двигаться и мыслить, наделен волей и стремлениями (курсив наш. — В. Б.).

Наше тело совершенно и непостижимо благодаря биоэле-

ментам; разум, чувства человека порождены ими; удивительное, недоступное уму разнообразие животного и растительного мира обусловлено им. Биоэлементы формируют человека и все живое, подобно тому как человек строит дома, средства передвижения, города, мосты. Птица, парящая в воздухе, — это самолет, созданный биоэлементами; рыба, плавающая в воде, — это подводная лодка, созданная биоэлементами» [274, с. 170—171].

Главная ошибка Сунь Ятсена состояла в том, что он наделял «биоэлемент» (или «жизненный элемент») сознанием. Как пишет Н. Г. Сенин, «поэтому и само человеческое мышление Сунь Ятсен рассматривал как простое развитие свойств „жизненного элемента“, видя в нем только количественное отличие от простейших психических процессов, присущих всем живым существам» [251, с. 139].

Следует подчеркнуть, что идея «биоэлементов» не получила у Сунь Ятсена дальнейшего развития, она была высказана им лишь вскользь в работе «Духовное строительство (Учение Сунь Вэня)». Можно предположить, что он не придавал ей серьезного значения. Однако это не помешало Чэнь Лифу, прикрываясь приведенным выше высказыванием Сунь Ятсена, создать свое идеалистическое учение. Он утверждал, что все существующее в природе состоит из материи и духа, которые порождаются неким творческим (божественным) началом — «элементом». Разнообразие предметов и явлений природного мира объясняется различными пропорциями в сочетании материи и духа в каждом из них. Животное, согласно Чэнь Лифу, обладает 60—90% духа и 40—10% материи; растение — 40—60% духа и 60—40% материи; руда — 10—40% духа и 90—60% материи; больше всего духа — 90% содержалось в человеке. Подобная антинаучная трактовка проблем происхождения и развития жизни, структуры живых и неживых организмов была объявлена в гоминьдановском Китае «новым словом» в развитии теоретического знания.

Если Чэнь Лифу выступал в роли «ученого», занимающегося прежде всего философскими проблемами естествознания, космологией и онтологией, то Чан Кайши претендовал на роль философа, решающего социальные проблемы.

Для него была характерна апология ортодоксальных китайских моральных представлений. Он пытался представить нормы феодальной морали, регламентировавшие отношения между различными социальными, профессиональными и возрастными группами, внутрисемейные и межличностные связи как образец для современного китайского общества (см. [520, с. 66—67]). Только этические принципы конфуцианства — восемь «моральных заповедей» (преданность, сыновняя почтительность, гуманность, любовь, верность, соблюдение долга, дружелюбие, спокойствие) и четыре «основы существования

государства» (справедливость, соблюдение ритуала, скромность, стыдливость), — утверждал Чан Кайши, могут сцеменировать китайскую нацию в единое целое.

Все его рассуждения о «моральных качествах китайской нации» носили националистический характер. Этико-политическое учение китайцев он объявлял лучшим в мире: «Присущая Китаю философия жизни, созданная Конфуцием, развитая Мэн-цзы и прокомментированная ханьскими конфуцианцами, превратилась в совершенную систему, превосходящую любую философию в мире и недостижимую для нее» [520, с. 69]; благодаря этой системе, утверждал Чан Кайши, Китай смог занять надлежащее место в мире и смог просуществовать в течение длительного периода времени [520, с. 9, 62—63].

Согласно его уверениям, Китай за всю свою историю якобы никогда не вел агрессивных войн вследствие «присущих китайцам» «превосходных» моральных качеств. Что же касается территорий, населенных национальными меньшинствами, то их вхождение в состав китайского государства он объяснял результатом процесса культурной ассимиляции. Сто лет назад, писал Чан, в составе Китая «не было ни одного района, который не был бы необходим для существования китайской нации, не было также ни одного района, который не был бы пропитан китайской культурой» [520, с. 5]. Конечно, подобные утверждения расходились с фактами исторического прошлого Китая. Многие китайские императоры вели агрессивные войны с целью расширения Поднебесной (см., например, [150]).

Для Чан Кайши характерна также апология традиционных социальных институтов Китая — в частности, кровнородственной общины, системы баоцзя, а также кланово-патриархальных отношений вообще. В его описании деревенская община представляла как основная политическая и хозяйственная единица китайского социума на протяжении многих веков. Вся ее деятельность была организована на основе принципов самоуправления. Поэтому, хотя во главе страны стоял монарх, все общество пронизывал «дух народной основы, народного правления» [520, с. 136]. В общине, согласно Чан Кайши, царил дух взаимопомощи и взаимной ответственности: для оказания помощи пострадавшим существовали общественные поля; на случай засухи имелись запасы в амбарах; при совершении преступления к ответственности привлекались все члены семьи виновного и т. д., т. е. весь уклад жизни в китайской деревенской общине свидетельствовал о воплощении в жизнь идеалов Конфуция и Мэн-цзы (см. [520], с. 61—63) ²⁸.

Однако, продолжал Чан Кайши, после заключения неравноправных договоров с западными державами начался процесс разрушения деревенской общины. Иностранцы принесли с собой разнообразные пороки, что привело к значительным из-

менениям в китайском обществе: «Дух самоуправления был утрачен, его заменили эгоизм и своекорыстие; исчезла мораль взаимопомощи, ее заменили борьба и преследования, были ликвидированы все общественные службы, не у кого стало спрашивать об общественных обязанностях» [520, с. 62]; под влиянием порочных нравов селтльментов были уничтожены такие характерные для китайцев обычаи, как уважение к труду, скромность, хлопчатобумажная одежда и овощная пища, домашнее производство, основывающееся на ткачестве женщин и земледельческом труде мужчин (см. [520, с. 66]).

Обращение Чан Кайши к традиционным социальным институтам, так же как и к конфуцианской морали, было попыткой найти в историческом прошлом Китая такие духовные ценности, которые могли бы послужить барьером на пути распространения прогрессивных идейных и политических веяний. Идеализация деревенской общины и связанных с ней норм морали, стереотипов мышления и культурных стандартов прошлого преследовала определенные классовые цели. Будучи выразителем интересов бюрократического капитала, Чан Кайши не мог не сознавать необходимости и неизбежности модернизации (*сяндайхуа*) китайского общества. Однако он сводил ее прежде всего к возрождению норм и принципов традиционной морали и традиционного образа жизни. Конечно, апология патриархальщины была нацелена на расширение социальной базы гоминьдановского режима, ибо импонировала всем консервативным, националистическим элементам китайского общества. Чан Кайши поддерживал идею промышленного развития Китая, естественно, при «содействии» империалистических держав, не возражал он и против заимствования зарубежного научно-технического опыта, однако основой основ своей политики считал сохранение в Китае традиционных, т. е. наиболее отсталых, косных форм общественного производства, организации быта.

Краеугольным камнем гоминьдановской «национальной идеологии» объявлялись «три народных принципа» Сунь Ятсена. Однако Чан Кайши и его последователи извращали их содержание, спекулировали на слабостях и ошибках суньятсизма.

Принцип «национализма» сводился ими лишь к вопросу об отмене неравноправных договоров, соответственно вынужденный отказ от них держав был объявлен выполнением этого принципа (см. [520, с. 123]). Чан Кайши оставлял в стороне проблему ликвидации экономического, а следовательно и политического, влияния Запада в Китае.

Следует отметить, что трактовка принципа «национализма» окрашена у Чан Кайши в националистические, а иногда и в шовинистические тона. Причины отсталости Китая он искал лишь вовне — в империалистической политике держав. Внут-

ренной и внешней политики цинского двора он касался лишь вскользь, а о системе феодальных отношений, препятствовавших развитию производительных сил страны, не упоминал вообще²⁹.

Националистические нотки звучат и в рассуждениях Чан Кайши по территориальным вопросам. Будучи вынужденным признать факт отказа Советского Союза от каких-либо особых прав в Китае, он вместе с тем утверждал, что в отношениях между этими двумя странами сохранились еще нерешенные вопросы, имея прежде всего в виду проблему границ (см. [520, с. 121—122]). Чан Кайши рассматривал территорию МНР как китайскую, называя ее «нашей Внешней Монголией» [520, с. 50]. Борьбу монгольского народа за создание собственной государственности он объяснял происками японцев [520, с. 29]. Весьма симптоматично и его заявление о «трагедии утраты» ряда территорий, среди которых он называл Вьетнам, Бирму и Корею [520, с. 29].

Рассматривая содержание принципа «народовластия», Чан Кайши вслед за Сунь Ятсеном объявлял необходимым существование системы пяти властей и трех периодов правления³⁰. Центральное место в движении китайского общества к «подлинному народовластию» он отводил периоду «политической опеки», поскольку ссылки на этот момент учения Сунь Ятсена служили «теоретическим» обоснованием для установления в стране режима военно-фашистской диктатуры и подавления революционной борьбы китайского народа под руководством КПК. Об этом свидетельствует, в частности, его интерпретация главного структурного элемента общества в период «политической опеки» — уездного самоуправления — в духе традиционной китайской системы круговой поруки — баоцзя.

Аналогичной цели служили и высказывания Чан Кайши относительно «свободы» человеческой деятельности. На первый взгляд, они звучат вполне разумно. Чан Кайши осуждал такие «свободные» поступки, которые наносят ущерб другим людям, всему обществу в целом (в рассматриваемом им случае — национальному и социальному единству Китая в борьбе против японской агрессии). «Свобода человеческой деятельности», постулировал он, не может быть безграничной: «В отношениях между государством и индивидом, как во время войны, так и после нее, не может быть определяющей индивидуальная свобода, подобная рассыпающемуся песку» [520, с. 183]; она должна ограничиваться законами, иначе воцарятся распушенность и анархия.

Однако в этих высказываниях Чан Кайши скрыт определенный политический подтекст. Говоря о «свободной деятельности», противоречащей интересам общества, он имел в виду борьбу коммунистов; рассуждая об ограничении свободы рамками законов, под последними подразумевал законоположе-

ния, установленные нанкинским правительством; наконец, провозглашая необходимость «управления, опирающегося на законы», совершенно оставлял в стороне вопрос о том, в чьей компетенции находится выработка и принятие законов. Тем самым обнаруживался явно спекулятивный характер его утверждений о том, что политическая власть в обществе должна принадлежать всем гражданам, а не какому-либо одному классу (см. [520, с. 124]).

Говоря о принципе «народного благоденствия», Чан Кайши не выдвигал каких-либо предложений относительно преобразований социально-экономических отношений в китайском обществе. Одновременно он решительно выступал против социалистической системы хозяйства.

Чан Кайши утверждал, что национальная реконструкция (т. е. превращение Китая в общество гоминьдановского образца) предполагает осуществление преобразований в пяти областях: психологической, моральной, социальной, политической и экономической. Чтобы добиться успеха в социально-экономических преобразованиях, писал он, необходимо «изменить прежнюю негативную и пассивную психологию граждан и повысить их моральную ответственность по отношению к государству и нации», из чего следовало, что «строительство в психологической и моральной областях имеет приоритет перед всеми остальными» [520, с. 129]. Работа в этих двух областях должна иметь целью «воспитание нового человека», что в терминологии Чан Кайши означало насаждение (либо просто сохранение) в массовом сознании моральных постулатов конфуцианства.

Таким образом, помимо достаточно ясной политической направленности в социальной философии Чан Кайши четко проступает субъективно-социологический подход к анализу общественно-исторических процессов. Субъективный фактор — изменение морали, идеологии, наличие людей, обладающих определенными моральными качествами, — выступает у него решающей силой общественных преобразований. Следует заметить, что Чан Кайши склонялся к идеализму и в вопросе о природе человеческих знаний. «Источник знаний, — писал он, — заключен в самом человеке, а не вовне» [520, с. 162]. Для приобретения «истинного знания», поучал Чан, не следует использовать ни «национальный опыт», ни «зарубежную науку и технику», необходимо лишь обращение к внутреннему миру человека, к его нравственному совершенству (чэн). Благодаря раскрытию своей изначальной, нравственной «натуры», продолжал он, человек сможет включиться в социальную деятельность, принять активное участие в осуществлении намеченных обществом целей.

Свое название — «философия действия» — доктрина Чан Кайши получила в силу того, что в ней много говорилось о

необходимости активных, решительных действий по осуществлению социально-политической платформы гоминьдана. В данной связи в книге «Судьбы Китая» Чан Кайши подробно останавливался на содержании суньятсеновского тезиса «познание трудно, действие легко». Как известно, выдвигая это положение, Сунь Ятсен предполагал направить усилия членов гоминьдана на изучение «трех народных принципов». Он считал, что реализация их на практике окажется более легким делом, нежели трудный процесс усвоения. Конечно, подобный подход к вопросу об единстве теории и практики в процессе революционного преобразования общества выглядит довольно наивным. Однако необходимо иметь в виду, что речь шла о познании и практическом воплощении в жизнь принципов революционно-демократической идеологии. В конкретных условиях Китая первой четверти XX в. предлагавшийся Сунь Ятсеном подход мог сыграть определенную положительную роль. Иной смысл приобретало указанное суньятсеновское положение, когда оно использовалось для протаскивания реакционных, националистических идей Чан Кайши. Весь пафос его (и Чэнь Лифу) рассуждений был направлен на то, чтобы представить свою идеологию как сугубо «национальную». Одновременно они всячески стремились опровергнуть марксистское учение, представить его изначально чуждым китайскому народу, противоречащим национальным интересам Китая.

По словам Чан Кайши, либерализм и коммунизм, получившие после движения «4 мая» распространение в Китае, «с объективной точки зрения принципиально расходятся с нашей национальной психологией и чувствами, а с субъективной точки зрения не имеют под собой каких-либо оснований». Их концепции, продолжал он, и доктрины не отвечают интересам государства и народа, а приверженцы этих учений «отбрасывают присущую Китаю культурную самобытность», «забывают о своей принадлежности к китайской нации» [520, с. 72, 73].

Когда Чан Кайши говорил о либерализме, он имел в виду сторонников системы парламентской демократии. Хотя многие из либералов, например Ху Ши, были решительными противниками феодальных институтов и системы ценностей, все же отношения Чан Кайши с ними носили характер не столько межклассовых, сколько внутриклассовых разногласий. И либералы, и Чан Кайши в конечном счете выражали интересы различных групп одного и того же класса. Разногласия между ними касались методов управления китайским обществом, характера политического режима. Поэтому независимо от негативного отношения Чан Кайши к доктринам буржуазных либералов борьба с марксизмом и КПК занимала в его деятельности доминирующее положение. Именно коммунистов он обвинял в том, что они призывают молодежь отбрасывать присущие китайцам моральные ценности (см. [520, с. 98]), хотя,

как известно, с резкой критикой феодальной этики выступал и Ху Ши, Чан Кайши неоднократно говорил об инациональной, «некитайской» сущности марксистского учения.

Однако ни Чэнь Лифу, ни Чан Кайши не преуспели в распространении своих доктрин. Не в последнюю очередь это объясняется теоретической деятельностью китайских марксистов.

МАРКСИСТСКАЯ МЫСЛЬ

Говоря о развитии профессиональной марксистской философии в Китае до 1949 г., необходимо иметь в виду следующие обстоятельства. Во-первых, свыше двадцати лет Коммунистической партии Китая пришлось в неимоверно тяжелых условиях вести вооруженную борьбу против гоминьдановского режима, а затем и против японского империализма. Основное внимание партии в этот период было нацелено на военно-политическую работу, и из теоретических вопросов разрабатывались только так или иначе связанные с выяснением характера, движущих сил и перспектив китайской революции. Во-вторых, разработкой теоретических проблем был занят лишь небольшой круг лиц, преимущественно руководители КПК. До 1949 г. в Китае насчитывалось, по существу, не многим более десяти профессиональных философов-марксистов (Ай Сы-ци, Ду Госян, Ли Да, Люй Чжэньюй, Пань Цзынянь, Сюй Дэ-хэн, У Липин, Фэн Дин, Фань Вэньлань, Хоу Вайлу, Ху Шэн, Шэнь Чжиюань, Ян Юнго и др.). В-третьих, партийные и теоретические кадры КПК были слабо знакомы с произведениями классиков марксизма-ленинизма, и в частности с их философскими работами. Марксистскую философскую подготовку они получили из вторых рук, через переводные советские учебники, брошюры и статьи. В-четвертых, с середины 40-х годов, т. е. после движения за упорядочение стиля работы (1942—1944 гг.), вся теоретическая деятельность КПК, прежде всего в районах, находившихся под ее контролем, начинала сводиться к пропаганде «идей» Мао Цзэдуна, хотя и не с тем размахом, какой она приобрела после 1949 г. Во всяком случае, философы-марксисты, работавшие на территории, контролируемой гоминьданом (Люй Чжэньюй, Хоу Вайлу и др.), не считали для себя обязательным ссылаться на Мао Цзэдуна.

Все это оказывало серьезное влияние на уровень профессиональной марксистской философии; кроме того, сама проблематика исследований носила довольно узкий характер; оригинальных, китайских марксистских работ по таким вопросам, как место философии в системе научного знания, содержание и этапы теоретико-познавательного процесса, сущность диалектического метода, материалистическое понимание истории, базис и надстройка и т. п., почти не было.

Известное представление об уровне марксистской философской мысли дает книга видного теоретика КПК — Ай Сыци «Избранное по философии», вышедшая в 1946 г. в Шанхае третьим изданием³¹. Большую ее часть составляют отрывки из советских учебников и философский раздел из «Краткого курса истории ВКП(б)». Она содержит также подробную программу по диалектическому материализму, составленную самим Ай Сыци³². В целом эта программа дает правильное представление о предмете, законах и категориях диалектического материализма, ориентирует на серьезное изучение марксистской философии, в ней говорится о ленинском этапе в развитии марксизма. При разъяснении положений диалектического материализма Ай Сыци часто обращался к китайскому историко-философскому материалу и опыту антияпонской войны. Интересно отметить, что Ай Сыци ни разу не ссылаясь на Мао Цзэдуна. В основе программы, составленной Ай Сыци, в значительной степени лежит материал советских учебников.

Вместе с тем в рассматриваемой программе содержался целый ряд спорных и даже немарксистских положений. Так, например, в разделе, посвященном классовому характеру и партийности диалектического материализма, Ай Сыци писал: «Война против Японии является прогрессивной революционной войной. Партии, борющиеся против Японии, являются прогрессивными партиями. Все классы и партии, входящие в единый антияпонский национальный фронт и лагерь, являются прогрессивными. *Все философские учения антияпонских партий, пусть даже они и не являются диалектическим материализмом, также носят прогрессивный характер.* Пролетариат объединяется со всеми антияпонскими партиями. *Философия пролетариата, диалектический материализм также объединяются с философией всех антияпонских партий* (курсив везде наш. — В. Б.)» [318, с. 434]. Таким образом, рассматривая политические и идеологические отношения между пролетариатом и буржуазией (а также частью феодально-помещичьего класса) как однопорядковые явления, Ай Сыци считал возможным не только соглашения между ними в области политики, но и — при определенных условиях — компромиссы в области идеологии, т. е. признавал возможным мирное сосуществование марксистской и буржуазной (а также феодальной) идеологий. Кроме того, вопрос об объективной значимости тех или иных китайских буржуазных (и феодальных) философских учений он связывал не с их классовой и мировоззренческой ориентацией, не с их местом в национальном и мировом историко-философском процессе, не с характером их влияния на развитие современного философского знания, а с конкретной сиюминутной политической позицией буржуазно-феодалных кругов. Ай Сыци рассуждал следующим образом: раз в настоящее время эти социальные слои и выражающий их интересы

гоминьдан принимают участие в антияпонской войне, то, следовательно, их идеология не может не содержать определенных позитивных ценностей. Поэтому он призывал «находить и развивать все положительное», имеющееся в философских учениях партий — союзников КПК по единому национальному фронту, «т. е. то, что может стать основой правильных методов ведения освободительной войны и строительства государства» [318, с. 435]. Очевидно, что в вопросе о партийности философии Ай Сыци в данном случае расходился с марксистской точкой зрения. Разве философские учения Ху Ши, Фэн Юланя, Хэ Линя и Лян Шумина содержали в себе какие-то «позитивные ценности», которых не было в марксизме и которые могли бы «дополнить» его? Путь к национальному спасению Фэн Юлань, Хэ Линь и Лян Шумин видели в возрождении реакционных, консервативных традиций, а Ху Ши — в широком заимствовании буржуазной культуры³³. То, что они предлагали, не могло привести к решению национальной проблемы Китая, о чем ярко свидетельствовал опыт антияпонской войны.

Решительно отвергая утверждения буржуазных и феодальных идеологов о якобы несоответствии марксистской философии китайскому национальному духу и настаивая на универсальном значении ее положений, Ай Сыци, однако, аргументировал свою точку зрения лишь ссылками на историю китайской философии; он не рассматривал те социальные и экономические условия, которые делали неизбежным распространение в Китае научного мировоззрения пролетариата. При этом для его представлений о развитии китайской философии была характерна модернизация. Ай Сыци считал, что в самой китайской философии имеются традиции «стихийно возникавшего диалектического материализма»; его основные принципы, писал он, содержатся в учениях Лао-цзы и Мо-цзы (см. [318, с. 447])³⁴. Поэтому он провозглашал задачей китайских марксистов «развитие» и «обогащение» диалектического материализма «лучшими элементами китайских национальных философских традиций». Одновременно Ай Сыци утверждал, что в китайских условиях «великую прогрессивную роль» играет механистический материализм, поскольку он отражает интересы передовых общественных сил и якобы связан с новейшими достижениями естественных наук. Свою точку зрения Ай Сыци аргументировал ссылкой на социальное учение Сунь Ятсена, который «также использовал идеи эволюционной теории и результаты общей биологии, связал их с социальными вопросами и сделал их основой своего демократизма» [318, с. 454]. На том основании, что в мировоззрении Сунь Ятсена содержатся элементы социального дарвинизма, Ай Сыци зачислял его в ряды последователей механистического материализма. Подобное упрощение объясняется тем, что Ай Сыци путал поня-

тия «механистический материализм», «естественнонаучный материализм» и «позитивизм»³⁵.

Большую роль в пропаганде идей марксистской философии сыграли работы Сюй Дэхэна [427], У Липина [445; 449; 450], Хоу Вайлу [497], Ху Шэна [503—506], Шэнь Чжиюаня [571; 572] (см. также [323; 326; 361; 414; 422; 423; 560; 563; 575]).

В «Лекциях по социологии» Сюй Дэхэна содержался критический анализ взглядов представителей различных направлений буржуазной социологической мысли — Конта, Спенсера, Дюркгейма и др. Наибольшее внимание автор уделял изложению основных принципов «научной социологии» — исторического материализма. Давая высокую оценку теоретической деятельности В. И. Ленина, он заявлял, что она не является повторением идей Маркса, а их дальнейшим развитием, что выводы Ленина применимы не только к условиям России, но и ко всем странам.

В вышедшей еще в 1930 г. книге У Липина [445] содержалось популярное изложение основ диалектического и исторического материализма; автор приводил большое количество ссылок на классиков марксизма-ленинизма³⁶. Книги Шэнь Чжиюаня [571, 572] не только знакомили читателей с марксистско-ленинской теорией, но и давали представление о содержании дискуссий, проходивших среди советских философов в 20—30-е годы. Значительный интерес представляли работы Ху Шэна [503—506], ибо в отличие от других философов-марксистов он стремился отойти (правда, не всегда) от шаблонов при изложении материала (см., например, [504]). Интересно отметить, что авторы всех работ, посвященных марксистской философии, не только в 30-е, но и в 40-е годы писали о трех законах диалектики.

В 1947 г. в Шанхае вышло в свет второе издание книги Люй Чжэньюя «История политической мысли Китая»³⁷. Уже в самом начале предисловия автор открыто провозглашал себя сторонником марксистского подхода к истории общественной мысли: «Общественная мысль принадлежит к надстройке. Она не только определяется общественным бытием, но в силу самой своей сущности находится с ним во взаимодействии. Поэтому идеологические формы нельзя рассматривать как существующие сами по себе, вне связи с [состоянием] общества, они являются отражением практической жизни людей в обществе. Одновременно сами идеологические формы в соответствии с принципом изменения вслед за изменением общественного бытия находятся в живом, подвижном развитии, а не являются застывшими и действующими произвольно... У великого философа нового времени есть такое высказывание: „Не сознание человечества определяет бытие, а, наоборот, бытие определяет сознание человечества“³⁸. Поэтому, чтобы при изучении идеологии любой эпохи мы могли сделать правиль-

ные выводы, прежде всего необходимо по-настоящему изучить экономическую и политическую обстановку этой эпохи, по-настоящему разобраться в свойственном ей способе производства, а также в основных формах его противоречивого развития» [392, с. 3—4]. Люй Чжэньюй, как явствует из приведенной цитаты, отнюдь не упрощал вопроса о характере взаимодействия между социально-экономическими условиями и общественными идеями, он признавал и обратное влияние — «сознания человечества» на общественное бытие.

Главный порок идеалистических концепций истории общественной мысли Люй Чжэньюй видел в свойственной им в целом тенденции рассматривать взгляды мыслителей или философские доктрины в отрыве от породившей их социальной почвы, в лучшем случае лишь в связи с формами политического правления. Сам же он считал, что изучение истории китайской общественной мысли возможно только на основе ситуационного анализа; он призывал рассматривать мировоззрение того или иного идеолога только в связи с характером и расстановкой классовых сил, предостерегая от попыток представлять политическую мысль любого периода как единое целое, без внутренних противоречий³⁹. Вместе с тем, говоря о борьбе между материализмом и идеализмом, Люй Чжэньюй допускал известное упрощение. Признавая, что отдельные представители господствующих классов могут иметь материалистические представления, а отдельные представители угнетенных классов — идеалистические, он в конечном счете все-таки давал однозначное определение социальных корней как материализма, так и идеализма, иными словами, он считал, что борьба между ними, как правило, отражает противоположность основных классов антагонистического общества.

При всем этом книга Люй Чжэньюя представляла собой одно из первых марксистских исследований по истории китайской общественной мысли.

Его перу принадлежала также работа «Различные вопросы истории китайского общества», увидевшая свет в 1942 г.⁴⁰. В ней он рассматривал широкий круг проблем, волновавших умы китайских обществоведов уже с середины 20-х годов: сущность понятия «азиатский способ производства» и вероятность существования этого социально-экономического строя в Китае, роль рабовладения в истории, возможность существования особой формации — «торговый капитализм», характер современного китайского общества и перспективы его развития.

Содержание книги свидетельствует о том, что Люй Чжэньюй был хорошо знаком с материалами дискуссий по вопросам периодизации истории Китая и характера его строя, проходивших в 20—30-х годах в Советском Союзе и в 30-х годах в Японии⁴¹. Он отвергал концепцию «азиатского способа произ-

водства». Разделяя точку зрения С. И. Ковалева и В. В. Струве, он утверждал, что «азиатский способ производства» представлял собой не что иное, как рабовладельческий строй в условиях восточных государств⁴², рабовладельческую же формацию он признавал необходимым этапом в истории человечества вообще и Китая в частности.

Одновременно Люй Чжэньюй указывал на определенную специфику развития китайского общества, выражающуюся в замедленных темпах изменений в социально-экономической сфере. Он объяснял это тремя главными факторами — чрезвычайно интенсивной эксплуатацией народа со стороны господствующих классов и слоев общества, характером взаимоотношений Китая с соседями и географическими условиями. Касаясь первого фактора, Люй Чжэньюй писал: «Очень жестокое давление со стороны чиновников, помещиков, ростовщиков, купцов, осуществлявшееся в Китае в условиях существования абсолютистского феодализма... приводило к тому, что крестьяне и ремесленники постоянно испытывали трудности с пищей и у них не было сил, чтобы улучшать производственную технику. В результате замедлялся прогресс производительных сил» [394, с. 15].

Подобное объяснение, хотя и не давало исчерпывающего ответа на поставленный вопрос, тем не менее помогало понять причины замедленных темпов социально-экономического развития Китая. Трактовка Люй Чжэньюем второго и третьего факторов, при всей принципиальной правильности их выдвижения, страдала значительным упрощением. Логика его рассуждений сводилась к следующему: Великая китайская равнина богата плодородными землями; китайцы издавна имели возможность передвигаться в различных направлениях, поскольку рядом с ними не было более могущественных и более развитых наций; войны и борьба против иностранного гнета стимулировали эти передвижения; в конечном счете они, с одной стороны, постоянно смягчали противоречия между производительными силами и производственными отношениями, а с другой стороны, замедляли прогресс производительных сил. Последнее он объяснял условиями развития сельского хозяйства в новых районах и нехваткой населения в старых районах (?!). Конечно, подобное понимание характера влияния географической среды на развитие китайского общества нельзя не признать наивным.

Значительное место в рассматриваемой книге занимают проблемы создания новой, демократической (социалистической) культуры китайского народа. В данной связи Люй Чжэньюй подробно разбирал вопрос об отношении к традициям китайской и мировой культуры, в частности, в области философии, литературы и искусства. Он отстаивал принципиальную, марксистскую точку зрения, решительно выступая

как против не критического подхода к духовным ценностям старого общества, так и против нигилизма по отношению к ним. Он призывал к усвоению положительных, «лучших образцов» культурного наследия прошлых эпох, указывал на опасность вульгаризаторских, модернизаторских и нигилистических тенденций в вопросе о преемственности культурного наследия.

Одновременно Люй Чжэньюй был противником китаецентризма, националистического чванства в вопросе об использовании элементов современной культуры, особенно в области идеологии. «Мы не должны говорить, — писал он, — что наивысшая достигнутая в Китае диалектико-материалистическая философия „восьми триграмм“ и материализм Ван Чуна в состоянии заменить существующее ныне самое передовое мировоззрение — диалектический материализм; что, имея диалектические воззрения Лао-цзы, Чжуан-цзы, Чжоу Дуньи, Чжан Цзая и др., можно отказаться от изучения Гегеля; что, имея антиавторитаризм Бао Цзиньяня, книгу „Датун шу“ Кан Ювэя и идеи народничества, не следует воспринимать идеологию современного научного социализма; что, имея главу „Почитание мудрости“ Мо-цзы, теорию демократизма Хуан Личжоу, антимонархическую доктрину Тань Сытуна и идеи современного демократизма, можно отказаться от новейшей нынешней демократической идеологии» [394, с. 155—156].

Люй Чжэньюй особо подчеркивал необходимость усвоения лучших образцов советской и прогрессивной литературы и искусства. Он не мыслил себе создания социалистической культуры без использования творческого опыта Горького, Шолохова, Роллана, Маяковского, Есенина, Демьяна Бедного. Подлинным интернационализмом был проникнут призыв Люй Чжэньюя изучать передовой опыт культурного строительства Советского Союза: «Сегодня Китаю, исходя из объективных требований национальной и демократической революции, из величественных перспектив мировой истории, необходимо изучать революционный опыт Советского Союза, воспринимать достижения социалистической культуры» [394, с. 166].

В 40-е годы вышли из печати вызвавшие значительный интерес труды по истории китайской философии Хоу Вайлу⁴³ (см. [492; 494; 496]).

Его работы написаны на основе марксистских методологических принципов историко-философского исследования. Он стремился показать социальную обусловленность воззрений китайских философов различных эпох. Вопросы социально-классовых отношений в древнем Китае и в более поздний период постоянно находились в центре его внимания. При этом Хоу Вайлу неоднократно указывал на специфику развития китайского общества, в частности подчеркивая, что нельзя механически описывать древний Китай в категориях, исполь-

зуемых для анализа общественных отношений в Древней Греции и Риме (см. [492, с. 19]). Особенности развития Китая Хоу Вайлу пытался объяснить посредством концепции «азиатского способа производства». Он утверждал, что в Китае имели место особые, специфические отношения собственности — государственная собственность на землю и принадлежность рабов всей общине — и пытался обосновать свою точку зрения ссылками на высказывания К. Маркса в «Капитале» и Ф. Энгельса в «Анти-Дюринге»⁴⁴, однако не смог привести каких-либо новых аргументов в защиту концепции «азиатского способа производства» помимо тех, которые были известны в Китае еще с начала 30-х годов.

Хоу Вайлу считал, что процесс изменений в идеологии, философской и общественно-политической мысли отличается большей сложностью и противоречивостью, нежели развитие в природе и обществе. Данное положение он относил и к китайской философии, подчеркивая, что ее изучение сопряжено с большими трудностями: начиная с эпохи Хань конфуцианская классика стала довлеть над умами ученых, обстоятельства научной деятельности вынуждали их заниматься комментированием, в результате чего очень трудно отграничить истинное содержание учений китайских мыслителей от постулатов классических книг. Хоу Вайлу указывал, что у тех ученых, которые не в состоянии преодолеть эти трудности, история китайской мысли превращается в собрание прописных истин, «в выставку музейных редкостей» [492, с. 1].

По его мнению, существует целый ряд серьезных недостатков в изучении истории китайской мысли: особое пристрастие к какой-либо одной школе или какому-либо одному философу; искусственное «притягивание» древних учений к сегодняшней жизни; проведение формальных параллелей с западными учениями и на этой основе «восхваление китайской культуры»; пренебрежительное отношение к доктринам древних мыслителей, якобы не внесших реального вклада в развитие общества; вынесение суждений относительно сущности какого-либо учения на основе отдельно выхваченного положения.

Самому Хоу Вайлу удавалось, как правило, избежать этих методологических пороков. В его работах история китайской мысли предстает как поступательный процесс становления и развития философского знания, связанного с изменениями в китайском обществе. Он рисует широкую картину борьбы прогрессивных социально-философских идей против консервативных тенденций в идеологии. Заслуга Хоу Вайлу состоит в том, что в отличие от большинства китайских ученых, в том числе и наиболее видных, например Фэн Юланя, он не занимался классификацией высказываний того или иного мыслителя по различным вопросам, а пытался вычленивать истинный смысл его учения, воссоздать систему его взглядов. Конечно, он до-

стигал успеха далеко не всегда на этом многотрудном пути, однако в большинстве случаев ему удавалось дать адекватное представление о воззрениях китайских философов. Именно Хоу Вайлу открыл для науки такую блестящую плеяду философов-материалистов, творивших на рубеже средневековья и нового времени, как Ван Чуаньшань, Хуан Цзунси, Гу Яньбу, Чжан Сюечэн, Дай Чжэнь и др. До него они представляли, как правило, в виде либо комментаторов, либо в лучшем случае авторов сугубо социально-политических доктрин.

Вместе с тем нельзя не сказать о том, что в ряде случаев Хоу Вайлу впадал в модернизацию, слишком свободно обращался с западноевропейским материалом, когда пытался установить связь между историко-философским процессом на Западе и в Китае⁴⁵.

Другом и единомышленником Хоу Вайлу был Ду Госян (1889—1961). В 40-е годы он написал ряд работ, преимущественно статей, посвященных различным периодам истории китайской философии. Наибольшее внимание он уделял проблемам, связанным с конфуцианством и его судьбами в средневековом и современном Китае. Подобный интерес объяснялся политическими причинами. Как отмечалось выше, в борьбе против марксизма китайские буржуазные философы и гоминьдановские идеологи пытались опираться на философские системы древности, и прежде всего на конфуцианство. При анализе воззрений Конфуция и конфуцианства в целом Ду Госян руководствовался конкретно-историческим подходом. Он, например, показывал как позитивные, так и реакционные элементы конфуцианской идеологии. Рассматривая центральную категорию учения Конфуция — *жэнь* («гуманность», «человечность», «человеколюбие»), Ду Госян подчеркивал, что повышенное внимание к понятию «любовь к людям», «человечное к ним отношение», несомненно, свидетельствует о прогрессивных тенденциях в воззрениях Конфуция. Однако *жэнь*, продолжал Ду Госян, было связано в конфуцианстве с категорией *ли*, совокупностью определенных социально-этических установлений, правил, норм, которые так или иначе были направлены на защиту интересов господствующих слоев общества. Именно этим, в частности, объясняется следующее положение Конфуция: «Благородный муж может быть негуманным, а низшие люди не могут быть гуманными» [551а, цз. 1, «Лунььюй», с. 303]. Тем не менее, заключал Ду Госян, «на этом основании было бы неправильно отрицать прогрессивную сторону призыва Конфуция к гуманности» [364, с. 9].

Рассматривая неоконфуцианство, Ду Госян обращал внимание на то, что уже в нем самом возникли силы, которые в конечном счете предопределили его гибель. Дело не только в индивидуальном подходе каждого из сунских философов к решению тех или иных философских проблем, но и в сущест-

вовании внутри данного направления идейных различий между материалистами и идеалистами. Потерю неоконфуцианством главенствующего положения в идеологической жизни страны Ду Госян совершенно справедливо связывал с творчеством видных китайских материалистов XVII в. — Хуан Цзунси, Гу Яньу, Ван Чуаньшаня, Ян Сичжая, которые, испытав вначале влияние этого направления, в результате осознания того обстоятельства, что оно «не связано с жизнью», отвернулись от него и выступили с его резкой критикой.

Неоконфуцианство принадлежит истории китайской философии, поэтому было бы ошибочным возрождать его вновь, тем более в XX в., подчеркивал Ду Госян, говоря о системе «нового неоконфуцианства» Фэн Юланя. Он был одним из первых ученых-марксистов, показавших ложность самих основ, на которых Фэн Юлань строил свою философскую систему⁴⁶. Как уже отмечалось, последний стремился создать «новую» метафизику, «совершенно очищенную от реальности», «новую» философию, которая была бы воплощением «самого духа китайской философии», продолжением ее традиций и в то же время «возвышалась» над материализмом и над идеализмом как нейтральная, внепартийная, вневременная философия.

В своих критических статьях Ду Госян убедительно доказывал безосновательность претензий Фэн Юланя. Прежде всего, он обращал внимание читателя на фальсификацию последней истории китайской философии, предпринятую с целью подвести теоретическую базу под свою систему. Фэн Юлань пытался доказать, что дух китайской философии проявляется якобы в стремлении китайских классиков соединить «посюстороннее», «обыденное» с «потусторонним», «возвышенным». «Как соединить их? Поисками решения данного вопроса была занята китайская философия. Эти поиски выражают ее дух», — писал он (цит. по [364, с. 3]).

Анализируя факты, используемые самим Фэн Юланем, Ду Госян показывал, что они трактуются односторонне, что сам их подбор тенденциозен. Так, например, Гунсунь Лун выступает у Фэн Юланя чуть ли не как вершина китайской логической мысли. Это и неудивительно: идеи Гунсунь Луна (как и Чжу Си) были использованы Фэн Юланем для построения своей системы. Между тем учение Гунсунь Луна по своей значимости далеко уступает учениям Сюнь-цзы и особенно Мо-цзы. Но последние стояли на материалистических позициях и потому были вычеркнуты Фэн Юланем из истории китайской философии. «Среди китайских философов, — отмечал Ду Госян, — пожалуй, лишь очень немногие действительно пытались „найти решение“ вопроса о „противоположности возвышенного и обыденного“; к ним принадлежали буддисты школы *чань*» [364, с. 421]. Ее же учение оказало влияние на формирование ряда течений китайской идеалистической философии,

например на субъективный идеализм Ван Янмина, констатировал Ду Госян, но оно не было воплощением духа китайской философии, который находит проявление «не в абстрактности и потусторонности, а в раскрытии подлинной сущности реальных фактов» [364, с. 405].

Философия не должна пополнять наше знание о мире, ее призвание — служить руководством к жизни, средством морального возвышения — этот мотив проходит через всю систему «нового неоконфуцианства», продолжал Ду Госян. Однако, стремясь как можно тщательнее очистить свою философию от опыта, Фэн Юлань лишает ее жизненной основы, «сжигая за собой мосты», по его собственному выражению. «Поскольку же он отбрасывает опыт, отрывается от реальной действительности, его философский метод не может не быть чем-то совершенно отличным от метода науки, не может способствовать развитию науки, а потому, — формулировал окончательный вывод Ду Госян, — его философия не в состоянии и выполнить свою великую миссию — послужить путеводной нитью в жизни» [364, с. 439].

В условиях, когда реакционная буржуазная китайская философия оказывала значительное влияние на общественное сознание страны, когда учение Фэн Юланя усиленно рекламировалось как последнее слово философии, политически взвешенные и теоретически продуманные статьи Ду Госяна имели большое не только научное, но и практическое значение. Они служили для марксистов острым идейным оружием в борьбе против буржуазной идеологии.

Известную положительную роль в пропаганде марксистских взглядов на историю Китая сыграл Го Можо (1892—1978), широко известный в Китае своими работами по археологии, древней и древнейшей истории, в которых делались попытки применить к далекому историческому прошлому марксистское понимание закономерностей развития человечества. Еще в 1929 г. им была опубликована работа «Исследование древнего общества Китая», в которой на основе анализа большого количества исторических и литературных памятников, а также археологических данных он пришел к выводу о существовании в Китае рабства как самостоятельной общественно-экономической формации. Определенное значение имело и участие Го Можо в дискуссиях об «азиатском способе производства» как в Китае, так и в Японии. В ходе полемики он отстаивал точку зрения о существовании единой схемы в социально-экономической истории человечества.

Перу Го Можо принадлежат также работы, посвященные различным школам древнекитайской философии. Некоторые из них позднее составили книгу «Десять критических статей»⁴⁷, первое издание которой увидело свет в 1945 г. [116] и сразу же привлекло к себе внимание научной общественности. В ней

автор подверг критическому анализу начальный период становления философии в Китае — ее «золотой век» (VI—III вв. до н. э.), рассматривая мировоззрение таких крупнейших китайских мыслителей, как Конфуций, Лао-цзы, Чжуан-цзы, Мо Ди, Сюнь-цзы, Хань Фэйцзы и др. Проблемы древнекитайской философии затрагивались им также в работах «Бронзовый век» [115] и «Эпоха рабовладельческого строя» [117].

Суждения Го Можо основывались на текстологическом анализе древних памятников; одновременно он постоянно обращался к выяснению причинно-следственной связи, существовавшей между идеологическими доктринами и социально-экономическими условиями эпохи. В работе Го Можо рассыпано много интересных догадок, заслуживающих внимания раздумий. Но при всем этом предлагаемые им решения проблем древнекитайской идеологии, как справедливо отмечает в предисловии к русскому изданию рассматриваемой книги Н. Г. Федоренко, «едва ли можно рассматривать как полные и окончательные» [116, с. 737]. Го Можо чересчур категоричен в своих суждениях; зачастую он однозначно оценивал мировоззрение того или иного мыслителя, упуская из виду противоречивый характер его учения. Наконец, наряду с большим и ценным фактическим материалом в его работах содержалось немало вульгаризаторских положений.

Последнее обстоятельство можно объяснить тем, что Го Можо далеко не всегда и адекватно представлял себе характер причинно-следственной связи между идеологическими доктринами и социально-экономическими условиями эпохи и пытался на деле рассматривать взгляды мыслителя в зависимости от конкретной исторической обстановки. Он совершенно справедливо подчеркивал, что нельзя «рассуждать о логике (построений мыслителей. — В. Б.) в отрыве от структуры общества... Как бы ловко ни были построены фразы, они обязательно должны выражать общественный характер, их обязательно нужно рассматривать в связи с тем обществом, к которому они восходят своими истоками, доискиваться до основных позиций или скрытых намерений их автора; лишь после всего этого можно дать оценку теориям или отдельным мыслителям; в противном случае мы будем введены в заблуждение тем или иным древним философом, не сможем выяснить его подлинный облик» [116, с. 690]. Однако конкретный анализ мировоззрения того или иного философа Го Можо подменял априорно сконструированными схемами, в результате чего, например, Мо Ди представлял у него противником народа, а Конфуций — выразителем «народных интересов», величайшим гуманистом в истории Китая.

Конечно, у этого древнекитайского мыслителя можно найти фразы, выдержанные «в духе человеколюбия», он действительно высказывал мысли, которые могут быть истолкованы

как призыв к интеллектуальному развитию личности, к просвещению людей, к воспитанию нравственно здорового климата в обществе, избавленного от себялюбия и враждебности.

Но вместе с тем Конфуций выдвигал и отстаивал такие положения, которые по самой своей сути означали утверждение сословно-иерархических принципов.

Слабость аргументации Го Можо состояла в том, что свое видение идеалов Конфуция он часто просто декларировал, не заботясь о поисках доказательств. Так, он писал: «Человеколюбие означает „любить людей“». Но в древности понятие „люди“ употреблялось не в таком широком смысле, как сейчас, оно было равнозначно понятию „народные массы“. „Любить людей“ поэтому означало не что иное, как „гуманно относиться к народу“» [116, с. 118]. Однако никаких доказательств правомерности подобной трактовки Го Можо не приводил.

Точно так же он, в сущности, совершенно не аргументировал свою интерпретацию конфуцианской доктрины «исправления имен» как своеобразного аналога современным воззрениям, «когда в узком смысле говорят об уточнении терминологии, а в широком смысле — об унификации языка и письменности или даже о попытках перехода на фонетическое письмо» [116, с. 136]. А ведь многие исследователи, современники Го Можо, не без оснований рассматривали указанную доктрину как этико-политическое обоснование социальной дифференциации в древнекитайском обществе.

Очевидная идеализация этического учения Конфуция, конечно, препятствовала адекватной интерпретации его взглядов. Но дело не только в научной стороне вопроса. Учитывая отношение к конфуцианству со стороны руководства гоминьдана, постоянно ссылавшегося на него при проведении своей реакционной социальной политики, суждения о нем ученого-марксиста, каковым считали тогда Го Можо, приобретали определенную идеологическую окраску.

Конфуцию Го Можо противопоставлял Мо Ди, которого совершенно однозначно квалифицировал как мыслителя, занимавшего антинародные позиции, как апологета деспотизма, врага культуры и т. п. (см. [116, с. 165]). Принцип «всеобщей любви», который у Мо Ди служил этическим обоснованием равенства людей, Го Можо безосновательно объявлял принципом защиты частной собственности (см. [116, с. 157—158]), т. е. отрицал наличие в учении этого мыслителя идеи социальной справедливости и вопреки мнению подавляющего большинства китайских исследователей и очевидным историческим фактам представлял его выразителем интересов господствовавших слоев.

Первым среди советских ученых обратил внимание на ненаучный характер трактовки Го Можо учения моистов

М. Л. Титаренко. Он указывал, что Го Можо, находясь в плену умозрительных, схоластических схем, оторванных от реалий древнекитайского общества, не смог вскрыть подлинные социальные корни моистского и конфуцианского учений. На основе анализа большого количества исторических фактов и самого текста трактата «Моцзы» М. Л. Титаренко убедительно показал, что нет никаких оснований для объявления Мо Ди «реакционером» и «фашистом», как это делал Го Можо (см. [277а, с. 30—35, 116—171])⁴⁸.

Значительный интерес представляли суждения Го Можо о сущности легизма, о взглядах его представителей. Не входя в данный случай в противоречие со свидетельствами истории, Го Можо решительно осуждал авторитарные методы правления Цинь Шихуана. Заслуживает внимания его мысль о том, что именно подобные методы явились причиной быстрого крушения циньской династии после смерти ее основателя. Осуждению были подвергнуты в книге Го Можо и такие антигуманистические, бесчеловечные акции Цинь Шихуана, как сожжение книг и закапывание ученой. По его словам, «с любой точки зрения это сожжение книг следует считать великим бедствием в истории китайской культуры... чем фактически был нанесен удар духу свободного мышления, процветавшему с конца периода Чуньцю» [116, с. 641].

В целом содержание книги Го Можо свидетельствовало, что признание марксистской методологии в качестве основополагающего принципа научного исследования еще не означало умения использовать ее для анализа сложного и противоречивого историко-философского процесса.

Несмотря на отмеченные выше слабости и ошибки, деятельность китайских философов-марксистов в 30—40-е годы сыграла большую положительную роль, ибо она способствовала знакомству научной общественности страны с марксистской методологией, распространению идей марксизма-ленинизма.

Во второй половине 40-х годов под влиянием разгрома Советским Союзом немецкого фашизма и японского милитаризма, его достижений в социалистическом строительстве, успехов мирового революционного движения и КПК в кругах китайской буржуазной интеллигенции, в первую очередь среди буржуазных ученых, придерживавшихся прогрессивной политической ориентации, т. е. выступавших против гоминьдановского режима, возникла тенденция к определенному переосмыслению прежних представлений о марксизме. Если раньше в нем не желали видеть какой-либо общественной ценности, то теперь за ним признавалось большое значение как практической теории, как политико-экономического учения⁴⁹.

ФИЛОСОФСКАЯ
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В КНР
В 1949—1957 гг.¹

После победы народной революции в китайской философской науке происходят принципиальные изменения: буржуазные и феодальные представления начинают уступать место марксистскому мировоззрению, определяющей тенденцией становится пропаганда марксистской философии. Правда, в силу существовавшего в тот период в КПК идеологического дуализма большое место в деятельности китайских философов занимала популяризация теоретических положений Мао Цзэдуна. Однако в первой половине 50-х годов пропаганда маоизма не имела того размаха, какой приобрела позднее; заявления о «вкладе» Мао Цзэдуна в марксистскую философию китайские ученые в большинстве случаев сопровождали разъяснением положений классиков марксизма-ленинизма².

Говоря о развитии китайской общественно-политической мысли в первые годы существования народной власти, следует иметь в виду одно очень важное обстоятельство. Наличие двух официально признанных партией резко противоположных идейно-теоретических доктрин оказывало решающее воздействие на характер и особенности идеологической борьбы внутри и вне КПК. Было бы, конечно, ошибкой считать, что марксизм и маоизм, глубоко классово чуждые друг другу, находились тогда в состоянии мирного сосуществования, однако на практике их сторонники и последователи нередко прикрывали свои взгляды положениями, заимствованными у идейных противников. Марксисты были вынуждены поступать таким образом в силу официального положения Мао Цзэдуна в партии и государстве, а маоисты — в целях вуалирования антимарксистской сущности своих концепций. Этот момент, естественно, затрудняет выявление истинного характера и направленности теоретических положений, выдвигавшихся политическими деятелями и профессиональными учеными, дифференциацию направлений философской и вообще теоретической мысли в КНР³.

ПРОПАГАНДА И РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ⁴

В первые годы после установления в Китае народно-демократической власти пропаганда марксизма вообще и марксистской философии в частности занимала большое место в идеологической работе КПК. Осуществляется она тремя путями: изданием и комментированием трудов классиков марксизма-ленинизма; переводами на китайский язык статей и книг зарубежных марксистов, главным образом советских; наконец, созданием популярных работ самими китайскими учеными.

Уже в 1949 г. вышли из печати в переводе на китайский язык «Нищета философии» и «Теория прибавочной стоимости», в 1950—1952 гг. — «Капитал», «Анти-Дюринг», «Диалектика природы», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Наемный труд и капитал», «Манифест Коммунистической партии» и другие работы К. Маркса и Ф. Энгельса, «Материализм и эмпириокритицизм», «Государство и революция» и специальный двухтомник «Избранных произведений» В. И. Ленина⁵, а также целый ряд тематических сборников, содержащих высказывания К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина по различным теоретическим и политическим проблемам, например о войне, о литературе и искусстве, о методах идеологической работы партии и т. п.⁶ К десятой годовщине образования КНР была завершена публикация на китайском языке четвертого издания Собрания сочинений В. И. Ленина.

Наряду с изданием трудов классиков марксизма в китайской печати, и прежде всего в теоретическом органе ЦК КПК — журнале «Сюеси» («Учеба»), публиковались специальные к ним комментарии. В них рассказывалось о создании этих работ, разъяснялись используемые в них термины, раскрывалось их теоретическое и практическое значение. Так, в 1950—1951 гг. на страницах «Сюеси» были прокомментированы «Манифест Коммунистической партии», «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (К. Маркса и Ф. Энгельса), «О государстве» (В. И. Ленина) и др.

Сразу же после победы народной революции была начата работа по переводу на китайский язык работ советских философов. Уже в 1950 г. были изданы «Материалистическая диалектика» и «Исторический материализм» М. Б. Митина⁷, «Материалистическая диалектика» М. М. Розенталя⁸. Особенно широкий размах перевод на китайский язык исследований советских философов приобрел в середине 50-х годов, когда в Китае были выпущены десятки брошюр и книг советских авторов по проблемам диалектического и исторического матери-

ализма, логике, истории философии и критики современной буржуазной философии. Так, в 1955 г. вышли из печати учебные пособия по диалектическому и историческому материализму, подготовленные Институтом философии АН СССР, «Философский словарь» под редакцией М. Розенталя и П. Юдина, два сборника статей советских ученых по диалектическому материализму и ряд других книг.

На китайский язык переводилось также большинство публикаций по философии, помещавшихся в советских периодических изданиях. Можно без преувеличения сказать, что статьи, появлявшиеся в журнале «Вопросы философии», почти сразу же становились известными китайской научной общественности⁹.

По неполным данным, за семь лет (октябрь 1949 — октябрь 1956 г.) в Китае было опубликовано свыше 400 статей по философии, написанных советскими авторами (из них более 200 — по проблемам диалектического материализма и около 150 — по проблемам исторического материализма), что составляло примерно 40% всех статей по данной тематике, появившихся в китайской печати в этот период. В числе наиболее переводимых советских философов следует назвать Ф. И. Георгиева, Г. Е. Глезермана, Б. М. Кедрова, Ф. В. Константинова, М. М. Розенталя, П. Н. Федосеева, Х. М. Фаталиева, Д. И. Чеснокова. Переводились также работы Г. М. Гака, Д. П. Горского, М. Д. Каммари, П. В. Копнина, Т. И. Ойзермана, М. Э. Омеляновского, М. И. Сидорова, А. И. Соболева, П. В. Таванца, В. П. Тугаринова и многих других. Китайские журналы регулярно информировали своих читателей и о дискуссиях, происходивших среди советских ученых. В результате китайской научной общественности были известны все последние достижения советской философии¹⁰.

Знакомство китайских ученых с советской философской литературой имело большое положительное значение. Оно способствовало повышению теоретического уровня исследований (прежде всего по материалистической диалектике и категориям исторического материализма), расширению их проблематики (в научных журналах КНР начали публиковаться статьи по логике, критике буржуазной философии), применению в научных работах марксистской методологии научного исследования и в конечном счете усилению влияния марксизма среди китайских философов.

Пропаганда марксистской философии в кругах интеллигенции и среди широких народных масс становится после победы народной революции основным содержанием деятельности китайских философов и марксистов. В статье Ай Сыци «Начнем изучение с главного», опубликованной в сентябрьском номере журнала «Сюеси» за 1949 г., подчеркивалась необходимость широкой и систематической популяризации трех принципиаль-

ных положений исторического материализма: о роли народных масс в развитии общества, о сущности классов и классовой борьбы и о характере государственной власти. В статье Ай Сы-ци содержалась критика и буржуазно-феодалных концепций общественно-исторического процесса, для которых, по его словам, было характерно отрицание какой-либо позитивной роли народных масс, и мелкобуржуазных представлений об обществе, согласно которым социальные различия сводились к различиям между «большей» и «меньшей» «бедностью» (см. [616, 1949, т. 1, № 1]).

«Конечно, необходимо изучать, — писал Шэнь Чжиюань¹¹ в том же номере „Сюеси“, — как пять формаций сменяют друг друга, как производственные отношения становятся оковами для производительных сил и между ними возникают противоречия, как взаимодействует между собой базис и надстройка, как классовая борьба приводит к революции, однако в настоящее время главное заключается в том, чтобы уяснить решающую роль народных масс в развитии общества» [616, 1949, т. 1, № 1, с. 5].

Проблема «народные массы в общественно-историческом процессе» стала в 1949—1950 гг. одной из центральных тем партийной и научной печати. Однако в большинстве статей решающая роль народных масс в общественно-историческом процессе объяснялась только тем значением, которое имел труд в формировании человеческого общества. Труд создал человека, человечество, общество, поэтому трудовой народ играет «великую творческую роль» в общественном развитии — примерно такой была аргументация авторов этих работ. В то же время в них недостаточно подчеркивалось значение материального производства как основы общественной жизни вообще. Следует также отметить, что данная тема рассматривалась китайскими учеными в отрыве от вопроса о роли личности в истории.

В популяризаторских статьях того периода большое место занимала также проблема «взаимодействия производительных сил и производственных отношений». Обращение к ней (в той или иной модификации) в отличие от вопроса о роли народных масс в истории, упоминания о котором после 1950 г. на несколько лет (вплоть до 1955 г.) практически исчезли со страниц научной печати, было обычным для публикаций китайских обществоведов. В статьях разъяснялась марксистская точка зрения на способ производства и, как правило, подчеркивалась решающая роль в развитии производства производительных сил как его самого подвижного и самого революционного элемента.

В 1950—1951 гг. на страницах журнала «Сюеси» был опубликован популярный курс исторического материализма, охватывавший следующую тематику: производительные силы и

производственные отношения, классы и классовая борьба, государство и революция, формы общественного сознания, основные закономерности общественного развития, пять типов общественно-экономических формаций¹².

Статьи по проблемам философии помещались не только в «Сюеси», но и на страницах научных, в частности «Синь цзяньшэ» («Новое строительство»), «Вэнь ши чжэ» («Литература, история, философия»), «Цзяосюе юй яньцзю» («Преподавание и изучение»), и общественно-политических — «Чжунго циннянь» («Китайская молодежь»), «Синь-чжунхуа» («Новый Китай») журналов, а также центральных¹³ и провинциальных газет¹⁴.

Конечно, за небольшим исключением, статьи, учебные пособия и брошюры, появившиеся в 1950—1954 гг., имели чисто популяризаторский характер. В них рассматривались далеко не все проблемы марксистской философии (вне поля зрения китайских ученых оставались, например, категории материалистической диалектики, философские вопросы естественных наук), их авторами был ограниченный круг лиц — 15—20 человек (Ай Сыци, Ли Да, Ма Тэ, Пань Цзынянь, Фэн Дин, Ху Шэн, Хуа Ган, Юй Гуаньюань, Ян Сяньчжэнь и др.). Однако было бы неправильным недооценивать значения этих публикаций. Китайским философам-марксистам приходилось работать в условиях острой нехватки кадров, в стране продолжали свою профессиональную деятельность многие буржуазные ученые (Фэн Юлань, Хэ Линь, Ма Иньчу, Цзинь Юэлинь и др.). Естественно поэтому, что на первый план выдвигалась популяризация тех проблем марксистской философии, которые были непосредственно связаны с политической практикой общественной жизни.

1955 год можно считать началом нового этапа в развитии марксистской философской мысли в КНР, что нашло выражение прежде всего в изменении организационных форм руководства данной областью науки — в системе Академии наук КНР был создан специальный Институт философии, на который помимо непосредственно исследовательской деятельности в различных областях философского знания (диалектический и исторический материализм, история философии, логика, эстетика, этика, атеизм и т. д.) и подготовки кадров высшей квалификации возлагалась также задача координации соответствующей научно-исследовательской работы в масштабе всей страны. Составленный институтом 12-летний (1956—1967) перспективный план развития философской науки в Китае предусматривал подготовку в течение этого периода почти 4,5 тыс. специалистов, создание целой серии учебных пособий и оригинальных теоретических работ, перевод на китайский язык трудов классиков марксизма-ленинизма и произведений зарубежных марксистов¹⁵. В 1956 г. была основана Всекитайская

философская ассоциация во главе с ректором Уханьского университета, видным философом-марксистом, старейшим членом КПК Ли Да. В том же году к уже существовавшим философским факультетам (в Пекинском и Народном университетах) прибавилось еще два: в Уханьском университете и в университете «Фудань» (Шанхай). В 1955 г. начал выходить в качестве органа Института философии журнал «Чжэсюе яньцзю» («Философские исследования»), в октябре 1956 г. — журнал «Цзыжань бяньчжэньфа яньцзю тунсинь» («Вестник исследований по диалектике природы»).

В рассматриваемый период дальнейшее развитие получила пропаганда марксистско-ленинской философии. Она приобрела более систематический и целенаправленный характер (так, в 1955 г. в Пекине отделом пропаганды ЦК КПК, Академией наук и министерством высшего образования были организованы специальные циклы лекций для научной интеллигенции по диалектическому и историческому материализму¹⁶), расширилась проблематика популярных статей: наряду с работами, в которых рассматривались проблемы, связанные с классовой борьбой, ролью народных масс в истории, сущностью материализма и идеализма, начинают появляться публикации, посвященные законам материалистической диалектики, эстетике, критике современной западной буржуазной философии¹⁷.

Необходимо, наконец, подчеркнуть, что в 1950—1957 гг. деятельность китайских философов не сводилась лишь к популяризации положений марксистско-ленинской теории. На страницах научной и партийной печати появлялись статьи, носившие исследовательский характер, преимущественно по проблемам исторического материализма и истории философии. Был опубликован и целый ряд содержательных брошюр и книг.

В 1950—1957 гг. в пропаганде и разработке проблем марксистской философии принимали участие многие китайские ученые, среди которых следует особо отметить Ай Сыци, Ли Да, Ян Сяньчжэня и Фэн Дина. Их работы представляют собой не просто популярное изложение положений диалектического и исторического материализма, в них отчетливо просматривается стремление выйти за рамки той проблематики, которая была характерна для китайской (и зарубежной) марксистской теоретической мысли, отойти от упрощенной и схематичной трактовки некоторых проблем (что, конечно, не означает, что их книги были свободны от недостатков). В большей степени это относится к творчеству Фэн Дина, в меньшей — Ай Сыци, который во второй половине 50-х годов совершает постепенную эволюцию от марксизма к маоизму.

В 1950—1957 гг. было опубликовано пять работ Ай Сыци: «Философия масс» (1950 г.)¹⁸, «Лекции по историческому материализму и истории развития общества» (1950 г.; к 1953 г.

выдержала четыре издания), «История общества — история производителей» (1955 г.), «Что такое материализм и что такое идеализм» (1956 г.) и «Курс лекций по диалектическому материализму» (1957 г.)¹⁹.

Характеризуя в книге «Философия масс» сущность марксистского диалектического метода, Ай Сыци писал о существовании пяти законов материалистической диалектики: взаимосвязи, развития, перехода количества в качество, единства противоположностей и отрицания отрицания. Положительное значение предложенной трактовки состояло в том, что она, образно говоря, восстанавливала в правах закон отрицания отрицания (которому в конце 40-х — начале 50-х годов в марксистской литературе не уделялось должного внимания). В указанной работе, кроме того, был специальный раздел, в котором рассматривались категории материалистической диалектики — сущность и явление, форма и содержание, причина и следствие, случайность, необходимость и свобода, цель, возможность и действительность.

Обращаясь к проблемам исторического материализма, Ай Сыци стремился дать всестороннее представление о материалистическом понимании истории. Так, марксистское положение о народных массах как о реальном субъекте истории он не только связывал с их решающей ролью в материальном производстве, но и подчеркивал их значение как главной силы социальных революций и политических движений²⁰.

Вместе с тем Ай Сыци не отрицал в истории и роль личности, прежде всего — революционных лидеров. Однако, писал он, выдающиеся деятели могут оказать влияние на ход исторического процесса только в том случае, если будут опираться на массы, учитывать в своей деятельности их интересы. Значительно, что в данной связи в работах Ай Сыци начала 50-х годов не упоминался Мао Цзэдун.

При рассмотрении вопроса об общественном сознании Ай Сыци последовательно отстаивал марксистскую точку зрения о социальной, классовой обусловленности различных теоретических концепций и представлений, выявлял реакционный характер феодальной, буржуазной и мелкобуржуазной идеологий. Он указывал на необходимость всесторонней критики конфуцианства, поскольку, по его мнению, в КНР есть деятели, стремящиеся занять высокие посты и в то же время продолжающие придерживаться конфуцианского учения (см. [313, с. 96]). Вместе с тем Ай Сыци был чужд антиисторический подход к функциональной роли различных типов идеологий. Нельзя отрицать, писал он, той прогрессивной роли, которую сыграли феодальная и буржуазные идеи на первом этапе их существования. В этой связи он отмечал рационалистические моменты в раннем конфуцианстве.

Последняя работа Ай Сыци, относящаяся к рассматриваемому

тому периоду, — «Лекции по диалектическому материализму» — представляла собой одно из немногих в китайской марксистской литературе тех лет учебных пособий, в котором, во-первых, принцип изложения материала, принятый автором, давал ясное представление об основных вопросах диалектического материализма и органической связи материализма и диалектики (книга открывалась общей характеристикой марксистского мировоззрения, далее в ней рассматривался основной вопрос философии, а в заключении — проблемы диалектики), во-вторых, определение законов материалистической диалектики соответствовало указаниям классиков марксизма-ленинизма; специальная глава книги была посвящена характеристике диалектики как науки о связях и развитии вещей и явлений, а также рассматривался вопрос о совпадении диалектики, логики и теории познания.

В данной книге вопросы диалектического материализма интерпретировались в основном с марксистских позиций, в частности, в главах, посвященных материальности мира, материи и сознания, законам и категориям диалектики. Вместе с тем в ней отсутствовал специальный раздел о диалектике и метафизике, давалась упрощенная трактовка ряда проблем, например связи теории с практикой. «Если какой-либо революционный работник, потерпев неудачу, сможет обобщить опыт до высоты философских взглядов... — писал Ай Сыци, — если он поймет, что все объективные вещи и явления первичны и не зависят от субъективной воли людей, т. е. усвоит основной принцип материалистического мировоззрения, то в своей дальнейшей практической работе, при подходе к вопросам и при решении их он сможет сознательно сделать принципы этого мировоззрения общим идейным руководством и будет способен в любое время, при решении любого вопроса обращать внимание на необходимость исходить из анализа реальной объективно существующей действительности» [51, с. 23—24]. Таким образом, согласно Ай Сыци, ошибки в практической работе всегда являются результатом идеалистических представлений.

В то же время данная книга свидетельствовала о начавшейся эволюции взглядов Ай Сыци. И дело, конечно, не в большом количестве цитат из работ Мао Цзэдуна, ссылок на него (хотя в предыдущих работах Ай Сыци этого не было), не в использовании тех же примеров, которыми оперировал Мао Цзэдун, и даже не в апологии его теоретической и политической деятельности, а в том, что ряд проблем трактовались Ай Сыци в маоистском, т. е. немарксистском, духе.

Это проявлялось прежде всего в его понимании сущности познавательного процесса. Формально признавая единство чувственного и рационального познания, Ай Сыци (фактически как и Мао Цзэдун) метафизически разрывал эти понятия. «Если пользоваться терминологией философской теории позна-

ния, — утверждал он, — то бессистемные представления, бытующие в массах, следует в основном отнести к категории чувственного познания („в основном“ мы говорим потому, что среди этих представлений встречаются воззрения как сравнительно зрелые и в известной степени обобщенные, так и носящие элементы рационального познания), а мнения систематизированные, правильно обобщенные и суммированные руководителями, — к категории рационального познания» [51, с. 128]. Подобная антидиалектическая точка зрения, по существу, приводит Ай Сыци к признанию рационального познания привилегией руководителей.

Ай Сыци также давал маоистскую интерпретацию вопроса о характере противоречий между буржуазией и рабочим классом в условиях Китая: «До полного завершения социалистических преобразований внутри китайского народа будут существовать противоречия между буржуазией и рабочим классом. Такие противоречия, в сущности, являются антагонистическими. Однако благодаря тому, что рабочий класс проводит правильную политику и принимает соответствующие методы борьбы, а также благодаря тому, что в условиях народно-демократической власти, диктатуры рабочего класса буржуазные элементы в общем не оказывают решительного противодействия социалистическим преобразованиям, эти антагонистические противоречия могут постепенно превратиться в неантагонистические (курсив везде наш. — В. Б.)» [51, с. 212]. Конечно, конкретно-исторические условия оказывают свое влияние на способ разрешения социальных противоречий, однако сам по себе он не может определять их объективной природы; в частности, противоречие между буржуазией и пролетариатом может быть разрешено мирным путем, но от этого оно не перестает быть антагонистическим.

В целом же, несмотря на содержащиеся в рассматриваемой работе определенные уступки маоизму, она, на наш взгляд, носила марксистский характер.

В начале 50-х годов появляются две работы Ли Да по диалектическому материализму [379; 381]. Формально они представляли собой комментарии к статьям Мао Цзэдуна «Относительно практики» и «Относительно противоречия»²¹, хотя в действительности — и по охвату материала, и по характеру аргументации — серьезно превосходили эти статьи. По существу, работы Ли Да представляли собой популярное изложение основ диалектического материализма. Так, Ли Да подробно останавливался на роли различных видов общественной практики, формах чувственного и рационального познания (ощущение, восприятие, представление, суждение, понятие, умозаключение), на процессе познания различных форм движения материи. В его работах содержались сведения о мировом историко-философском процессе, например о механистическом ма-

териализме, эмпиризме и рационализме. Подвергая критике идеалистические представления современных буржуазных естествоиспытателей, Ли Да в то же время указывал, что, поскольку естественные науки представляют собой знания, накопленные человечеством в течение многих столетий, содержащиеся в исследованиях западных ученых положения «в своем большинстве отражают связи и законы объективных явлений природы» [379, с. 21]. Естественные науки, писал он, не носят классового характера, что, конечно, не исключает интереса к ним со стороны различных классов. Одновременно Ли Да считал необходимым использовать отдельные выводы, «практические результаты», достигнутые буржуазными обществоведами.

Значительный интерес представляют суждения Ли Да о различных типах социальных противоречий — антагонистических и неантагонистических. Отмечая, что антагонистические противоречия характерны лишь для эксплуататорских обществ, он писал, что после возникновения социализма начинается история его собственных противоречий, которые по своей природе являются неантагонистическими. Однако при рассмотрении характера противоречий между рабочим классом и национальной буржуазией в переходный период Ли Да допускал методологическую ошибку: поскольку это противоречие для своего разрешения не требует взрыва, он считал его неантагонистическим (см. [375, с. 308]), т. е. определял характер социального противоречия в зависимости от способа его разрешения. Следует подчеркнуть, впрочем, что двумя годами позднее, в 1955 г., в ходе дискуссии о сущности противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом Ли Да характеризовал это противоречие как антагонистическое, называя свое прежнее определение ошибочным (см. [619, 1955, № 1, с. 109]).

Содержание его работ свидетельствовало о том, что он не только «исправлял» и «улучшал» Мао Цзедуна (подчеркивая, например, органическую связь чувственного и рационального познания), но и расходился с ним в трактовке ряда проблем. Ли Да, в частности, отвергал маоцзедунское положение о чувственной природе знаний индивида. Он писал: «Так называемый тезис о том, что „знания берут свое начало из непосредственного опыта“, относится к историческому процессу связи теории и практики. В действительности мы не можем во всяком деле исходить из непосредственного опыта, наши знания в своем большинстве — результат косвенного опыта» [381, с. 64].

Целый ряд популярных работ опубликовал в 50-х годах видный философ-марксист Фэн Дин²². Его работы (см. [469; 467; 466]) издавались большими тиражами и получили широкое распространение в кругах научной интеллигенции и моло-

дежи²³. Наибольшей известностью среди них пользовались: «Простая истина»²⁴ и «Коммунистическое мировоззрение».

Первая из этих книг состояла из четырех разделов: «Истина и разум», «Истина и ошибка», «Истина и закон», «Истина и действие». Хотя она представляла собой популярный курс диалектического материализма, тем не менее и последовательность изложения материала, и форма разъяснения теоретических положений, и характер аргументации в ней были оригинальными, до этого не встречавшимися в марксистских работах подобного рода. Прежде всего, данная книга начиналась необычно — не с рассмотрения основного вопроса философии или проблем диалектики, а с выяснения содержательного смысла понятия «истина». Истина, писал автор, неразрывно связана с объективным, она является отражением объективного в субъективном и поэтому носит объективный характер; следовательно, вне объективности нет истины, содержание субъективного знания составляет реальная действительность. Указывая, что познание истины представляет собой трудный и сложный процесс движения человеческого познания от явления к сущности, Фэн Дин отстаивал принципиальную возможность достижения объективной истины. По его словам, революционное преобразование мира возможно только на основе «познания истины и следования ей» [469, с. 5].

Рассматривая вопрос о природе истины и заблуждения («ошибки»), Фэн Дин не замыкался в рамках гносеологического подхода к познанию. Он рассматривал также вопрос о социальной обусловленности знания, подчеркивая, что человеческое познание не может быть оторвано от его общественно-классовой сущности, что традиционные взгляды и устоявшиеся представления, которые люди приобретают главным образом в семье, препятствуют истинному познанию.

В качестве примера заблуждения, возникающего на определенной социальной почве, Фэн Дин приводил религию, ибо ее появление объясняется не только гносеологическими причинами, но и материальными условиями жизни людей. Остатываясь на вопросе о сущности религиозного мировоззрения и указывая в связи с этим на его принципиальную противоположность научному знанию, Фэн Дин, однако, признавал, что в прошлой истории человечества религия иногда играла прогрессивную роль, свидетельствами чего он считал выступление под ее знаменами участников крестьянских восстаний.

В разделе «Простой истины», посвященном основному вопросу философии, автор давал характеристику материализма, идеализма (объективного и субъективного) и дуализма, причем в противоположность бытовавшим в те годы среди китайских философов представлениям об универсальной значимости причинно-следственной связи между классовой позицией мы-

слителя и его мировоззрением он считал, что и представители эксплуататорских классов могут быть материалистами.

При изложении системы законов и категорий диалектики Фэн Дин следовал схеме, содержащейся в работе И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». В этом разделе рассматриваемой книги представляет интерес определение категории закона и интерпретация различных типов социальных противоречий. Закон, согласно Фэн Дину, — «сравнительно устойчивая связь, присущая вещам и явлениям и выражающая их сущность» [469, с. 168]. Подчеркивая универсальный характер противоречий и отмечая неизбежность их существования и при социализме, Фэн Дин одновременно писал, что по своей объективной природе они будут отличаться от противоречий, присущих капиталистическому обществу.

«Простая истина» выгодно отличалась от других популярных работ по философии не только стилем (она была написана публицистическим языком) и нешаблонным подходом к целому ряду проблем, но и тем, что она была наиболее полным в те годы в Китае учебным пособием по диалектическому материализму: столь обстоятельного рассмотрения ряда весьма важных вопросов (например, о природе истины, о происхождении сознания, о сознании как свойстве высокоорганизованной материи, об активной роли сознания) мы не найдем ни в одной из изданных в КНР популярных работ.

Обращает на себя внимание, что в «Простой истине», как, впрочем, и в других работах Фэн Дина, весьма редко встречаются цитаты из классиков марксизма-ленинизма и Мао Цзэдуна. (По-видимому, Фэн Дин, не считая Мао Цзэдуна марксистским философом, стремился избежать ссылок на него и, чтобы не быть обвиненным в принижении теоретической значимости для развития марксизма статей Мао Цзэдуна, вынужден был сделать то же самое и в отношении работ К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина).

«Коммунистическое мировоззрение» было написано Фэн Дином специально для молодежи. В этой брошюре в самой доступной форме рассматривался широкий круг вопросов, имевших теоретико-политическое значение: что такое мировоззрение, характер отношений между странами с различными социальными системами, природа «культы личности», диалектика классовой борьбы при социализме, роль материального производства в развитии общества и т. п. Все эти проблемы трактовались под углом зрения одной центральной темы — общество и личность. Цель брошюры — утверждение в сознании молодежи гуманистических идеалов коммунизма.

Фэн Дин последовательно отстаивал в своей брошюре мысль о том, что одной из существенных особенностей коммунистического мировоззрения является гуманизм. Приводя

древнекитайское выражение: «Человек — душа природы», он подчеркивал, что человек является самым ценным из всего существующего в мире, поэтому необходимо с уважением относиться к его нуждам и чаяниям.

Фэн Дин выступал против как присущих буржуазному обществу отношений разобщенности между людьми, против индивидуализма и эгоизма, так и характерного для маоизма нивелирования духовных потребностей людей, «обезличивания личности». В его представлении, общество не механическая совокупность слепых исполнителей чужой воли, а союз свободных, равноправных и осознающих свой общественный долг индивидов. «Коммунизм, — писал он, — не отрицает личных интересов и не уничтожает индивидуальности» [467, с. 46—47].

Диалектика общественных и личных интересов такова, утверждал Фэн Дин, что чем ответственнее человек относится к выполнению своего общественного долга, тем больше возможностей создается для удовлетворения его личных интересов. Конечно, отмечал он, возможно несовпадение общественных и личных интересов, и тогда приходится жертвовать личными интересами ради общественных, но из этого нельзя делать вывод, будто первые носят второстепенный характер, ибо социализм строится не ради идеи социализма, а для удовлетворения материальных и культурных потребностей членов общества: «Цель коммунизма состоит в том, чтобы добиться лучшей жизни для членов общества» [467, с. 47]. Поэтому, развивал свою мысль Фэн Дин, общественный интерес, состоящий в развитии и совершенствовании строя, обеспечивающего раскрытие всех творческих способностей человека, становится непосредственно личным интересом, что проявляется прежде всего в активном и созидательном труде членов социалистического общества в сфере материального производства.

Конечно, писал Фэн Дин, революция и социалистическое строительство требуют жертв, но эти жертвы не самоцель, они призваны ускорить построение общества счастливых и равноправных людей. Герой отдает свою жизнь в интересах общего дела, ради «создания жизни, полной счастья и вечного мира для новых, будущих поколений» [467, с. 47]. Тем самым он недвусмысленно отрицал тезис о самопожертвовании либо ради самой идеи самопожертвования, либо ради исполнения предначертаний «великого вождя».

Одновременно Фэн Дин выступал против спекуляции на трудовом энтузиазме масс: «В период мирного строительства мы призываем к тому, чтобы люди всегда были осмотрительны и без особой на то причины не рисковали своей жизнью, не ослабляли внимания к мерам, обеспечивающим безопасность производства, выступали против бюрократического отношения к жизни рабочих и служащих, могущего привести к смерти и травмам» [467, с. 49].

Фэн Дин — противник ложно понимаемого революционного пафоса, политической трескотни, пустозвонства и жонглирования революционными фразами. «Революция, — утверждал он, — это не только расклейка плакатов, выкрикивание лозунгов и произнесение страстных, взволнованных речей, героическая смерть на поле боя и мужественное поведение во время казни» — победа «грандиозного великого дела», достигается повседневной, будничной, «конкретной работой», «тщательным изучением политической обстановки» [467, с. 44].

Отчетливо сознавая, что формирование социалистического типа личности возможно лишь на основе повышения культурного уровня масс, Фэн Дин настойчиво призывал молодежь к овладению научными знаниями: «Коммунистическое мировоззрение неразрывно связано с наукой, поэтому в жизни мы должны непрерывно овладевать научными знаниями, проникаться научным духом» [467, с. 54].

Очевидно, что рассматриваемая брошюра не содержала каких-либо новых теоретических открытий. Ее автор преследовал конкретную цель — дать молодежи правильное представление о принципах социалистической морали. Однако в 1964—1965 гг. она вместе с «Простой истиной» стала объектом специальной «критической» кампании²⁵.

Пропагандой марксистской философии занимались и другие ученые. Так, в первой половине 50-х годов большое число популярных статей по различным вопросам философии было опубликовано Хуа Ганом. Ему также принадлежал ряд учебных пособий, в том числе по диалектическому материализму (в двух частях) [509]. Весной 1956 г. все книги и статьи Хуа Гана были объявлены плагиатом из работ классиков марксизма-ленинизма и Мао Цзэдуна, а также советских и китайских ученых и подвергнуты резкой критике (см. [614, 1956, № 3, с. 65]).

Большую роль в развитии философской науки в КНР начиная с 1955 г. играли дискуссии, в ходе которых обсуждался широкий круг теоретических проблем — от связанных с оценкой национального философского наследия до вызванных к жизни практикой социалистического строительства.

Наибольший научный интерес, на наш взгляд, представлял три из них: о характере базиса и надстройки в переходный период (подробнее см. [331; 351; 352; 382; 411; 515; 518; 526; 539]), о характере противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом (подробнее см. [349; 356; 547]) и о методологических проблемах истории китайской философии (подробнее см. [315; 356; 550])²⁶.

В ходе первой из этих дискуссий обнаружилось наличие четырех точек зрения относительно природы базиса современного китайского общества. По мнению сторонников «безбазисной» концепции, характерной особенностью переходного периода

является отсутствие какого-либо определенного, самостоятельного, вполне сформировавшегося экономического базиса; другая группа ученых, ссылаясь на существование в указанный период различных форм собственности, отстаивала тезис о «комплексном экономическом базисе»; многие китайские философы считали возможным говорить об «едином базисе», рассматривая социалистические экономические отношения в качестве такового для переходного периода; имела хождение, наконец, и теория «двух базисов».

Наличие столь широкого спектра мнений объяснялось неразработанностью самой проблемы²⁷. Между тем в тогдашних условиях Китая этот вопрос имел не только методологическое, но и политическое значение, ибо в стране помимо социалистического сектора экономики существовали элементы и других способов производства.

Участники дискуссии, как правило, обосновывали свою точку зрения ссылками на определения базиса, содержащиеся в работах К. Маркса — во «Введении» к «Критике политической экономии» и в статье «Наемный труд и капитал». Как известно, у К. Маркса понятие «базис» неразрывно связано с понятием «общественно-экономическая формация». Он рассматривал базис как совокупность таких производственных отношений, которые позволяют определить тип того или иного общества, четко отграничить одну формацию от другой. Иными словами, под понятием «базис» К. Маркс подразумевал такие отношения, которые определяют *сущность* общественно-экономической формации, т. е. экономические отношения, возникающие на основе господствующей в данном обществе формы собственности.

В ходе дискуссии правильно указывалось на то, что при выяснении сущности качественно определенных ступеней в прогрессивном развитии общества марксизм до известной степени абстрагируется от рассмотрения вопросов, связанных с моментом перехода от одной формации к другой, и что именно поэтому появилась возможность определить историю человечества как последовательную смену пяти способов производства.

Однако многие китайские ученые забывали указания классиков марксизма-ленинизма о том, что смена общественно-экономических формаций представляет сложный и *длительный* процесс, который требует определенного переходного периода и порождает различные переходные формы. Так, сторонники концепции «единого базиса» (Юй Муин, Цуй Хуаньцин, Хуан Фанбинь), в сущности, признавали существование переходного периода только при смене капитализма социализмом. По их мнению, «несколько определений, содержащихся в трудах классиков, можно свести к следующему: базис — это совокупность производственных отношений на *определенном*

этапе исторического развития. Однако „определенный“ не означает „любой“. Можно сказать, что история человечества создается из двух частей. Одна — время существования различных самостоятельных способов производства (из пяти типов), другая — время смены старого способа производства новым (старого общества новым). Однако в истории кроме периода перехода от капитализма к социализму, когда в силу невозможности появления новых производственных отношений в рамках старого общества необходим переходный период, все остальные случаи перехода от старых исторических форм к новым связаны лишь с вопросом изменения политической власти, и поэтому *период смены старого новым обычно требует немного времени* (курсив везде наш. — В. Б.)» [351, с. 127].

Подобное утверждение неверно и с методологической точки зрения, поскольку оно упрощает процесс смены одной общественно-экономической формации другой, и с фактической стороны, так как, например, переход от рабовладельческой формации к феодальной занял несколько столетий.

Сторонники концепции «единого базиса» не принимали во внимание и специфику социально-экономического базиса переходного периода от капитализма к социализму. Они считали возможным определение его через господствующий тип производственных отношений, «отбросив второстепенные экономические элементы». В совокупность производственных отношений на определенном этапе исторического развития они включали лишь те производственные отношения, которые занимали господствующее место и *определяли характер данного общества* (см. [351, с. 127]).

Хуан Фанбинь, Юй Муин и Цуй Хуаньцин упускали из виду, что в условиях переходности наряду с социалистическими производственными отношениями продолжают существовать частнокапиталистический и даже докапиталистические уклады. Поэтому исключать их из системы экономических отношений, присущих переходному периоду, посчитав «второстепенными экономическими элементами», и объявлять базис этого общества социалистическим значило упрощать картину китайской экономики первой половины 50-х годов.

Методологическими ошибками страдали и положения, выдвигавшиеся сторонниками как теории «двух базисов», смешивавшие два взаимосвязанных, но все же разных понятия — «базис», и «уклад», так и «безбазисной» концепции, поскольку очевидно, что любое общество не может существовать без своего базиса.

Правильный, научный ответ на вопрос о характере социально-экономического базиса китайского общества середины 50-х годов давали сторонники концепции «комплексного базиса» (Ян Сяньчжэня, Сяо Фаньмо, Дин Сы и др.), исходившие из реальной действительности КНР. Они писали в своих стать-

ях, что при наличии в Китае пяти укладов неправильно включать в базис общества переходного периода только один из них — социалистический сектор экономики. По их мнению, переходный период имеет особый базис, характерной чертой которого является многоукладность. Рассматривая базис как совокупность экономических укладов, эти ученые не только правильно определяли природу базиса в переходный период в Китае, но и выдвигали имеющее методологическое значение положение о существовании особого базиса переходного общества вообще.

На этом основании они впоследствии (в 1964 г.) были обвинены в выдвигании теории о существовании особой формации (что-то вроде «мелкобуржуазно-буржуазно-социалистической»), в затушевывании принципиальных различий между буржуазными и социалистическими производственными отношениями, что было совершенно неверно.

Другое дело, что некоторые из них (но далеко не все!) допускали отступления от марксистского учения о закономерностях социалистического строительства при обсуждении вопроса о характере надстройки в переходный период. В противоположность другим участникам дискуссии, которые определяли надстройку как «единую» — социалистическую (что, кстати, тоже было не бесспорно), они считали, что и надстройка в переходный период является «комплексной». По их мнению, надстройку китайского общества того периода следует определять не как социалистическую, а как надстройку социалистического типа. Аргументировалась данная мысль тем, что в обществе переходного периода продолжают существовать не свойственные социализму классы, которые через свои организации представлены в народно-демократическом фронте в органах власти, т. е. что все классы обладают определенными политическими правами и равны перед законом (см. [351, с. 129]). Из этой, достаточно дискуссионной посылки делались уже очевидно ошибочные выводы: одной из задач надстройки социалистического типа, утверждал Дин Сы, является «укрепление и развитие» несоциалистической экономики [351, с. 128]; согласно же Сяо Фаньмо, надстройка в переходный период должна одинаково содействовать развитию всех пяти экономических укладов. В отличие от них сторонник концепции «комплексного базиса» Линь Циншань²⁸ главную задачу надстройки социалистического типа видел в преобразовании капиталистической экономики и ликвидации эксплуататорских классов (см. [387, с. 41]).

Дискуссия о характере базиса и надстройки в переходный период, продолжавшаяся три года (1955—1957), носила научный характер: ее участники избегали «приклеивания ярлыков» своим оппонентам; многие статьи свидетельствовали о стремлении их авторов к серьезному творческому обсуждению тео-

ретических проблем, связанных с практикой социалистического строительства. Вместе с тем она показала, что профессиональная марксистская философская мысль находится в Китае еще в процессе становления.

Подавляющее большинство опубликованных в печати материалов этой дискуссии принадлежало перу тех, кто начал свои занятия философией после 1949 г. Однако, как выяснилось значительно позднее, в обсуждении вопросов, составлявших предмет дискуссии, были вовлечены и видные ученые-марксисты.

В ноябре 1964 г. — в ходе кампании «критики» Ян Сяньчжэнь (о которой подробно говорится в главе четвертой) — в «Жэньминь жибао» были опубликованы подборка выдержек из неопубликованной работы Ян Сяньчжэня «Базис и надстройка в КНР в переходный период» [581], а также статья Ай Сыци с критикой точки зрения Ян Сяньчжэня [309]. По словам Ай Сыци, обе эти статьи были написаны еще летом 1955 г., но не были опубликованы якобы из-за того, что Ян Сяньчжэнь после предварительного обсуждения своей работы решил воздержаться от ее публикации.

Хотя подбор выдержек из статьи Ян Сяньчжэня носил, несомненно, тенденциозный характер, они все же давали известное представление о той позиции, которую он занимал в ходе дискуссии о характере базиса и надстройки в переходный период.

Ян Сяньчжэнь был сторонником концепции «комплексного базиса». Его точка зрения сводилась к следующим основным положениям:

1. Применительно к многоукладному обществу «производственные отношения» и «совокупность производственных отношений» представляют собой два различных понятия: первое включает в себя формы собственности, обмена и распределения; второе является совокупностью многих видов производственных отношений.

2. Экономический базис общества переходного периода состоит из пяти элементов: производственных отношений, возникших на базе социалистической (в государственном секторе экономики), полусоциалистической (в кооперативном секторе экономики), частнокапиталистической, единоличной крестьянской и государственно-капиталистической собственности. По мнению Ян Сяньчжэня, концепция «единого базиса», по существу, ограничивает состав китайского общества лишь рабочими и служащими, занятыми в государственном экономическом секторе, т. е. всего 9 млн. человек.

3. Строительство экономического базиса социализма предполагает соединение в единый экономический комплекс сельского хозяйства и промышленности.

4. Экономический базис переходного периода должен непре-

менно включать в себя единоличное крестьянское хозяйство. Обосновывая это положение, Ян Сяньчжэнь писал: «Сторонники теории „единого экономического базиса“ отрицают, что единоличная крестьянская экономика представляет собой „базис“ переходного периода, а это значит, что в строительстве социализма можно обойтись без сельского хозяйства. Ведь совершенно ясно, что вплоть до настоящего времени в нашем сельском хозяйстве единоличное крестьянское хозяйство представляет собой абсолютно преобладающую силу, а социалистических хозяйств весьма мало. Редкостная глупость говорить, что строить социализм можно без сельского хозяйства. Сторонники теории „единого экономического базиса“ каждый день употребляют пищу. Проверяют ли они каждый день во время еды, какую пищу употребляют, ту ли, что получена в социалистическом хозяйстве, или ту, что получена в единоличном крестьянском хозяйстве? Они не признают, что единоличная крестьянская экономика является экономическим базисом нашей государственной власти социалистического типа в переходный период; в таком случае, согласно своей „логике“, они не должны есть хлеб, выращенный в единоличном крестьянском хозяйстве. Если человек, борющийся за социализм, ест хлеб, выращенный в единоличном крестьянском хозяйстве, разве теряет он от этого свое достоинство? Разве падает от этого его репутация?» [581].

5. План развития народного хозяйства должен охватывать все составные части экономики, в том числе капиталистический и единоличный крестьянские секторы.

Нельзя не заметить, что при рассмотрении базиса переходного периода Ян Сяньчжэнь, как и другие сторонники концепции «комплексного базиса», четко разграничивал понятия «базис» и «уклад». Конечно, он понимал, что единоличные крестьянские хозяйства, игравшие в переходный период важную роль в экономике Китая, составляют уклад мелкотоварного производства, антагонистический по отношению к социалистическому сектору экономики. Еще более отчетливо Ян Сяньчжэнь сознавал антагонистический характер противоречий последнего с частнохозяйственным капитализмом.

Заявляя о принадлежности социалистического и капиталистического укладов к одному и тому же базису, Ян Сяньчжэнь не отрицал вопреки утверждениям маоистской пропаганды в 60-х годах борьбы между ними и необходимости постепенного вытеснения капиталистических элементов из экономики страны. Рассматривая вопрос о взаимоотношениях базиса и надстройки в переходный период, он писал: «Надстройка служит не одному какому-то составному элементу, а экономическому базису в целом. Необходимо последовательно расширять социалистические элементы экономики, сокращать элементы капиталистические, с тем чтобы превратить сложную (многоук-

ладную) экономику нашей страны в базу единой экономической формации (курсив наш. — В. Б.)» [581].

Возражая Ян Сяньчжэню, Ай Сыци утверждал, что «пять составных элементов экономики переходного периода или четыре формы собственности не могут составлять один комплексный базис... В переходный период реально существуют два взаимно противоборствующих экономических базиса — социалистический и капиталистический. Ни один из них еще не установился окончательно. Между ними идет смертельная борьба — по принципу „кто—кого“... В процессе этой непримиримой борьбы происходит последовательное становление социалистического экономического базиса, а капиталистический экономический базис также последовательно идет к своей гибели» [309]. Таким образом, Ай Сыци, как и другие сторонники концепции «двух базисов», смешивал понятия «базис» и «уклад».

Материалы кампании «критики» Ян Сяньчжэня свидетельствуют, что дискуссия о характере базиса и надстройки в переходный период имела глубокую политическую подоплеку — была связана с борьбой между марксистско-ленинскими и националистическими силами в руководстве КПК летом 1955 г.

В тот период в руководстве КПК выявились две противоположные точки зрения относительно темпов осуществления социалистических преобразований в деревне. Группа высших партийных и государственных деятелей Китая во главе с Мао Цзэдуном вопреки прежним решениям ЦК КПК настаивала на ускорении процесса кооперирования и призвала к немедленной ликвидации частнокапиталистической собственности. Противостоявшие им деятели выступали за последовательное осуществление генеральной линии партии, которая предусматривала «необходимость тщательной, всесторонней идеологической и материальной подготовки перехода крестьян к социалистической форме организации труда в сельском хозяйстве» [222, с. 273], и предлагали, учитывая опыт Советского Союза и других социалистических стран, проводить политику государственного капитализма.

Есть основания предполагать, что эту группу возглавлял Лю Шаоци. Во всяком случае, одно из обвинений против него, которое выдвигалось в период «культурной революции», состояло в том, что он якобы выступал против курса председателя Мао на осуществление социалистических преобразований в городе и деревне (см. [555, с. 2, 11—12]).

Следовательно, дискуссия по вопросу о характере базиса и надстройки в переходный период имела не только теоретическое, но и практико-политическое значение²⁹. В 1964 г., а затем в 1970—1971 гг. это было официально признано китайской печатью: данная дискуссия была охарактеризована как «первая великая битва на философском фронте»³⁰. Отстаивая концепцию «комплексного базиса», Ян Сяньчжэнь стремился тео-

ретически обосновать позицию сторонников генеральной линии партии, показать научную и политическую несостоятельность установок группы Мао Цзэдуна относительно темпов социально-экономических преобразований. Точка же зрения Ай Сыци свидетельствовала, что он стоял на маоистских позициях или был близок к ним³¹.

Специфика социально-экономического развития Китая в переходный период, связанная с существованием частнокапиталистического уклада хозяйства, вызвала необходимость обсуждения еще одной теоретической проблемы — о характере противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом в переходный период. Статьи на эту тему стали появляться в китайской печати еще в 1955 г. (например, работа видного философа, ученого секретаря Института философии АН КНР У Чуаньци, опубликованная во втором номере журнала «Чжэсюэ яньцзю» [456]), однако до августа 1956 г. их было сравнительно немного. Широкое и всестороннее обсуждение данной проблемы началось в конце лета 1956 г., после осуществления по инициативе группы Мао Цзэдуна ускоренного преобразования капиталистической собственности. Достаточно сказать, что за три месяца только на страницах «Жэньминь жибао», «Гуанмин жибао» и «Дагун бао» появилось более сорока дискуссионных статей. В конце октября 1956 г. в Пекине была проведена специальная конференция, организованная Институтом философии и редакцией журнала «Чжэсюэ яньцзю», в которой приняли участие ведущие философы Пекина, Цзинаня, Нанкина, Тяньцзиня и других городов.

В ходе дискуссии (и на конференции) выявились три точки зрения по обсуждавшемуся вопросу. Ай Сыци, Хань Цзячэнь, Фэн Дин и У Чуаньци отстаивали концепцию об антагонистической природе противоречий между рабочим классом и национальной буржуазией. В соответствии с марксистскими принципами анализа социальных явлений они подчеркивали, что, определяя характер этих противоречий, необходимо прежде всего принимать во внимание те отношения, которые существуют между данными классами в исторически определенной системе общественного производства, т. е. в капиталистическом секторе экономики. Социальный антагонизм между национальной буржуазией и рабочим классом, писал Хань Цзячэнь, имеет под собой материальную основу — один класс, используя собственность на средства производства и денежный капитал, присваивает плоды труда другого класса, эксплуатирует его [547, с. 274, 276]. Конечно, отмечал Ай Сыци, отношения между национальной буржуазией и рабочим классом Китая обладают своей особенностью по сравнению с отношениями между буржуазией и пролетариатом в капиталистических странах, однако по своему объективному содержанию они остаются отношениями между эксплуататорами и эксплуатируемыми, и

поэтому противоречия между указанными классами являются антагонистическими³². По мнению Фэн Дина, специфика классовых отношений в китайском обществе в переходный период не меняет социальной природы национальной буржуазии. Поэтому, утверждал он, признание антагонистического характера противоречий между буржуазией и пролетариатом в обычных условиях делает неизбежным аналогичный вывод применительно к ситуации, сложившейся в Китае, ибо «единичное, особенное не может отрицать всеобщее, универсальное» (см. [547, с. 27—29]).

Другая группа ученых (Дин Вэйчжи, Ли Сюекунь, Ма Чжунъян) выступила на конференции с концепцией двойственного характера противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом Китая; по их мнению, особенность китайского общества состоит в том, что «антагонизм и неантагонизм, имеющие абсолютно противоречивый характер, при определенных исторических условиях объединяются в единое целое, составляющее противоречие между национальной буржуазией и рабочим классом, подобно тому как две противоположности — соглашательство и революционность, также имеющие абсолютно противоположный характер, при определенных исторических условиях объединяются в единое целое, являющееся качеством, присущим национальной буржуазии» [547, с. 84]. Двойственный характер противоречий между указанными двумя классами, утверждали эти ученые, обусловлен существованием, с одной стороны, взаимоотношений эксплуататоров и эксплуатируемых, а с другой — отношений союзников в политике и экономике. Соотношение же антагонистических и неантагонистических элементов в противоречиях между национальной буржуазией и рабочим классом, писали они, на том или ином этапе переходного периода зависит от конкретных исторических условий (см. [547, с. 82]).

Третья точка зрения — о неантагонистическом характере противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом Китая — была изложена в выступлении Гуань Фэна, тогда молодого ученого, а впоследствии видного маоистского теоретика и политика. Признавая, что эксплуатация одного класса другим создает базу для антагонизма, он вместе с тем заявлял, что противоречия между двумя классами, занимающими различное положение в системе общественного производства, отнюдь не при всех условиях являются антагонистическими. «В эпоху пролетарских революций (особенно при современной благоприятной международной обстановке), — говорил Гуань Фэн, — противоречия между национальной буржуазией и рабочим классом полуколониальных и полуфеодальных стран, в которых победила руководимая рабочим классом народно-демократическая революция и которые минуют этап самостоятельного развития капитализма, могут не развиваться

ся до полностью антагонистических» [547, с. 67]. Неантагонистический характер противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом в условиях Китая был обусловлен, по его мнению, целым комплексом факторов — руководящей ролью рабочего класса и признанием ее со стороны национальной буржуазии, участием национальной буржуазии в едином фронте и ее сочувственным отношением к социалистическим преобразованиям капиталистической промышленности и торговли (см. [547, с. 62—65]).

В ходе конференции неоднократно подчеркивалась необходимость конкретно-исторического подхода к анализу классовых противоречий в современном китайском обществе. Противоречия между национальной буржуазией и рабочим классом возникают и существуют при конкретных условиях, в конкретной обстановке и в конкретный исторический период, утверждали, например, Дин Вэйчжи, Ли Сюекунь и Ма Чжунъян, и эта сумма обстоятельств не может не влиять на характер противоречий между двумя данными классами, а также на способ их разрешения (см. [345, с. 132]).

Однако позиция сторонников концепций о двойственном и неантагонистическом характере противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом в Китае свидетельствовала об их отходе от принципа научного историзма. Более того, отрицая наличие антагонизмов между этими двумя классами, они, по существу, вставляли на неклассовые позиции в оценке характера социально-классовых противоречий современного китайского общества в различные периоды его развития.

Действительно, общность интересов рабочего класса и национальной буржуазии в период борьбы против господства диктатуры гоминьдана, являвшейся политическим выражением союза бюрократического капитала с феодално-помещичьими кругами, перекрывала расхождения, существовавшие между ними по коренным вопросам социально-экономического развития Китая.

Однако и тогда противоречия между национальной буржуазией и рабочим классом носили антагонистический характер, поскольку указанная общность касалась кратковременных, а не долговременных интересов. В переходный же период от капитализма к социализму расхождение коренных, долговременных интересов национальной буржуазии и рабочего класса перекрывает общность их частных, кратковременных интересов, поэтому противоречия между этими классами тем более носят антагонистический характер.

Одна из причин антинаучной трактовки некоторыми участниками дискуссии характера противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом в Китае состояла также в том, что они проводили различия между двумя типами соци-

альных противоречий в зависимости от способа их разрешения. Поскольку, рассуждали они, в условиях Китая данное противоречие решается мирным путем, следовательно, оно само носит неантагонистический характер. Как справедливо заметил Хань Цзячэнь, эти ученые ставят вопрос с ног на голову (см. [547, с. 273]).

Появление различных точек зрения относительно характера противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом можно объяснить как особенностями социально-экономического развития Китая, так и самой неразработанностью данной проблемы — в тот период она еще только становилась предметом специального обсуждения в марксистской литературе. В то же время рассматриваемая дискуссия свидетельствовала о наличии серьезных идейных разногласий среди китайских философов, о борьбе между марксизмом и маоизмом на философском фронте. Под видом внесения «нового слова» в теорию научного социализма философы-маоисты уже в 1956 г., в сущности, пытались ревизовать марксистское учение о различных типах социальных противоречий, протащить «идею» о необходимости установления некоего «классового мира» с принципиально враждебной пролетариату буржуазией. Вскоре Мао Цзэдун, развив антимарксистские положения, высказанные отдельными участниками дискуссии, создал «цельную» концепцию «противоречий внутри народа» — теоретическую основу соглашательства и классового предательства.

Поскольку рассматриваемая дискуссия выявила наличие различных точек зрения, в дальнейшем предполагалось продолжить обсуждение данной проблемы, однако после опубликования работы Мао Цзэдуна «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа» оригинальных теоретических статей на эту тему в китайской научной печати больше не появлялось.

Дискуссии, состоявшиеся в 1955—1957 гг., свидетельствовали об обострении идейной борьбы в области философии, вызванном попытками маоистов навязать китайской философской общественности свои антимарксистские представления по различным теоретическим проблемам. Исходными методологическими принципами выдвигаемых ими концепций служили положения Мао Цзэдуна, изложенные в его «философских» работах «Относительно практики», «Относительно противоречия», «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа», а также в ряде выступлений тех лет.

Поэтому, прежде чем перейти к рассмотрению других вопросов, связанных с развитием философской и общественно-политической мысли в Китае в рассматриваемый период необходимо дать краткий критический анализ маоистской философии.

По справедливому замечанию В. И. Ленина, «в марксизме нет ничего похожего на „сектантство“ в смысле какого-то замкнутого, застенчатого учения, возникшего в стороне от столбовой дорожки развития мировой цивилизации» [25, с. 40]. В противоположность марксизму маоизм создавался преимущественно на узкой, китайской основе вне связи с лучшими достижениями мировой теоретической мысли. Он формировался под сильным влиянием как различных направлений традиционной китайской мысли (конфуцианство, легизм, даосизм, буржуазный национализм, социально-утопические концепции), так и западных немарксистских учений нового и новейшего времени (анархизм и троцкизм).

Разнородность идейно-теоретической базы маоизма предопределила его эклектизм. Он представляет собой не стройную систему взглядов, а конгломерат разнородных, зачастую взаимоисключающих идей: положения, внешне напоминающие марксистские, соседствуют в нем с явно немарксистскими, материалистические — с идеалистическими, используемые современным теоретическим философским знанием — с традиционными китайскими.

Эклектизм маоизма связан также с *политическим прагматизмом* Мао Цзэдуна, с его чисто утилитарным подходом к теории. В каждый конкретный период он выдвигал и отстаивал те положения, которые служили его непосредственным политическим целям, и предавал забвению концепции, переставшие им соответствовать, вовсе не заботясь о логике или преемственности идей.

Как уже отмечалось, Мао Цзэдун пришел в коммунистическое движение Китая с немарксистскими представлениями о социализме. Вполне возможно, что в первый период своего пребывания в КПК он искренне стремился овладеть марксистской теорией. Однако для этого было мало одного желания — необходимы были определенная теоретическая подготовка и определенный революционно-практический опыт участия в рабочем движении. Мао Цзэдун не получил сколько-нибудь серьезного марксистского образования, если не считать знакомства с некоторыми работами К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина (подробнее об этом см. [58, с. 47—51]). Что же касается революционно-практического опыта, то вплоть до 1949 г. он у Мао Цзэдуна ограничивался участием в крестьянских выступлениях и в вооруженной борьбе, организованной КПК против гоминьдана в сельских районах.

Статьи и выступления Мао Цзэдуна в 20-е и первую половину 30-х годов свидетельствовали о том, что он не смог освободиться от тех немарксистских представлений, с которыми он вступил в КПК. Во второй половине 30-х годов Мао Цзэдун

ознакомился с рядом популярных советских работ по философии и использовал их при чтении лекций активу КПК в Яньани в 1937—1938 гг. Впоследствии отдельные разделы этих лекций были переработаны и вошли в виде двух статей («Относительно противоречия» и «Относительно практики») в первый том его «Избранных произведений»³⁴. При подготовке к изданию они подверглись тщательному редактированию в целях «придания» им марксистского характера. Естественно поэтому, что в них содержался целый ряд правильных, марксистских положений, подкрепленных ссылками на труды классиков марксизма-ленинизма, в результате чего в конечном счете возникло превратное представление об их истинной ценности³⁵.

На самом деле обе эти статьи в лучшем случае представляли собой популярное изложение некоторых положений марксизма вообще и марксистской философии в частности применительно к низкому теоретическому уровню кадров КПК. В них Мао Цзэдун лишь повторял на языке, понятном среднеобразованному китайцу, общеизвестные марксистские истины о значении противоречий для развития природы и общества, об их сущности, о роли практики в познавательном процессе и т. д. Указанные работы отнюдь не носили оригинального теоретического характера. Вместе с тем в них содержалось и большое количество немарксистских утверждений, обусловленных прежде всего влиянием традиционной китайской философии, в духе которой были интерпретированы и отдельные марксистские положения.

В свое время Маркс писал: «Новичок, изучивший иностранный язык, всегда переводит его мысленно на свой родной язык; дух же нового языка он до тех пор себе не усвоил и до тех пор не владеет им свободно, пока он не может обойтись без мысленного перевода, пока он в новом языке не забывает родной» [4, с. 119—120]. Уже первые две «философские» статьи Мао Цзэдуна показали, что он не владеет свободно «новым языком» (т. е. марксизмом), что он не может освободиться от «старого» языка», т. е. от представлений традиционной китайской мысли.

В последующие годы Мао Цзэдун написал только две работы, которые китайской пропагандой причислены к его «великим философским произведениям»: «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа» и «Откуда у человека правильные идеи?» (1963 г.)³⁶. Кроме того, начиная с середины 50-х годов он многократно — в выступлениях на совещаниях партийного и государственного актива, в беседах с учеными, в замечаниях на работу И. В. Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР» и советский учебник политэкономии, в дополнениях к редакционным статьям «Жэньминь жибао» и «Хунци», документам общепартийного и общегосударственного характера и т. п. — обращался к проблемам,

связанным с философией. Во всех этих высказываниях основной упор делался на разъяснении и «развитии» тех положений из «Относительно практики» и «Относительно противоречия», которые либо характерны для домарксистской теоретической мысли, либо противоречат марксизму, чем наглядно демонстрировалось, что марксистские положения, содержащиеся в указанных статьях, представляют собой лишь заимствования из популярных работ советских философов, а отнюдь не являются итогом серьезных теоретических размышлений.

Причем Мао Цзэдун заимствовал только те положения марксистской философии, которые или казались ему необходимыми для достижения определенных политических целей (например, о роли практики в процессе познания), или внешне совпадали с представлениями традиционной китайской философии (например, о борьбе противоположностей). Он поступал в данном случае согласно собственной теории «переваривания всего иностранного», изложенной им еще в 1940 г.: «Мы должны впитывать все то, что может нам сегодня пригодиться. Однако со всем иностранным следует обращаться как с пищей, которая сначала разжевывается во рту, перерабатывается в желудке и кишечнике, смачивается слюной, желудочным и кишечным соком, а затем разделяется на отбросы, которые устраняются, и экстракт, который усваивается» [201, т. 3, с. 270].

В последние 20 лет своей жизни Мао Цзэдун претендовал на роль человека, открывшего новый этап в развитии марксизма-ленинизма. Это проявлялось и в подчеркивании творческого характера тех концепций, которые он выдвигал, и в критике с его стороны (открытой или замаскированной) целого ряда теоретических положений Маркса, Энгельса, Ленина, и в прямом противопоставлении своих постулатов положениям марксизма³⁷. Однако, будучи руководителем Коммунистической партии Китая, Мао Цзэдун, естественно, не мог отказаться от марксистской терминологии. В его высказываниях по теоретическим проблемам содержатся правильные утверждения, имеются ссылки на классиков марксизма-ленинизма, в результате чего немарксистские «идеи» как бы «скрываются» среди марксистских положений. Это позволяло Мао Цзэдуну маскировать антимарксистскую сущность своих концепций. Часто Мао Цзэдун, взяв некое марксистское положение, давал ему свое толкование, что достигалось большим или меньшим подчеркиванием наиболее нужной для него в тот момент одной из сторон данного положения, выхватыванием части из целого, абсолютизацией ее. В результате правильное положение, по существу, превращалось в свою противоположность, теряло свой первоначальный смысл. Для того же, чтобы подобная операция не была заметна, препарированное марксистское положение приводилось целиком (можно сослаться в данной связи на

решение Мао Цзэдуна теоретико-познавательных проблем, о чем речь будет идти ниже).

Статьи и высказывания по проблемам философии имели, как правило, конкретную политическую целенаправленность. Поэтому, для того чтобы выявить подлинную сущность философских воззрений Мао Цзэдуна, необходим не только анализ его теоретических положений, но и выяснение того, *когда, при каких обстоятельствах, в какой период борьбы двух линий в КПК, ради каких политических целей они были выдвинуты.*

Концепция противоречий³⁸. В основе маоистской философии лежит *концепция всеобщности противоречий*. Она была изложена впервые в статье Мао Цзэдуна «Относительно противоречия», а затем дополнена целым рядом новых существенных моментов в его статьях и выступлениях второй половины 50-х—первой половины 60-х годов.

К мысли об универсальном характере противоречий Мао обращался достаточно часто. Еще в работе «Относительно практики» он писал: «Противоречие является всеобщим, абсолютным, существует во всех процессах развития вещей и явлений и пронизывает все процессы от начала и до конца»; «отрицать противоречие в явлениях — значит отрицать все. Это всеобщий закон, истинный для всех без исключения времен и стран. Поэтому противоречие является общим, абсолютным»; «закон противоречия, присущего вещам, явлениям, или закон единства противоположностей, есть основной закон природы и общества и, следовательно, основной закон мышления» [201, т. 2, с. 421, 440, 464]. Аналогичные «идеи» Мао Цзэдун развивал и в более поздний период.

Указание на противоречия как на источник развития всех природных и социальных процессов, признание закона единства и борьбы противоположностей «ядром диалектики» создавало у читавших или слушавших Мао Цзэдуна впечатление, что он стоит на позициях марксизма, выступает как последовательный сторонник и пропагандист материалистической диалектики³⁹.

Однако в действительности развиваемая им концепция противоречий *принципиальным образом расходится* с материалистической диалектикой. Прежде всего, это выражается в самом понимании природы диалектического противоречия. Мао рассматривает его не как отношение между противоположными моментами, сторонами единой сущности, развивающегося целого, а как механическое противопоставление внешних, самоочевидных противоположностей: «Противоречивые стороны не могут существовать друг без друга... Без жизни нет смерти, без смерти нет жизни. Без верха нет низа; без низа нет верха. Без беды нет счастья; без счастья нет беды. Без легкого нет трудного; без трудного нет легкого. Без помещика нет арендатора; без арендатора нет помещика. Без буржуазии нет пролетариа-

та; без пролетариата нет буржуазии. Без империалистического национального гнета нет колоний и полуколоний; без колоний и полуколоний нет империалистического национального гнета. Так обстоит дело со всеми противоположностями. В определенных условиях они, с одной стороны, противостоят друг другу, с другой — взаимно связаны, взаимно пронизываются, взаимно проникают, взаимно зависят. Это и называется тождеством» [201, т. 2, с. 452].

Называть, как в приведенной выше цитате, ту или другую пару самоочевидных, внешних противоположностей — еще не значит применить диалектику к изучению действительности, ибо чисто механическое соединение противоположностей ни на шаг не продвигает вперед изучение сложного комплекса взаимосвязей, существующих в природе и обществе. К тому же далеко не всегда и не все самоочевидные противоположности представляют собой две стороны одного и того же единого явления или процесса. Таким образом, на деле в вопросе о сущности диалектического противоречия Мао Цзэдун остался на уровне наивной диалектики китайских философов прошлого.

С конца 50-х годов характерными чертами его высказываний по проблеме тождества противоположностей, их взаимозависимости и взаимообусловленности становятся упрощенчество и вульгаризация. Чего стоит, например, следующее утверждение Мао, появившееся в хунвэйбиновской печати: «Единство таких противоположностей, как упорная борьба и передышка, которые к тому же взаимно переходят одна в другую, — это закон. Нет таких явлений, которые не переходили бы взаимно друг в друга. Поспешность переходит в промедление, а промедление переходит в поспешность; труд переходит в отдых, а отдых переходит в труд. Так же обстоит дело с передышкой и упорной борьбой. И между трудом и отдыхом, и между промедлением и поспешностью есть общность, между передышкой и упорной борьбой тоже есть общность. Сон и бодрствование также выражают единство противоположностей. Спросите, кто может поручиться, что, однажды встав с постели, больше не ляжет спать. Напротив, „кто много спит, тот мечтает о том, чтобы встать“. Сон переходит в бодрствование, а бодрствование переходит в сон. Собрание, начавшись, уже идет к своей противоположности и превращается в его окончание. Только начавшись, оно уже содержит фактор закрытия... Сын превращается в отца, отец превращается в сына, женщина превращается в мужчину, мужчина превращается в женщину. Конечно, непосредственный переход тут невозможен, но ведь после брака рождаются мальчики и девочки, а разве это не является также переходом?» [401].

Если бы у Мао Цзэдуна речь шла лишь о противопоставлении таких понятий, как «верх» и «низ», «трудное» и «легкое», «беда» и «счастье», «сон» и «бодрствование», «труд» и «отдых»

и т. п., можно было бы не обращать внимания на подобные «диалектические» упражнения. Однако столь же упрощенно он рассматривает и проблему сущности социальных противоположностей. Сошлемся в данной связи на часто используемый им пример с войной и миром. Еще в статье «Относительно противоречия» Мао писал: «Известно, что война и мир — явления, превращающиеся одно в другое. Война сменяется миром... мир сменяется войной» [201, т. 2, с. 455]. В 1958 г. он говорил о войне и мире в тех же самых выражениях: «Война переходит в мир, мир переходит в войну. Мир — это противоположность войны. Если бы не было войны, то откуда взялось бы слово „мир“?» [401]. Конечно, война и мир — противоположные понятия, однако это не значит, что они являются противоречивыми сторонами одного явления, взаимно обуславливающими друг друга. Исходя из обывательско-упрощенного понимания данных явлений как внешне взаимнопротивоположных, Мао Цзэдун объявил их социальными противоположностями, выражающими сущность общественного развития, из чего можно было сделать логический вывод, что самодвижение, развертывание противоречивых сторон социального организма неизбежно приводит к смене мира — войной, а войны — миром. Однако война и мир представляют собой не две стороны одного явления, а две различные формы политических взаимоотношений между государствами. Возникновение войны обусловлено не развитием такой формы взаимоотношений между государствами, как мир, а внутренне противоречивой природой самого антагонистического общества.

При таком подходе к проблеме тождества противоположностей, их взаимозависимости и взаимообусловленности затрудняется выделение действительных противоречий, обуславливающих развитие тех или иных явлений и процессов социальной жизни. Как справедливо отмечается в работе «Маоизм — идейный и политический противник марксизма-ленинизма», «главный методологический порок подобных псевдодиалектических рассуждений Мао Цзэдуна состоит в том, что в соответствии с ними можно объявить противоположными понятиями любую пару явлений общественной жизни» [199, с. 40].

Собственно говоря, Мао Цзэдун и его сторонники так и поступали, — жонглируя противоположными понятиями, они «выявляли» всевозможные мнимые противоречия. Вот как, например, объяснялся им во второй половине 50-х годов вопрос о применении марксистской теории к условиям Китая: «Сочетание всеобщей истины марксизма-ленинизма с конкретной практикой китайской революции — это материализм. Первое и второе представляют собой единство противоположностей, т. е. диалектику. Почему слепо копируют чужое? Именно из-за того, что не разбираются в диалектике. Советский Союз имеет свои, советские методы; советский опыт — это одна сто-

рона, практика Китая — другая сторона. Здесь единство противоположностей» [401]. Объявляя общие закономерности социалистического строительства, проверенные на опыте Советского Союза и других братских стран, — а именно их имел в виду Мао Цзэдун, когда говорил о всеобщей истине марксизма-ленинизма и советском опыте, — и конкретные условия Китая противоположными понятиями, он, по существу, стремился представить марксизм-ленинизм и советский опыт чуждыми Китаю и китайскому народу.

Конструирование Мао Цзэдуном противоречий по принципу противопоставления внешне несхожих, отличных друг от друга явлений и объектов в значительной степени объясняется его неправильным пониманием категории «различие». Он отождествлял его с «противоречием», ставил между ними знак равенства: «В любом различии уже заложено противоречие... *различие есть противоречие* (курсив наш. — В. Б.)» [201, т. 2, с. 420]. Хотя после процитированной работы «Относительно противоречия» Мао Цзэдун уже не возвращался к вопросу о соотношении «различия» и «противоречия», дававшаяся им трактовка природы социальных противоречий при социализме (о чем речь будет идти ниже) свидетельствует, что его понимание данного вопроса осталось прежним. Однако такое понимание не является диалектико-материалистическим. Конечно, в любом различии уже содержится зачаток противоречия, но это не значит, что всякое различие есть противоречие, различие шире противоречия. По существу, в данном вопросе Мао Цзэдун не смог преодолеть ограниченности наивной диалектики.

Его подход к трактовке «различия» не только методологически неверен, но и представляет собой основу для вынесения неверных политических суждений относительно тех или иных проблем социальной жизни. Возьмем, например, отношение членов коммунистической партии социалистической страны к какому-либо конкретному вопросу хозяйственной политики. Естественно, что в его понимании могут возникнуть расхождения, обусловленные жизненным опытом членов партии, уровнем образования, характером профессиональной деятельности и т. п.; соответственно будут предлагаться различные методы его разрешения. Превратятся ли подобные расхождения или различия в противоречия — зависит от уровня политической и теоретической зрелости руководства партии. Подход же к ним только как к противоречиям неизбежно ведет к неправильной ориентации внутрипартийной работы.

Для рассматриваемой маоистской концепции характерно не только неверное понимание самой природы диалектического противоречия. Столь же упрощенно, механистически в ней представляется и процесс развертывания и разрешения противоречий. Еще в статье «Относительно практики» Мао Цзэду

писал: «Каждая из присущих явлению двух противоположных сторон в определенных условиях превращается в свою противоположность, *переходит на то положение, которое занимала противоположная сторона...* Через революцию пролетариат из подчиненного класса превращается в господствующий, а господствовавшая до этого буржуазия превращается в подчиненный класс, *переходит на то положение, которое занимал ее антипод*» (курсив везде наш. — В. Б.) [201, т. 2, с. 453]. В 1958 г., «развивая» свою «идею» о взаимопревращении буржуазии в пролетариат, он утверждал: «*Угнетатели и угнетенные взаимно переходят друг в друга*» (курсив наш. — В. Б.); именно таковы отношения между буржуазией, помещиками, с одной стороны, и рабочими, крестьянами — с другой. Конечно, мы являемся угнетателями по отношению к старым господствующим классам, а не к народу. Речь идет о классовой диктатуре, а не об угнетении со стороны отдельных личностей» [401].

На самом деле изменения в социальной структуре общества в результате победоносной революции, понятно, отнюдь не сводятся к простой перемене мест классов. Пролетариат действительно из подчиненного становится господствующим классом, но этим «превращение» сторон противоположности не исчерпывается; оно ведет к изменению качественной определенности явления — к появлению нового явления. Старое противоречие со своими противоположностями уступает место новому противоречию с иными противоположностями. Пролетариат не превращается в буржуазию и не меняется с ней местами (как можно подумать, исходя из рассуждений Мао Цзедунa) — борьба между ними в конечном счете приводит к разрыву их внутренних связей и к ликвидации данного единства противоположностей, капитализм сменяется социализмом. Социалистическая революция не просто меняет местами противоположности, как утверждает Мао Цзедун, а устанавливает новое единство с новыми противоположностями. «Одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — ибо он одерживает победу, только упраздняя самого себя и свою противоположность. С победой пролетариата исчезает как сам пролетариат, так и обуславливающая его противоположность — частная собственность» [10, с. 39].

Считать, что весь смысл борьбы противоположностей сводится к замене одной противоположности другой, значит, по существу, отрицать поступательный характер развития, представлять его как простое повторение пройденного. А именно под таким углом зрения еще в статье «Относительно противоречия» Мао Цзедун рассматривал проблему социального развития — вспомним, например, его рассуждения о чередовании войны и мира.

Поскольку в указанной статье, как уже отмечалось, содержались и правильные, заимствованные из марксизма положения об общей тенденции развития, можно было подумать, что высказывания, в которых она сводилась к цикличности, носили случайный характер, были результатом неточности, неудачного выражения мысли. Однако с середины 50-х годов Мао Цзедун неоднократно обращался к «идее» чередования явлений в результате борьбы противоположностей, причем за этим скрывалась не только теоретическая претенциозность, но, что еще более важно, стремление посредством подобных положений обосновать и оправдать антисоциалистическую политическую практику.

Идею цикличности в развитии социальных (и природных) процессов он пытался «методологически» подкрепить тезисом о «всеобщей двойственности», или «двойственной природе», явлений. Она была сформулирована в целом ряде его выступлений в 1956—1958 гг. По словам Мао, «плохое дело имеет двойственный характер: оно и плохое и хорошее. Этого сейчас еще не понимают многие товарищи. Плохое дело содержит в себе элементы хорошего. Считать плохих людей и плохие дела исключительно плохими значит рассматривать вопрос односторонне и метафизически, а не диалектически, не по-марксистски. Плохие люди и плохие дела, являясь плохими, играют, с другой стороны, и положительную роль... Равным образом и хорошее дело содержит в себе элементы плохого» [203, с. 451—452].

Согласно Мао Цзедуну, любое целое представляет собой сумму «хорошей» и «плохой» сторон. Сосуществование равноправных по своему значению «достоинств» и «недостатков» присуще всем социальным явлениям (кооперативу, учебному заведению, промышленному предприятию, партийной организации, семье и т. п.). В своей программной работе «О десяти важнейших взаимоотношениях (апрель 1956 г.) он, например, утверждал: «Нужно признать, что всегда существуют две стороны — положительная и отрицательная... Обе эти стороны сохраняются и через 10 тысяч лет. В будущем появятся будущие две стороны, ныне существуют нынешние, у каждого человека есть свои две стороны, а не одна» [203, с. 363].

При чтении этих «мудрых рассуждений» невольно приходит на память чрезвычайно меткое определение Маркса: «Нищета философии» и слова, сказанные им более века назад о Прудоне: «Прудон по натуре был склонен к диалектике. Но так как он никогда не понимал подлинно научной диалектики, то он не пошел дальше софистики. В действительности это было связано с его мелкобуржуазной точкой зрения. Мелкий буржуа... составлен из „с одной стороны“ и „с другой стороны“. Таков он в своих экономических интересах, а *потому* и в своей политике, в своих религиозных, научных и художест-

венных воззрениях. Таков он в своей морали, таков он in everything. Он — воплощенное противоречие» [6, с. 31].

Действительно, сходство некоторых приемов методологии Прудона и «диалектического метода» Мао Цзэдуна поразительно: в обоих случаях и явная неспособность осмыслить исторические причины возникновения данного явления, данного типа противоречий; и определение признаков и свойств явления по шкале «плохая (дурная)» и «хорошая» сторона; понимание противоречия как совокупности «добра» и «зла». Единственное различие между ними состоит в том, что Прудон призывал к сохранению «хорошей стороны» при устранении «плохой», в то время как Мао Цзэдун усматривал «полезность» у обеих сторон.

И у Прудона, и у Мао Цзэдуна один и тот же методологический подход к анализу социальных явлений. Оба они выхватывали ту сторону общественного противоречия, которая необходима для подкрепления той или иной политической и экономической программы, для оправдания или обоснования определенных политических действий. Например, «хорошую сторону» японской агрессии против Китая Мао видел в том, что она привела к повышению сознательности народа. Выступая 13 октября 1957 г. на Верховном государственном совещании, он, в частности, заявил: «Когда я разговаривал с японцами, то сказал им, что необходимо благодарить японский империализм — их агрессия против нас сыграла положительную роль. Эта агрессия подняла против них всю нацию, повысила сознательность народа» [203, с. 635].

Тезис о двойственной природе явлений неизбежно ведет к оправданию социальных конфликтов, внутривластной борьбы, подрывных действий контрреволюционных элементов, агрессивных войн империалистических держав, ибо, как утверждал Мао Цзэдун, «в определенных условиях плохое может привести к хорошему результату, а хорошее, в свою очередь, может привести к плохим результатам (курсив наш. — В. Б.)» [204, с. 75].

В соответствии с подобным подходом к проблеме диалектического противоречия Мао Цзэдун считал, что задача политического руководства в социалистических странах состоит в том, чтобы искусственно вызывать социальные противоречия и доводить их до открытых столкновений, до конфликта, ибо «без разрушения не может быть созидания; без преграды не может быть течения; без остановки не может быть движения, поставьте на первое место разрушение, и вы получите в результате созидание (курсив наш. — В. Б.)» [401].

Помимо механистического, метафизического истолкования природы диалектического противоречия маоистская концепция содержит также целый ряд методологических пороков.

Для Мао Цзэдуна характерен одинаковый подход к проти-

воречиям в природных и социальных процессах. Материалистическая же диалектика, подчеркивая всеобщность закона единства и борьбы противоположностей, вместе с тем указывает на специфику проявления этого закона в различных формах существования материи.

В противоположность этому Мао Цзэдун не видел качественных отличий между противоречиями, обуславливающими функционирование и развитие живой природы, с одной стороны, и общественной жизни — с другой. В своих выступлениях второй половины 50-х годов он настойчиво повторял, например, что развитие партии аналогично развитию живого организма: «В мире постоянно происходит размежевание, ежедневно происходит деление. Клетки человеческого организма находятся в состоянии непрерывного изменения, из одной образуется две, из двух — четыре. Раскол происходит из года в год, из месяца в месяц. И так же из года в год происходит сплочение, подобно тому как происходит рождение и отмирание клеток живого организма. Беспольные клетки отмирают, выводятся из организма. Появляются новые клетки, и снова происходит консолидация. Что в этом плохого? Был I Интернационал, II Интернационал, III Интернационал. Интернационал возникал и исчезал. Создавался, развивался и погибал. Сейчас его нет» [401].

Мао Цзэдун не учитывал того, что осознанный, целенаправленный характер деятельности людей накладывает свой отпечаток на характер функционирования и разрешение социальных противоречий. Отстаиваемая им упрощенная трактовка, отрицающая специфику противоречий общественного развития, открывает путь для неверных политических суждений и установок.

Для Мао Цзэдуна, далее, характерно непонимание сущности и исторической роли различных типов социальных противоречий: в его построениях стираются принципиальные отличия между неантагонистическими и антагонистическими противоречиями и характером их разрешения.

До середины 50-х годов Мао Цзэдун в своих теоретических работах формально разделял марксистскую точку зрения по данному вопросу, что, правда, не мешало ему в политической практике поступать вопреки ей (достаточно, например, вспомнить «движение за упорядочение стиля», проводившееся в 1942—1944 гг.). В статье «Относительно противоречия» признавалось, что существуют различные типы социальных противоречий и что «качественно различные противоречия могут разрешаться лишь качественно различными методами» [201, т. 2, с. 426]. В этой же статье Мао, цитируя известное высказывание Ленина («антагонизм и противоречие не одно и то же. Первое исчезает, второе останется при социализме» [44, с. 357]), писал, что «антагонизм является лишь одной из форм

борьбы противоположностей, а не всеобщей ее формой; а поэтому данный термин нельзя применять повсюду без разбора» [201, т. 2, с. 464].

Однако в статье «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа», заявив о существовании в Китае в переходный период от капитализма к социализму двух типов противоречий — антагонистических и неантагонистических — и о необходимости применять для их разрешения различные методы, Мао Цзэдун одновременно ввел новые понятия для обозначения социальных противоречий: «противоречия между нами и нашими врагами» и «противоречия внутри народа». На первый взгляд могло показаться, что подобное теоретическое нововведение определяется конкретными условиями строительства социализма в Китае, на самом же деле оно представляло собой ревизию марксистского учения о социальных противоречиях. «Первый тип противоречий, — писал Мао, — относится к вопросу проведения четкой грани между нами и нашими врагами, а второй тип противоречий относится к вопросу проведения четкой грани между правдой и неправдой. Конечно, вопрос об отношениях между нами и нашими врагами является в то же время своего рода *вопросом о правде и неправде* (курсив наш. — В. Б.)» [204, с. 6]. Итак, согласно Мао Цзэдуну, оба типа противоречий связаны с проведением «четкой грани между правдой и неправдой», т. е. их характер и природа определяются через субъективную деятельность людей, а не через объективные общественные процессы. Но в этом случае основой для отграничения одного типа противоречий социализма от другого становятся не объективно существующие в реальной действительности сущностные отношения, а представления о них. В результате открывается возможность для субъективистского произвола при определении классово-политической позиции того или иного деятеля или социальной группы. Впоследствии доктрина о «противоречиях между нами и нашими врагами» и «противоречиях внутри народа» неоднократно использовалась маоистами для борьбы против марксистов-ленинцев и для блокирования с представителями китайской буржуазии.

Таким образом, все положения маоистской концепции противоречий представляют собой ревизию основного закона материалистической диалектики; служебная роль этой концепции состояла в том, чтобы подтверждать правильность политических лозунгов и установок группы Мао Цзэдуна. «Вульгарно-механистическая, метафизическая по своей сути концепция противоречий — методологическая основа авантюризма и волюнтаризма в социально-политической практике маоизма: провоцирование социальных конфликтов, разжигание вражды между дружественными классами и слоями трудящихся, раскольническая деятельность в мировом революционном движе-

нии (подрыв единства всех его отрядов), оправдание великодержавно-шовинистической политики и антисоветизма» [199, с. 43].

Решение гносеологических проблем⁴⁰. В высказываниях Мао Цзэдуна по гносеологическим проблемам есть целый ряд положений, заимствованных им из популярных марксистских работ, в частности о практике как критерии истины и источнике знания, о чувственном и рациональном моментах процесса познания, о значении революционной теории для преобразования социальной действительности, о вреде догматизма и эмпиризма и т. п. Одновременно у него можно встретить идеи, представляющие давно пройденный этап в развитии философского знания и явно навязанные гносеологическими теориями прошлого. Маоистская гносеология не является стройной, последовательной системой взглядов, поскольку она формировалась на основе разнородных элементов, в ней можно встретить взаимоисключающие положения.

Остановимся прежде всего на трактовке Мао Цзэдуну проблемы соотношения чувственного и рационального (логического) познания. В статье «Относительно практики» он писал: «Логическое познание отличается от чувственного познания тем, что чувственное познание охватывает отдельные стороны вещей, явлений, внешние их стороны, внешнюю связь явлений, а логическое познание делает огромный шаг вперед, охватывая явление в целом, его сущность — внутреннюю связь явлений, поднимается до раскрытия внутренних противоречий окружающего мира и тем самым может постигнуть развитие окружающего мира во всей его целостности, с его всеобщими внутренними связями... Марксизм-ленинизм считает, что отличительные черты двух ступеней процесса познания состоят в том, что на низшей ступени познание выступает как чувственное познание. На высшей ступени оно выступает как логическое познание, однако обе эти ступени представляют собой ступени единого процесса познания. Чувственное и рациональное различны по своему характеру, однако они не оторваны друг от друга, а объединяются на базе практики» [201, т. 1, с. 510—511].

Процитированные строки в общем не противоречат марксизму, в них отмечается специфика обоих моментов познания и одновременно указывается на их взаимосвязь. Однако, когда от общих дефиниций Мао Цзэдун переходит к объяснению диалектики процесса познания, к разъяснению сущности «чувственного» и «рационального», раскрытию их взаимоотношений, он сразу же отступает от положений марксистской гносеологии, провозглашенных им до этого. Свое понимание процесса познания Мао Цзэдун обосновывал с помощью трех примеров: истории революционного движения рабочего класса, истории антиимпериалистической борьбы китайского народа и приезда

группы представителей буржуазных партий в Яньань для переговоров о едином антияпонском национальном фронте.

Говоря об истории революционного движения рабочего класса, он утверждал, что в «начальный период своей практики» оно находилось на ступени чувственного познания, будучи в состоянии познавать лишь отдельные, внешние стороны и связи буржуазного общества. Только на втором этапе своей истории — этапе рационального познания — пролетариат, писал Мао, смог благодаря появлению марксизма осознать сущность системы капиталистической эксплуатации и свои классовые цели (см. [201, т. 1, с. 515]).

«Такой же путь, — продолжал он, — прошло и познание китайским народом империализма. *Первая ступень была ступенью поверхностного, чувственного познания*, ступенью борьбы против иностранцев вообще во время тайпинского, боксерского и других движений. *Только вторая ступень явилась ступенью рационального познания*, когда китайский народ разглядел различные внутренние и внешние противоречия империализма, когда он разглядел сущность угнетения и эксплуатации широких народных масс Китая империализмом в союзе с китайской компрадорской буржуазией и феодально-помещичьим классом; это познание началось лишь в период „движения 4 мая“ (курсив везде наш. — В. Б.)» [201, т. 1, с. 515—516].

В таком же духе Мао Цзэдун трактовал и третий пример. В первые несколько дней своего пребывания в Яньане группа представителей буржуазных партий получает лишь чувственные восприятия, поскольку она в состоянии охватить лишь внешние стороны явлений и их взаимосвязей. Только после тщательного изучения собранных материалов эти представители, писал Мао Цзэдун, смогли выработать суждения, понятия и умозаключения, т. е. перейти со ступени чувственного познания на ступень рационального познания.

Следует прежде всего отметить, что примеры, которыми оперировал Мао Цзэдун, явно неудачны. Но главное состоит в том, что трактовка процесса познания свидетельствует о *метафизической ограниченности его гносеологической концепции*. Прежде всего, он разрывал чувственное и рациональное познание, превращая их в обособленные, существующие независимо друг от друга ступени познавательной деятельности людей.

Мао Цзэдун не понимал, что не может быть «чистого» чувственного познания, точно так же как не может быть «чистого» рационального познания, мышления, что они всегда существуют в единстве. Ни в приведенных выше примерах, ни в одной из его статей или выступлений, где он останавливался на вопросах гносеологии, мы не встретим этого принципиального марксистского положения. Согласно логике рассуждений Мао Цзэдуна, до появления марксизма пролетариат вообще был

лишен рационального познания — в рабочем движении вообще не было никаких теоретических представлений о методах борьбы против капиталистической эксплуатации. Но разве луддиты, действовавшие в период разрушения машин, как его называл Мао Цзэдун, не обладали определенными понятиями, суждениями и умозаключениями (мы оставляем в стороне вопрос о том, насколько они выражали общественные потребности эпохи и коренные интересы пролетариата)? Согласно логике рассуждений Мао Цзэдуна, до 1919 г. в Китае вообще не существовало каких-либо концепций о путях национального освобождения страны. Но как же тогда расценивать теоретическую деятельность Янь Фу, Тань Сытуна, Кан Ювэя, Лян Ци-чао, Чжан Тайяна, Сунь Ятсена и других китайских мыслителей? Разве они оперировали лишь ощущениями и восприятиями?

Далее, Мао Цзэдун, по существу, проводил различие между чувственным и рациональным моментами познания в зависимости от их конечных результатов, а не от их природы — к сфере чувственного познания он относит то, что дает приблизительное, поверхностное представление о явлении, процессе; к сфере рационального познания — то, что дает правильное знание об их сущности⁴¹. Только понимание сущности капиталистической эксплуатации, природы империализма, политики КПК в вопросе создания единого антияпонского фронта свидетельствует, по его мнению, о переходе от чувственного к рациональному познанию. Подобный подход неизбежно приводит Мао к отождествлению рационального познания с теоретическими концепциями, дающими единственно верное отображение общественных процессов. В его понимании рациональное познание представляет собой «правильное познание», «правильные знания». Именно такой смысл содержится в его утверждениях, что рациональное познание появляется у пролетариата только после возникновения марксизма, что ступень рационального познания империализма началась в Китае только после 1919 г., т. е. после проникновения в эту страну марксизма; что суждения, понятия и умозаключения появляются у членов группы представителей буржуазных партий только после того, как они придут к мнению о возможности создания единого антияпонского фронта и об искренности политики КПК в этом вопросе. Но в таком случае политические лидеры, общественные деятели, ученые, стоящие на немарксистских и антимарксистских позициях, не способны вообще к рациональному познанию (?!).

Наконец, не менее существенно и полное игнорирование Мао Цзэдуном вопроса о том, что познание законов общественно-исторического развития достигается в результате теоретической деятельности идеологов пролетариата, а не всего класса в целом. Таким образом, из гносеологической концеп-

ции Мао Цзэдуна совершенно выпала важная проблема соединения научных марксистских представлений с рабочим движением.

Все эти выводы, естественно, напрашиваются после рассмотрения тех примеров, с помощью которых Мао Цзэдун пытался разъяснить положения, заимствованные из популярных советских работ, подтвердить принадлежность своей гносеологической концепции к марксизму. Слабое знание мирового историко-философского процесса, поверхностное представление о марксистской философии не позволили ему и в этом вопросе выйти за рамки традиционных представлений китайских мыслителей. Мы находим в данном случае еще одно подтверждение того, что марксистские положения являются чужеродным элементом в системе философских воззрений Мао Цзэдуна, что используемая им марксистская терминология отнюдь не дает оснований для зачисления его в ряды марксистских теоретиков.

Упрощенно, вульгарно представляет он себе и проблему соотношения эмпирического и теоретического уровня знаний. В его выступлениях в 1957—1958 гг. неизменно подчеркивалась решающая роль эмпирического знания, практика противопоставлялась теории, принижалось значение теоретической формы знания, науки, третировались ученые, интеллигенция вообще.

Как известно, на рубеже 1957—1958 гг. Мао Цзэдун пытался навязать КПК свою мелкобуржуазную схему строительства социализма в Китае, получившую впоследствии название «большого скачка». Стремясь дискредитировать тех партийных и государственных работников, прежде всего опытных, заслуженных деятелей партии, которые выступали против этой схемы, он выдвинул тезис «простолюдины — самые умные, аристократы — самые глупые». Простолюдинами в его интерпретации являлись люди, не получившие образования, а аристократами — квалифицированные работники (партийные и государственные кадры). Противопоставляя «простолюдинов» «аристократам», Мао Цзэдун уверял китайский народ, что подлинная мудрость проистекает от необразованных (молодых) людей, что именно они представляют собой подлинную революционную силу, выступают творцами великих открытий и научных теорий. Одновременно он недвусмысленно намекал на то, что опытные, марксистско-ленинские партийные и государственные кадры, а также научно-техническая интеллигенция являются консерваторами в силу полученного ими образования и возраста.

Разъясняя содержание тезиса «простолюдины — самые умные, аристократы — самые глупые», Мао писал: «Надо посмотреть, можно ли доказать, что подавляющее большинство авторов открытий и изобретений в области науки и техники

были выходцами из угнетенных классов, т. е. что они происходят из тех общественных слоев, которые занимали сравнительно низкое общественное положение, имели сравнительно невысокое образование и были не очень-то культурны, и условия их жизни оставляли желать много лучшего. В начале своего жизненного пути они, как правило, испытывали пренебрежительное отношение к себе со стороны окружающих и даже подвергались побоям, издевательствам, казням» [401].

Аналогичную мысль он развивал и в выступлении на второй сессии VIII съезда КПК 3 мая 1958 г.: «С древности так повелось, что *великие ученые, изобретатели, пока были молодыми, оставались людьми презираемыми, угнетаемыми, малообразованными* (курсив наш. — В. Б.). Потом они достигали зрелости, становились старыми и тогда уже становились образованными. Что это, всеобщий закон? Утверждать нельзя. Этот вопрос требует дальнейшего исследования. Но можно сказать, что в большинстве случаев дело обстоит именно так» [401].

По мнению Мао Цзэдуна, положение о том, что авторами великих идей являются «малообразованные» люди, имеет универсальную значимость, поскольку оно якобы нашло подтверждение во всех областях научного знания — не только в естественных, но и в общественных науках. Выступая в марте 1958 г. в Чэнду, он утверждал: «Начиная с древних времен *творцами новых идей и создателями новых философских школ были молодые люди, не блиставшие ученостью*. Конфуцию, когда он начинал, было 23 года, а какие знания были у Иисуса? Шахьямуни в 19 лет заложил основы буддизма, а знания им были приобретены позже. Какие знания были у Сунь Ятсена в молодые годы? Всего лишь на уровне средней школы. Когда Маркс приступил к созданию диалектического материализма, он был очень молодым. Знания он также приобрел позже. Когда Маркс написал „Манифест Коммунистической партии“, ему было всего лишь около 30 лет, но он уже создал школу. Когда он начал писать свои произведения, ему было 20 с небольшим лет. В то время Маркс подверг критике ряд современных ему буржуазных авторов, например Рикардо, Адама Смита, Гегеля и других. *В истории люди менее образованные всегда свержали людей более образованных* (курсив везде наш. — В. Б.)» [401].

Подобные рассуждения Мао Цзэдуна свидетельствуют о непонимании им исторического пути развития науки, сущности процесса создания научных теорий и технических изобретений. Конечно, в истории науки и техники известно много случаев, когда открытия совершали талантливые самоучки, выходцы из рабочих и крестьян. Однако они отнюдь не были малообразованными в том смысле, как об этом говорил Мао Цзэдун. Эти люди обладали не только богатым производственным опы-

том, но и теоретическими знаниями, полученными в результате самообразования, они имели достаточно высокий для своего времени уровень познаний в соответствующей области науки и техники.

Вместе с тем нельзя отрицать и того, что поскольку любое научное и техническое открытие основывается на знании законов физики, механики, химии и других естественных наук, постольку в условиях классово-антагонистического общества их авторами в большинстве случаев являлись выходцы из имущих классов, так как именно они имели возможность получить соответствующее образование. Даже если открытия и изобретения делались лицами, относившимися по своему социальному происхождению к эксплуатируемым слоям, они имели достаточно высокий общеобразовательный и культурный уровень.

Данное положение тем более верно по отношению к авторам философских и социальных теорий. Обусловленная природой классово-антагонистического общества коренная противоположность между умственным и физическим трудом лишает трудящиеся массы возможности заниматься теоретическими исследованиями; создание общественных теорий становится привилегией представителей эксплуататорских классов. Достаточно сослаться хотя бы на те примеры, которыми оперирует сам Мао Цзэдун. И Конфуций, и Шакьямуни, и Сунь Ятсен, и Маркс были выходцами из имущих классов.

Точно так же условия социального существования пролетариата не позволили ему создать теорию научного социализма в собственной среде. Марксизм был создан лучшими представителями буржуазной интеллигенции, осознавшими историческую миссию пролетариата и перешедшими на его сторону. Как неоднократно подчеркивал В. И. Ленин, рабочий класс самостоятельно может подняться только до осознания своих непосредственных экономических требований, что само по себе еще не означает отрицания капиталистического строя, не раскрывает внутренних причин эксплуатации трудящихся и не определяет пути борьбы за ликвидацию капитализма и создание нового, социалистического строя. «История всех стран, — писал он, — свидетельствует, что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тредюнионистское, т. е. убеждение в необходимости объединяться в союзы, вести борьбу с хозяевами, добиваться от правительства издания тех или иных необходимых для рабочих законов и т. п. Учение же социализма выросло из тех философских, исторических, экономических теорий, которые разрабатывались образованными представителями имущих классов, интеллигенцией. Основатели современного научного социализма, Маркс и Энгельс, принадлежали и сами, по своему социальному положению, к буржуазной интеллигенции (курсив наш. — В. Б.)» [21, с. 30—31].

Далее, Мао Цзэдун искажал общеизвестные исторические факты, когда утверждал, что К. Маркс «приобрел знания позже», уже после создания диалектического материализма. В пору формирования своего мировоззрения К. Маркс действительно был молодым человеком, но к тому времени он уже получил университетское образование и вел исследовательскую работу в области истории философии и политэкономии. Несмотря на свою молодость, он обладал фундаментальными теоретическими познаниями. Создавая учение научного социализма, К. Маркс опирался на лучшие достижения предшествовавшей мировой теоретической мысли. Марксизм, по словам В. И. Ленина, возник «как прямое и непосредственное продолжение учения величайших представителей философии, политэкономии и социализма» [25, с. 40].

Таким образом, рассуждения Мао Цзэдуна дают неправильное представление о сущности процесса создания научных теорий и достижения технических открытий. Они в корне расходятся и с действительной историей развития науки и техники, и с марксистским пониманием вопроса о теоретическом уровне знания.

В прямой связи с принижением Мао Цзэдуном роли теоретического знания находится его тезис о «неистинности», «недоверности» косвенного опыта. «Все подлинные знания, — утверждал он, — берут свое начало из непосредственного опыта» [201, т. 1, с. 512]. На этом основании Мао Цзэдун отвергал какую-либо значимость «книжных знаний», поскольку они являются обобщением «косвенного опыта» и не проверены в индивидуальном опыте индивида. Личный, непосредственный опыт провозглашался им, в сущности, главным источником революционно-практической деятельности людей (подробнее об этом см. [199, с. 44—50]).

Маоистский подход к косвенному опыту неизбежно ведет к отрицанию преемственности в процессе познания, к принижению опыта предшествующих поколений, т. е. представляет собой крайний анахронизм.

Еще сто лет назад Ф. Энгельс в «Диалектике природы» указывал, что развитие естествознания позволило пересмотреть тезис об ограниченном толковании опытного происхождения человеческих знаний. «Теперь уже не считается необходимым, — писал Ф. Энгельс, — чтобы каждый отдельный индивид лично испытал все на своем опыте; его индивидуальный опыт может быть до известной степени заменен результатами опыта ряда его предков» [16, с. 582].

Современная эпоха полностью подтвердила правильность этой мысли Энгельса. В XX веке — веке научно-технической революции, кибернетики и космонавтики, молекулярной биологии и ядерной физики значительно увеличился объем информации, получаемой человечеством, поэтому огромное значение

приобрел опосредованный, косвенный опыт, опыт других людей и других стран.

Весьма характерно, что Мао Цзэдун даже не пытался хоть как-то согласовать отрицание ценности косвенного опыта с утверждением, что чувственное познание является низшей ступенью, ступенью поверхностного знакомства с явлениями. Более того, самое парадоксальное состоит в том, что оба эти положения, выражающие прямо противоположный подход к одной и той же проблеме, были выдвинуты одновременно — в лекциях, прочитанных в Яньане, а затем вошли в статью «Относительно практики». Дашный пример — весьма яркий показатель эклектического характера философских воззрений Мао Цзэдуна, представлявших собой набор противоречивых положений и постулатов.

В его высказываниях по вопросам природы человеческих знаний, соотношения непосредственного и косвенного опыта, роли «книжных знаний» имплицитно содержится отрицание истинности положений, концепций, теорий, являющихся отражением объективной действительности других стран и социальной практики других партий. Раз только знания, полученные из непосредственного опыта, являются достоверными, то, значит, тот, кто не участвует в «большом скачке», «коммунизации», «культурной революции», т. е. не связан непосредственно с социально-экономическими экспериментами, осуществляемыми в Китае, не имеет права высказаться о них свои суждения — такой вывод вытекает из выдвинутых Мао положений. Отсюда недалеко и до отрицания универсального характера принципов марксизма-ленинизма, их применимости к конкретным условиям Китая, до признания критерием истины опыта одной партии и одной страны.

Отрицание значения теоретической формы знания, «книжных знаний», неизбежно приводит Мао Цзэдуна к апологии невежества, которая отчетливо просматривается в его выступлениях 1963—1965 гг., т. е. в период подготовки «культурной революции». В одном из выступлений 1964 г. он утверждал: «Во времена минской династии было только два хороших императора — Тай-цзу и Чэн-цзу, один из которых был *неграмотным*, а второй — *полуграмотным*. Позднее, во время правления Цзя-цинга (1522—1566), *власть забрали в свои руки ученые, и управление страной стало плохим. Если читать слишком много книг, то хорошим императором не сделаешься; это принесет только вред* (курсив везде наш. — В. Б.)» [401]. Обращаясь в том же году к студентам вузов, он заявил: «Чем больше вы учитесь, тем больше вы глупеете» [401].

Нельзя не вспомнить в данной связи известное указание В. И. Ленина, сделанное им на III съезде комсомола: «Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало чело-

вечество» [36, с. 305]. А Мао Цзэдун, напротив, считал, что задачу построения социализма и коммунизма могут выполнить полуграмотные люди! «Школьные занятия, — советовал он, — нужно урезать наполовину. Конфуций преподавал только шесть предметов — умение себя вести, музыку, стрельбу из лука, езду верхом, поэзию и историю; тем не менее он [подготовил] таких мудрых учеников, как Янь [Хуэй], Цзэн[-цзы], Цзы [сы] и Мэн [-цзы]» ⁴² [401].

Маодзедуновское понимание роли теоретической формы знания в процессе познавательной деятельности человека культивирует нигилистическое отношение к интеллигенции. «Мудрость проистекает от народных масс, — заявлял Мао. — *С нашей точки зрения, интеллигенция — наиболее невежественная часть общества* (курсив наш. — В. Б.). Иной интеллигент задерет нос и считает себя если не первым в Поднебесной, то по меньшей мере вторым. Что значат для него рабочие и крестьяне. Мужичье, которое и грамоты-то толком не знает» [401]. Весьма характерна и трактовка, дававшаяся им «невежественности», якобы присущей интеллигенции: «Меньше всего знаний у интеллигентов: они не умеют ни обрабатывать поля, ни делать столы и стулья. Они лишь усвоили опыт предшественников» [401]. Подобные лжепопулистские утверждения преследовали вполне определенную политическую цель — обеспечить поддержку рабоче-крестьянских масс предлагаемым Мао социально-экономическим экспериментам.

Впрочем, отвращение к теоретическим знаниям, подозрительное отношение к интеллигенции не мешало ему активно использовать ученых для усиления военной мощи Китая (в первую очередь — для развития ракетно-ядерного потенциала). Однако использование Мао Цзэдуном научно-технической интеллигенции, обусловленное чисто прагматическими соображениями, отнюдь не означало, что он отказался от своих теоретических представлений о ее роли в обществе.

Пренебрежительный подход к теоретическому знанию приводил Мао Цзэдуна и к упрощенному взгляду на процесс формирования революционной теории. Он считал, что овладение теорией представляет собой весьма легкое дело, что теоретические знания рождаются в результате непосредственного (чувственного) опыта трудящихся масс. Любой неграмотный человек, «профан», уверял Мао Цзэдун, в состоянии сделать теоретические обобщения, если он обладает опытом классовой борьбы: «Откуда у человека идеи? Среди нас кое-кто этого не знает. И уж тем более иногда не хватает ума, чтобы понять, что духовное можно превратить в материальное. Однако *неграмотные крестьяне понимают это и делают соответствующие выводы*. Например, крестьяне считают, что помещик — человек, который их эксплуатирует и угнетает. Человек и помещик — два понятия, крестьянин объединяет их, приходит к суждению и де-

лает вывод: помещик — человек, эксплуатирующий труд других. *Такое понимание у крестьян от жизни, чтобы понимать, не обязательно быть грамотным* (курсив везде наш. — В. Б.)» [401].

Как свидетельствует вся история крестьянских восстаний, в том числе и в самом Китае, «неграмотные крестьяне» не могут стать творцами, используя терминологию Мао Цзэдуна, «духовного» (общественных теорий, политики, планов). Эту задачу обычно выполняют их идеологи, поскольку по своему объективному положению массы, тем более крестьянские, а ведь именно их постоянно имеет в виду Мао Цзэдун, не в состоянии выработать, выражаясь словами В. И. Ленина, «социал-демократическое», т. е. революционное, сознание (см. [21, с. 30]).

Мао Цзэдун утверждал, что сам характер взаимоотношений между социальным действием и занятиями теорией в истории революционного движения (у Маркса, в частности) служит доказательством правильности его подхода к теоретическому знанию. Выступая в 1964 г. перед китайскими философами, он говорил: «Маркс же занимался классовой борьбой, и именно благодаря этому он пришел к революции; значит, основой была классовая борьба, а потом уже начались занятия философией. Занимающиеся философией полагают, что на первом месте стоит философия, а на самом деле на первом месте — классовая борьба. Угнетатели угнетают, угнетенные пытаются сопротивляться, и тогда начинается борьба, начинается философия; мы шли именно таким путем» [401].

Несомненно, что только практика классовой борьбы пролетариата подвела Маркса к созданию теории научного социализма. Однако можно ли на этом основании противопоставлять практическую деятельность масс марксистской теории и тем более разрывать их, как поступает Мао Цзэдун, утверждая, что классовая борьба стоит на первом месте, а занятия философией — на втором? Кстати сказать, одной из главных причин, обусловивших победу в Китае народной революции 1949 г., несмотря на все трудности объективного и субъективного характера, было влияние марксизма-ленинизма на китайское революционное движение.

Упомянутое выше выступление Мао Цзэдуна относится к периоду острых дискуссий в руководстве КПК по вопросу определения пути и методов решения социально-экономических проблем Китая. Целый ряд партийных и государственных деятелей, учитывая печальный опыт «большого скачка» и «коммунизации», считали необходимым обратиться к опыту других социалистических стран, к серьезному изучению марксизма-ленинизма, к постановке новых теоретических проблем (что, как уже отмечалось, нашло, в частности, отражение в докладе Чжоу Яна). В отличие от них Мао Цзэдун в качестве главной

задачи выдвигал разжигание «классовой борьбы», объявляя занятие теорией второстепенным делом.

В первой половине 60-х годов Мао Цзэдун в выступлениях, беседах и указаниях вообще часто возвращается к вопросу о роли практики и ее соотношении с теорией, назойливо (иначе не скажешь) подчеркивая первостепенное значение практики в процессе познания. Данный момент отчетливо просматривается, например, в статье «Откуда у человека правильные идеи?», в которой некоторые марксистские положения Мао стремился использовать для противопоставления практики теории, при-
нижения последней.

В. И. Ленин, говоря о том, что «практика *выше* (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной деятельности» [27, с. 195], в то же время подчеркивал: «Без революционной теории не может быть и революционного движения» [21, с. 24]. Отмечая огромную роль социальной практики масс, он всегда рассматривал ее в неразрывной связи с теорией. Если В. И. Ленин настаивал на единстве практики и теории, то у Мао Цзэдуна первая, по существу, приобретает самодовлеющее значение. Спекуляция на марксистском положении о практике как основе познания служит для него средством принижения революционной теории.

В конкретном социальном контексте китайской действительности это вело не только к голому практицизму, лишая рабочих и крестьян ясного понимания путей переустройства общества на подлинно социалистических началах, но и создавало благоприятные условия для внедрения в их сознание псевдонаучных «идей» Мао Цзэдуна. Подобный подход к революционной теории означал фактическое отрицание роли коммунистической партии как авангарда рабочего класса, которая несет научную теорию в массы, вооружает их этой теорией⁴³.

Общественно-историческая концепция. Если проблемам диалектики и гносеологии посвящены специальные статьи Мао Цзэдуна, то его взгляды на общественно-исторический процесс никогда не были изложены в более или менее систематическом виде. Однако высказанные им в различных статьях и выступлениях положения о природе взаимоотношений между государствами, классами, нациями и партиями, о роли политических и идеологических факторов в общественных процессах, о характере социальных отношений в переходный период от капитализма к социализму и при социализме, о функциях социалистического государства, о принципах экономической политики партии в сочетании с его политическими установками позволяют сделать вывод о наличии у него *определенной общественно-исторической концепции, принципиальным образом расходящейся с материалистическим пониманием истории*.

Особое внимание следует обратить на политические установки Мао Цзэдуна по конкретным вопросам практической деятельности КПК и развития социально-экономических отношений в Китае, ибо на основе одних только теоретических высказываний нельзя составить правильное представление о концептуальном смысле его социальных воззрений.

Как уже неоднократно отмечалось, в статьях и выступлениях Мао Цзэдуна нередко можно встретить прямо противоположные утверждения. В частности, наряду с немарксистскими суждениями о соотношении свободы и необходимости, роли различных классов в социальных революциях, сущности социалистической революции, диалектики взаимоотношений между объектом и субъектом в общественном процессе, роли народных масс и личности в истории и т. д. мы найдем у него по тем же проблемам немало высказываний, которые вполне согласуются с марксизмом. Более того, в целом ряде своих выступлений Мао Цзэдун нарочито декларировал приверженность материалистическому пониманию истории.

Поэтому только обращение к его политическим установкам позволяет выявить в полном объеме содержательное значение выдвинутой им общественно-исторической концепции. Зачастую именно в них обнаруживаются имманентно присущие его мировоззрению представления об общественно-историческом процессе. Рассмотрение политических установок Мао Цзэдуна позволяет сделать вывод, что встречающиеся у него немарксистские суждения не представляют собой случайные оговорки, неадекватную передачу правильных положений, а являются выражением подлинной сущности его социальных воззрений, что многочисленные политические акции Мао, явно противоречившие провозглашаемым им принципам, объясняются не преувеличением роли ситуативного фактора, а сознательным отступлением от марксизма-ленинизма, реализацией чуждой этому учению общественно-исторической концепции.

Именно политические установки Мао Цзэдуна свидетельствуют, что его согласие с материалистическим пониманием истории было вынужденным, обусловленным чисто прагматическими соображениями.

В основе общественно-исторической концепции Мао Цзэдуна лежат два взаимосвязанных положения: 1) насилие является движущей силой всех без исключения социальных процессов, универсальным средством решения всех без исключения социально-экономических проблем строительства нового общества; 2) субъективный фактор во всех случаях играет главную роль в историческом процессе, он может изменить, преобразовать объективные законы истории.

Например, в статье «Относительно противоречия» Мао Цзэдун писал: «Разумеется, производительные силы, практика и

экономический базис вообще выступают в главной, решающей роли. И кто этого не признает, тот не материалист» [201, т. 2, с. 449]. Аналогичные высказывания можно встретить у него и позднее.

Однако общий строй его теоретических положений и, главное, политических установок свидетельствует, что он убежден в обратном. По мнению Мао, любой общественный процесс, любые отношения между классами, государствами, нациями вне зависимости от их ситуационной специфики определяются в конечном счете не причинами экономического порядка, а силой принуждения, насилия.

Так, войну он провозглашал главным, универсальным средством решения всех проблем, существующих в отношениях между классами, нациями, государствами, рассматривая ее в отрыве от реального социально-исторического контекста, без учета причинной обусловленности конкретным ходом классовой борьбы (см. [201, т. 3, с. 307—308, 325]).

Подобный подход неизбежно приводил Мао Цзэдуна к отождествлению социального насилия лишь с одной из его форм — вооруженной (см. [201, т. 1, с. 312—313, т. 2, с. 388]). Логическим венцом данной концепции стал тезис, согласно которому третья мировая война явится благом для человечества, поскольку с ее помощью можно будет «похоронить» капитализм.

Все эти «теоретические» положения Мао Цзэдуна, подтвержденные в решениях IX, X и XI съездов КПК, вот уже в течение продолжительного времени служат методологической основой внешнеполитических мероприятий правительства КНР, практической деятельности руководства КПК в мировом революционном движении.

Объявив войну высшей формой решения всех межклассовых, межгосударственных и межнациональных противоречий, Мао Цзэдун неизбежно приходил к превратному представлению о месте армии в системе социальных институтов, к фетишизации ее роли в обществе (см. [201, т. 2, с. 388]). В его интерпретации армия превращается в главный фактор общественной жизни, в регулятора — на базе интеграции партийного аппарата и армейских кадров — всей системы общественных отношений (экономических, политических, идеологических и т. п.) и в результате социалистическая государственность становится государственностью военно-бюрократической. Именно такой процесс перерождения социалистической государственности в военно-бюрократическую наблюдался в Китае в течение последних двадцати лет.

Признание «особой» роли войн и армии сочеталось у Мао Цзэдуна с апологией насильственных методов решения всех проблем, связанных с возникновением и функционированием социалистического общественного строя. Марксизм, как извест-

но, отнюдь не принижает значение революционного насилия, без которого невозможно сломить сопротивление эксплуататоров, защитить социализм, дело революции, обеспечить преобразование общественных отношений. Однако для марксистов классовое принуждение никогда не было самоцелью — оно имеет точный социальный адрес, его применение ограничено определенными временными рамками. Вот почему В. И. Ленин указывал, что «не в одном насилии сущность пролетарской диктатуры, и не главным образом в насилии. Главная сущность ее в организованности и дисциплинированности передового отряда трудящихся, их авангарда, их единственного руководителя, пролетариата. Его цель — создать социализм, уничтожить деление общества на классы, сделать всех членов общества трудящимися, отнять почву у всякой эксплуатации человека человеком» [34, с. 385].

В противоположность В. И. Ленину Мао Цзэдун считал, что главной и единственной функцией социалистического государства является насилие: «Каковы функции этой диктатуры (имеется в виду демократическая диктатура народа. — В. Б.)? Первой функцией диктатуры является подавление внутри страны реакционных классов, реакционеров и эксплуататоров, сопротивляющихся социалистической революции, подавление тех, кто подрывает социалистическое строительство... Диктатура имеет и вторую функцию, а именно: защиту государства от подрывной деятельности и возможной агрессии со стороны внешних врагов» [204, с. 6—7].

Конечно, утверждение социалистических производственных отношений невозможно без подавления сопротивления свергнутых классов. Однако к весне 1957 г. — ко времени написания Мао Цзэдуном процитированной выше статьи «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа» в Китае в основном был завершён процесс экспроприации капиталистической и помещичьей собственности. Сохранявшиеся в стране смешанные предприятия госкапиталистического сектора находились под контролем государства. Между прочим, в этой же статье Мао Цзэдун прямо заявлял о победе в Китае «как буржуазно-демократической, так и социалистической революции» [204, с. 1]. В данной связи, естественно, вставал вопрос о переориентации социальной политики социалистического государства, т. е. о выдвижении на первый план задач экономического и культурного строительства, а также идеологического перевоспитания масс. Однако, несмотря на завершение в основном социалистических преобразований в сфере отношений собственности, Мао Цзэдун по-прежнему видел главную функцию «демократической диктатуры народа» в классовом принуждении. В его статье нет ни слова о созидательной и воспитательной функциях социалистического государства.

Марксизм-ленинизм в вопросе о роли насилия в переходный период от капитализма к социализму требует неременного дифференцированного подхода. В. И. Ленин, в частности, исключал возможность применения насильственных методов в сфере организационной работы с трудящимися массами. «Тут та область, — писал он, — где революционное насилие, диктатура употребляется для того, чтобы злоупотреблять, и от этого злоупотребления я бы осмелился вас предостеречь. Прекрасная вещь революционное насилие и диктатура, если они применяются, когда следует и против кого следует (курсив наш. — В. Б.). Но в области организации их применять нельзя» [33, с. 148—149].

При чтении статьи «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа» может создаться впечатление, что Мао Цзэдун разделяет точку зрения В. И. Ленина. «Противоречия внутри народа», говорится в ней, должны решаться качественно иными методами, нежели «противоречия между нами и нашими врагами», «диктатура не осуществляется внутри народа. Народ не может осуществлять диктатуру в отношении самого себя, нельзя, чтобы одна часть народа угнетала другую часть народа. Внутри народа осуществляется демократический централизм» [204, с. 7].

Однако последующие высказывания Мао Цзэдуна относительно функций государственной власти, роли различных структурных элементов политического механизма страны, принципов организационной работы с массами, значения правовых норм, а также его политические установки как до, так в особенности после 1957 г. свидетельствовали, что приведенные выше рассуждения о необходимости «осуществления внутри народа демократического централизма» носили чисто спекулятивный характер.

Выступая в августе 1958 г. на совещании в Бэйдахэ, на котором обсуждались вопросы «большого скачка» и «коммунизации», Мао Цзэдун выдвинул лозунг: «Нельзя только придерживаться демократии, надо сочетать Маркса с Цинь Шихуаном⁴⁴... Нельзя управлять большим числом людей, опираясь только на закон (курсив наш. — В. Б.). Управление большим числом людей должно опираться на усвоенные обычаи. Армия, опираясь на закон, не в состоянии управлять людьми. А съезд, на который собрались 1400 человек, управляет людьми? Да и кто может запомнить многочисленные статьи гражданского и уголовного законодательства? Я принимал участие в составлении конституции, и то не упомяну всего, что там написано» [401].

Данное высказывание Мао Цзэдуна, которое в известном смысле можно считать квинтэссенцией его представлений о роли насилия в переходный период от капитализма к социализму, является еще одним свидетельством того, что в этом

вопросе он принципиальным образом расходится с марксизмом. Во-первых, расширение функций армии неизбежно ведет к распространению методов военного подавления на все сферы общественной жизни. Во-вторых, использование в сфере управления «усвоенных обычаев» в условиях Китая не могло не означать возрождения реакционных политических традиций, поскольку до 1949 г. эта страна вообще не знала демократических государственных институтов. О том, что именно такой смысл вкладывался Мао в понятие «усвоенные обычаи», недвусмысленно говорит и его обращение к имени Цинь Шихуана. В-третьих, непризнание законности, правовых норм необходимым и общеобязательным методом осуществления государственной политики неотвратимо создает основу для политического произвола.

Следовательно, признание Мао Цзэдуном социалистической демократии («демократического централизма») носило формальный характер. По существу, уже сама его интерпретация «демократической диктатуры народа» свидетельствует о том, что он рассматривал ее как военно-бюрократическую диктатуру.

Признание маоизмом насилия главной движущей силой общественно-исторического процесса находит свое проявление и в *отождествлении* общественных преобразований, любых социально-политических мероприятий партийных и государственных органов с революцией. Согласно утверждениям Мао Цзэдуна, каждое значительное мероприятие в области экономики, политики, социальных отношений, идеологии и даже техники представляет собой коренное, качественное общественное преобразование, *аналогичное по своему содержанию социалистической революции*, а поскольку осуществление последней связано с применением насилия, то и реализация указанных мероприятий невозможна без применения методов подавления.

Например, под социалистической революцией на идейно-политическом фронте Мао Цзэдун понимал не идейно-политическое воспитание членов партии в духе марксизма-ленинизма, повышение их теоретического уровня, а поиски «классовых врагов» в партии и государственных органах, расправу со своими политическими противниками, периодические чистки, осуществляемые под видом «движения за упорядочение стиля», т. е. насаждение в партии, государстве, во всем обществе атмосферы террора и запугиваний. Об этом красноречиво свидетельствует его заявление на второй сессии VIII съезда КПК: «Он (Цинь Шихуан. — В. Б.) издал приказ, который гласил: „Кто ради древности отвергает нынешнее, род того будет искоренен до третьего колена“. Если ты привержен старине, не признаешь нового, так вырежут всю твою семью. Цинь Шихуан закопал живьем 460 конфуцианцев. Однако ему

далеко до нас. Мы во время чистки расправились с несколькими десятками тысяч человек. (курсив наш. — В. Б.). Мы поступали, как десять Цинь Шихуанов. Я утверждаю, что мы почище Цинь Шихуана. Тот закопал 460 человек, а мы — 46 тыс., в 100 раз больше. Нас ругают, называя Цинь Шихуанами, узурпаторами. Мы все это признаем и считаем, что еще мало сделали в этом отношении, можно сделать еще больше» [401].

Следовательно, насилие возводилось Мао Цзэдуном в ранг закона внутривластной жизни, объявлялось нормой политических и идеологических отношений в обществе.

Он, таким образом, неоправданно расширял функциональную роль насилия в переходный период от капитализма к социализму и в социалистическом обществе, превращал его в универсальное средство решения как политических, так и экономических, культурных, идеологических проблем. Маоцзэдуновское понимание вопроса о социальной роли насилия обосновывает *допустимость* применения военно-административных методов для развития народного хозяйства, для регулирования отношений внутривластных, производственных, руководства научными и учебными коллективами, использования приказа в качестве средства воспитательной работы с интеллигенцией.

Другой основополагающей «идеей» маоистской общественно-исторической концепции является, как уже отмечалось, признание первичности субъективного фактора по отношению к объективным законам общественного развития, материальным условиям жизни.

Ярким примером подобного понимания роли субъективного фактора был провозглашенный Мао Цзэдуном тезис «политика — командная сила». Если не знать, какое реальное содержание вкладывается в данное положение, то может создаться впечатление, что оно представляет собой всего лишь упрощенную формулу ленинского тезиса о первенстве политики над экономикой. Однако реализация указанного положения на практике свидетельствует, что Мао Цзэдун рассматривал политику как самодовлеющий фактор, отрывал ее от экономики. Раскрывая взаимосвязь экономики и политики, В. И. Ленин писал, что «политика есть концентрированное выражение экономики», и именно поэтому «политика не может не иметь первенства над экономикой» [37, с. 278]. При этом он подчеркивал, что первенство над экономикой имеет не всякая, а *правильная* политика — т. е. такая, которая действительно выражает интересы рабочего класса и всех трудящихся и открывает научно обоснованные пути реализации этих интересов, опирается на учет требований объективных экономических законов, реальных экономических условий и потребностей развития общества. Без такого «правильного политического под-

хода к делу данный класс не удержит своего господства, а следовательно, не может решить и своей производственной задачи» [37, с. 279].

Антимарксизм Мао Цзэдуна заключается не в том, что он говорил о необходимости политического подхода к хозяйственному строительству, а в истолковании такого подхода в волюнтаристском, субъективистском духе. Извращая ленинское положение о первенстве политики над экономикой, Мао абсолютизировал роль политики и рассматривал ее, по существу, как силу, независимую от экономики. Он провозглашал политический диктат методом решения всех экономических проблем, безотносительно к тому, созрели или нет объективные условия для их решения. Решающим фактором развития производства им объявлялась «правильная» (т. е. маоистская) политическая линия, а не улучшение технологии, совершенствование организации труда, повышение квалификации работников.

Провозгласив тезис «политика — командная сила», Мао Цзэдун считал себя свободным от объективных экономических законов, от необходимости учитывать материальные условия и использовать экономические рычаги в хозяйственном строительстве. Указанный тезис широко использовался в Китае для обоснования и оправдания мелкобуржуазных социально-экономических экспериментов.

Преувеличение роли субъективного фактора теснейшим образом связано у Мао Цзэдуна с непониманием действительной природы взаимоотношений между производительными силами и производственными отношениями. Так, в статье «Относительно противоречия», заявив, что тот не материалист, кто не признает примата производительных сил, практики и экономического базиса, он уже в следующей фразе, по существу, отбрасывает это правильное марксистское положение: «Необходимо также признать, что в определенных условиях производственные отношения, теория и надстройка, в свою очередь, выступают в главной, решающей роли. Когда без изменений производственных отношений производительные силы не могут развиваться, изменения производственных отношений начинают играть главную, решающую роль» [201, т. 2, с. 449].

Позднее Мао Цзэдун высказывался еще более определенно: «Развитие производительных сил не является условием для перестройки производственных отношений» (курсив наш. — В. Б.). Ведь мы сначала распространили марксизм, а затем уже проводили революцию. В процессе революции были уничтожены старые производственные отношения, установлены новые производственные отношения, и только после этого мы начали в крупных масштабах развивать промышленную технику, развивать производство» [401]. В данном случае мы сталкиваемся с прямым отрицанием определяющей роли произ-

водительных сил, зависимости производственных отношений от определенного уровня развития производительных сил. Ведь если согласиться с Мао Цзэдуном, то тогда следует признать, что коренные причины социалистической революции, ее предпосылки лежат не в антагонистическом конфликте между производительными силами и производственными отношениями капиталистического общества, а всего лишь в субъективной деятельности людей.

И политические установки Мао Цзэдуна в сфере экономики (например, в период «большого скачка» и «культурной революции») свидетельствуют о том, что, признавая на словах диалектическое единство производительных сил и производственных отношений, на деле он рассматривал их в отрыве друг от друга. Игнорируя объективный закон соответствия обеих сторон способа производства, Мао Цзэдун полагал, что можно утвердить и развить социалистические производственные отношения, не опираясь на соответствующий прогресс производительных сил. С его точки зрения, развитие социалистических производственных отношений базируется не на необходимых для этого материальных условиях, не на прогрессе материально-технической базы общества и изменении содержания труда работников, а на расширении объема производства на основе максимальной интенсификации немеханизированного труда, достигаемой посредством внеэкономического принуждения трудящихся с помощью политических средств. Развитие способа производства, по существу, сводится им к искусственному совершенствованию производственных отношений.

В период «культурной революции» одной из главных политических установок группы Мао Цзэдуна стал тезис, согласно которому «революционизация сознания» (или «изменение субъективного мира») представляет собой решающее условие общественных преобразований. Для обоснования этой «идеи» использовалось заимствованное Мао Цзэдуном у К. Маркса положение о преобразующей роли теории в развитии общества: «Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [1, с. 422]. Понятно, что подобной «теорией» объявлялись «идеи» Мао Цзэдуна — «это небывало мощная духовная атомная бомба», — которые «превращаются в великую материальную силу, преобразующую объективный мир, как только народные массы овладевают ими и добиваются дальнейшей революционизации своего сознания» [624, 8.VIII.1967].

Классики марксизма всегда высоко оценивали роль идей в развитии общества, считая, что они могут ускорить его ход, но при том непременно условии, если эти идеи отражают реальную жизнь, отношения классов, развитие науки, экономического прогресса. Привести народ к желаемой цели могут лишь такие идеи, для которых имеются реальные возможно-

сти их осуществления. Мао Цзэдун же исходил не из объективных законов развития, а из прагматических устремлений. Как справедливо пишет А. М. Румянцев: «По Мао, история — это только соответствующая субъективному сознанию деятельность людей, и если это субъективное сознание становится — по принципу заполнения „чистого листа бумаги“ — сознанием масс, то история будет повиноваться ему независимо от каких-либо объективных условий» [247, с. 79].

Таким образом, Мао Цзэдун, по существу, отрывал субъективный фактор от материальных условий жизни⁴⁵. Появляющаяся при социализме возможность сознательного использования объективных законов общественного развития рождала у него иллюзию всемогущества субъективного фактора, под которым он понимал не сознательную, целенаправленную деятельность народных масс, основывающуюся на знании законов общественного развития, а действия по реализации любых субъективистских установок руководителей. Общественно-историческая концепция Мао Цзэдуна свидетельствует, что он стоял на позициях идеализма в объяснении общественных явлений. Данная концепция являлась методологической основой военно-бюрократической диктатуры маоистов, волюнтаризма и субъективизма в их социально-экономической политике.

ПРОПАГАНДА МАОИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Пропаганда маоистской философии началась со второй половины 40-х годов, однако наибольший размах она приобрела после опубликования статей «Относительно практики» и «Относительно противоречия». Особые «заслуги» в этом отношении принадлежат Чжан Жусиню и Ли Ци.

В 1944 г. первый из них опубликовал брошюру «Мировоззрение и методология тов. Мао Цзэдуна», в которой утверждал, что «революционное учение Мао Цзэдуна представляет собой не только продукт соединения научной теории марксизма с практикой китайской революции» [529, с. 36], но и «продолжение и развитие учения Маркса, Энгельса, Ленина, поскольку оно разрешило многие из тех вопросов, которые, по словам Ленина, не были решены применительно к Востоку» [529, с. 37]. Апологизируя теоретическую и политическую деятельность Мао Цзэдуна, Чжан Жусинь отошел от классовой, марксистской точки зрения относительно соотношения национального и интернационального к националистической интерпретации процесса применения всеобщих истин марксизма-ленинизма к конкретным условиям Китая. Выражалось это в провозглашении учения Мао Цзэдуна «китаизированным марксизмом». Обосновывая эту формулу, Чжан Жусинь обращался не к

опыту революционного движения рабочего класса, а к национальному прошлому Китая. Мао Цзэдун, писал он, является «не только самым великим теоретиком, идеологом и революционером китайского народа, но и самым блестящим преемником Хуанди (одного из мифических первых китайских императоров.— В. Б.)» [529, с. 12].

Однако в данной брошюре, полной бессодержательных утверждений апологетического характера, не указывалось конкретно, какой же «вклад» внес Мао Цзэдун в марксистскую философию. Рассуждения Чжан Жусиня в конечном счете сводились к утверждению, что Мао Цзэдун выступает с позиций диалектического материализма, поскольку все знания выводятся из чувственного опыта (см. [529, с. 17—18]).

После опубликования в конце 1951 г. «философских» работ Мао Цзэдуна была развернута кампания по их изучению. С этой целью начала работу целая сеть специальных семинаров, в которых занимались партийные и государственные работники, деятели науки и культуры. Только в Пекине семинарами такого рода летом 1952 г. было охвачено 13 тыс. человек. Одновременно в различных журналах одна за другой стали появляться статьи апологетического характера о значении работ Мао Цзэдуна для марксистской философии. Среди их авторов были многие видные ученые (Ай Сыци, Ли Да, Ху Шэн и др.). Вместе с тем в ряде таких статей можно было встретить и популяризацию положений диалектического материализма.

В 1954 г. вышли в свет две брошюры Чжан Жусиня, специально посвященные маоистской философии [530; 531]. Их автор утверждал, что философское значение имеют не только статьи «Относительно практики» и «Относительно противоречия», но и такие работы Мао Цзэдуна, как «Стратегические вопросы революционной войны в Китае», «Перестроим нашу учебу», «За правильный стиль в работе партии», «Против шаблонных схем в партии», «К вопросу о методах руководства», «О затяжной войне», предисловие и послесловие к «Материалам обследования деревни».

Давая общую оценку теоретической деятельности Мао Цзэдуна, Чжан Жусинь писал: «Мао Цзэдун... самый выдающийся представитель марксизма-ленинизма в Китае, развивший марксистско-ленинскую теорию применительно к условиям Китая и Востока. Он не только применил методологию и положения диалектического и исторического материализма для анализа конкретных условий китайской революции, но и с помощью богатого китайского революционного опыта развил марксистско-ленинскую философию» [531, с. 11].

«Вклад» Мао Цзэдуна в марксистско-ленинскую философию Чжан Жусинь видел в том, что он «развил и конкретизировал (курсив наш.— В. Б.) такие проблемы диалектическо-

го материализма, как вопросы о роли практики в процессе познания, о соотношении чувственного и рационального познания, об исследовании и изучении как единственно правильном методе работы и познания объективных вещей и явлений, о значении революционной теории в революционной борьбе, о роли субъективной активности людей, о процессе развития диалектики познания, о сущности и опасности догматизма и эмпиризма, о методе „черпать у масс и нести в массы“, о гносеологических истоках левого и правого оппортунизма. Он всесторонне развил марксистское учение о противоречиях» [531, с. 107]. Однако когда от общих деклараций о новом решении Мао многих философских проблем Чжан Жусинь переходил к их конкретному рассмотрению, то оказывалось, что «вклад» Мао Цзэдуна сводится, как правило, к тому, что он «вновь подчеркнул» или «еще раз обратил внимание» на «важное значение» положений или идей, выдвинутых классиками марксизма-ленинизма. Часто «развитием» диалектического материализма Чжан Жусинь объявлял тривиальные истины, например следующее утверждение Мао Цзэдуна: «Все основанные на объективной действительности и соответствующие ей идеи правильны, и все поступки или действия, основанные на правильных идеях, тоже правильны. Именно такие идеи и действия, такую сознательную деятельность нам и необходимо развивать» [201, т. 2, с. 26]. В целом ряде случаев Чжан Жусинь вообще ничего не мог сказать конкретного о «вкладе» Мао Цзэдуна в разработку той или иной проблемы диалектического материализма (например, о роли практики в процессе познания).

Конечно, избранный Чжан Жусинем (как, впрочем, и другими китайскими авторами, писавшими на ту же тему) метод «анализа» «вклада» Мао Цзэдуна в марксистскую философию был антинаучным. Ликвидируя различие между двумя видами теоретической деятельности — постановкой и разработкой новых философских вопросов и популяризацией уже достигнутых в ходе предшествующего развития философского знания результатов, — подобный подход ведет к утрате адекватных критериев для определения истинной значимости «идей», выдвигавшихся Мао Цзэдуном, к появлению всевозможных мистификаций относительно его мировоззрения и в конечном счете к искажению подлинного содержания марксистской теории.

И действительно, за «творческое развитие» Мао Цзэдуном марксистской философии Чжан Жусинь выдавал не только простой пересказ положений, выдвинутых классиками марксизма-ленинизма, но и такие постулаты, которые противоречат принципам диалектического материализма.

Известно, что в начале 40-х годов в КПК была развернута широкая кампания «исправления стиля» (*чжэнфэн*), главная

цель которой состояла в изменении теоретических и организационных принципов партии, в утверждении маоизма в качестве ее руководящей идеологии. Стремясь дискредитировать интернационалистские силы КПК, Мао Цзэдун обвинил их в «догматизме», подразумевая под ним марксистское учение о стратегии и тактике революционной партии рабочего класса в национально-освободительных революциях. Рассматривая вопрос о связи теории с практикой как средство преодоления догматизма, Мао Цзэдун лишь использовал марксистскую терминологию, давая ей такую интерпретацию, которая не соответствует ее истинному содержанию. С одной стороны, он приписывал значение революционной теории, отрицая универсальный, общезначимый характер ее положений; с другой стороны, он сводил общественную практику к опыту группы лиц, даже к личному опыту: «Кто не исследовал, тот не имеет права высказываться!» [204, т. 4, с. 14]. Однако подобное антимарксистское понимание Мао Цзэдуном сущности догматизма было объявлено Чжан Жусинем «вкладом» в марксистскую философию.

Называя, в соответствии с маоистской историографией КПК, коммунистов-интернационалистов «догматиками», он обвинял их в «извращении духовной сущности марксизма-ленинизма, превращении некоторых выражений и формул из марксистско-ленинских трудов в догмы и механическом перенесении их в Китай» [531, с. 83]. Вину же за появление догматизма в рядах КПК Чжан Жусинь возлагал на Советский Союз. «Идеи догматизма в Китае, — писал он, — имеют свои международные корни... Общеизвестно, что философией группы Деборина был меньшевистствующий идеализм, его коренная особенность состояла в отрыве теории от практики. Идеалистическая философия этой группы внешне приукрашивалась и маскировалась красивыми выражениями в духе марксистского диалектического материализма, поэтому до сведения с ней счетов (до 1931 г.) она оказывала в Советском Союзе большое влияние на некоторых людей, не прошедших закалку в серьезной революционной борьбе... Идеи догматизма в Китае как раз и есть деборианство на китайской почве. Притом, если в Советском Союзе в 1931 г. уже были сведены счеы с ошибками деборианства, его последователи в Китае все еще продолжали *развивать его политические аспекты* (курсив наш. — В. Б.)» [531, с. 86, 88].

Таким образом, Чжан Жусинь более откровенно, нежели Мао Цзэдун в статье «Относительно практики», обвинял в распространении «догматизма» в КПК тех руководящих деятелей партии, которые получили образование в Советском Союзе, поскольку только они могли иметь представление о содержании дискуссий, происходивших среди советских философов.

В целом брошюры Чжан Жусиня, по существу, представляли собой детальное воспроизведение маоцзэдуновских решений философских проблем. Так, например, рассматривая сущность познавательного процесса, он, точно так же, как и Мао Цзэдун в своих работах и высказываниях метафизически разрывал чувственное и рациональное познание, вульгаризируя и упрощая эти два вида знания.

Так, в качестве примеров чувственного познания он приводил сбор Ч. Дарвином различных фактов относительно растительного и животного мира во время его кругосветного путешествия и изучение К. Марксом отчетов фабричных инспекторов в период написания «Капитала» (?!).

В брошюрах Ли Ци [384; 385] также значительное место занимали утверждения апологетического характера. Он, в частности, подчеркивал, что Мао Цзэдун внес «вклад» в разработку таких проблем, как всеобщность и специфичность противоречия, главная и второстепенная стороны противоречия, внешние и внутренние противоречия. При этом, как и Чжан Жусинь, Ли Ци приписывал Мао Цзэдуну такие «теоретические открытия», которые тот в действительности не совершал. Ли Ци, например, объявлял «развитием» марксистской философии следующее высказывание Мао Цзэдуна: «Исключает ли материалистическая диалектика внешние причины? Нет, не исключает. Материалистическая диалектика считает, что внешние причины являются условием изменений, а внутренние причины — основой изменений, причем внешние причины действуют через внутренние» [201, т. 2, с. 414]. Конечно, данное положение не является антимарксистским, но оно и неоригинально, ибо было позаимствовано Мао из популярных работ советских философов, написанных в 30-е годы.

Вместе с тем Ли Ци старательно проходил мимо серьезных методологических ошибок, которые допускал Мао Цзэдун, когда конкретизировал свое понимание природы внутренних и внешних причин и характера их взаимодействия. Во-первых, он не рассматривал явления общественной жизни в совокупности; употребляя современную научную терминологию, можно сказать, что у него отсутствовал системный подход; во-вторых, Мао, по существу, отрицал какое-либо значение внешних причин. Так, поражение революции 1925—1927 гг. он объяснял лишь наличием оппортунизма в КПК, хотя в действительности главными причинами этого поражения были «неблагоприятное соотношение классовых сил, относительная слабость рабочего класса и КПК» [222, с. 120].

Подобное принижение роли внешних причин имело под собой политическую подоплеку — отрицание какой-либо значимости помощи Коминтерна, КПСС и Советского Союза делу победы китайской революции.

В основе подхода Ли Ци к анализу явлений общественной

жизни лежала маоцзэдуновская интерпретация природы и характера взаимодействия внутренних и внешних причин. Например, при появлении коррупции в рядах КПК в первые годы после победы народной революции он усматривал не в политической, экономической и идеологической деятельности буржуазии, а в соответствующей предрасположенности членов партии. По его мнению, именно так следует понимать указание Мао Цзэдуна о том, что «внешние причины действуют через внутренние». Иной подход в данном случае, утверждал Ли Ци, означал бы признание того, что «наступление буржуазии может определить судьбу КПК» [384, с. 59—60].

Получается, в соответствии с логикой рассуждений Ли Ци, который, естественно, лишь «развивал» Мао Цзэдуна, что корни ревизионизма следует искать не вовне, а внутри самой марксистской партии. В действительности, как мы знаем, ревизионизм возникает в результате мелкобуржуазного и буржуазного воздействия на революционное рабочее движение.

Конечно, это не означает, что внешние причины определяют развитие общественных явлений. Общество — целостный организм, все элементы которого внутренне связаны друг с другом и зависят друг от друга: партия связана с рабочим движением, рабочее движение — с борьбой классов, борьба классов — с материальным производством. Развитие таких социальных образований, как партии, классы, государство и т. п., определяется взаимодействием внутренних и внешних причин. Вместе с тем, поскольку все они представляют собой части более сложной системы — общества, то внутренние противоречия материального производства в конечном счете определяют и их развитие. И именно в этом заключен концептуальный смысл марксистского положения, согласно которому изменения, происходящие в социальных явлениях, обусловлены внутренними причинами.

Следует отметить, что в отличие от брошюр Чжан Жусиня работы Ли Ци не носили сугубо апологетического характера. В них содержалось также популярное изложение общих положений материалистической диалектики. Ли Ци отстаивал марксистскую точку зрения о способах разрешения различных типов социальных противоречий. Если разрешение антагонистического противоречия, писал он, происходит через столкновение противоположных сторон, то неантагонистического (к ним он, в частности, относил идеологическую борьбу в партии) — через критику и самокритику, воспитательными средствами. Одновременно Ли Ци указывал, что в условиях Китая антагонистическое противоречие между национальной буржуазией и рабочим классом не требует для своего разрешения методов вооруженной борьбы.

В ряде случаев Ли Ци «подправлял» Мао Цзэдуна. Так, процесс «взаимопревращения» арендаторов в помещиков он

объяснял как свержение господства помещиков крестьянами под руководством коммунистической партии, установление демократической диктатуры народа на основе союза рабочих и крестьян и осуществление диктатуры по отношению к помещикам, т. е. иначе трактовал эту проблему, нежели Мао Цзэдун.

В мае — июне 1958 г. в Пекине состоялась организованная Всекитайским философским обществом и Институтом философии АН КНР конференция, посвященная первой годовщине опубликования статьи Мао Цзэдуна «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа», в которой приняло участие несколько сот китайских ученых, и среди них практически все ведущие философы КНР — Ай Сыци, Ли Да, Люй Чжэньюй, Пань Цзынянь, Сунь Динго, Сюй Лицзюнь, У Чуаньци, У Цзян, Фэн Дин, Хоу Вайлу, Ху Сикуй, Ху Шэн, Юй Гуаньюань, Гуань Фэн и др. Ряд выступлений ее участников, а также другие материалы, посвященные статье Мао Цзэдуна, вскоре были опубликованы в специальном сборнике [554].

Во многих помещенных в нем статьях указанная работа Мао Цзэдуна оценивалась как «громадный», «эпохальный», «творческий» «вклад» в марксистскую политическую науку, диалектический и исторический материализм, «большой скачок» в развитии марксистской теории. Одни участники конференции усматривали этот «вклад» в развитии Мао Цзэдуном марксистского учения об основных противоречиях социализма [554, с. 11]; другие — в развитии марксистской теории непрерывной революции [554, с. 29]; третьи — в развитии основного закона материалистической диалектики [554, с. 71]. Конкретизируя «вклад» Мао Цзэдуна в марксизм-ленинизм, все участники конференции, хотя и в разных выражениях, говорили, по существу, об одном и том же: во-первых, он «указал» на основное противоречие социализма; и во-вторых, он «дал определение» различным типам противоречий, существующих при социализме.

Из материалов конференции явствует, что многие ее участники совершали три методологические ошибки при рассмотрении противоречий социалистического общества.

Во-первых, философы-маоисты вслед за Мао Цзэдуном неверно, на наш взгляд, определяли само основное противоречие социализма. В упомянутой работе Мао данный вопрос трактовался следующим образом: «В социалистическом обществе основными противоречиями по-прежнему являются *противоречия между производственными отношениями и производительными силами, противоречия между надстройкой и экономическим базисом* (курсив наш. — В. Б.)» [204, с. 14].

Однако в социалистическом обществе противоречие между производительными силами и производственными отношениями не является основным, играющим решающую роль и обус-

ловливающим все остальные противоречия, поскольку оно не носит всеобъемлющего характера. В основе социалистических производственных отношений лежит общественная собственность, обе формы которой (общенародная и кооперативная) соответствуют достигнутому уровню развития производительных сил, и возникающие при социализме противоречия между двумя сторонами способа производства затрагивают, как правило, область отношений и сотрудничества лишь между членами общества в процессе их производственной деятельности и сферу распределения продуктов. Применительно к социализму речь может идти не о противоречии между производительными силами и производственными отношениями *в целом*, а о противоречиях между производительными силами и составляющими их элементами, с одной стороны, и *отдельными сторонами* производственных отношений — с другой (подробнее см. [123; 301]). Точно также неверно называть противоречие между производительными силами и производственными отношениями основным противоречием переходного периода, поскольку применительно к нему вообще нельзя говорить о *единых производительных силах и единых производственных отношениях*. Решающим фактором общественного развития является в этом случае борьба между различными социально-экономическими укладами, между социалистическими производственными отношениями, с одной стороны, и капиталистическими производственными отношениями — с другой. Поэтому основное противоречие переходного периода — противоречие не между производительными силами и производственными отношениями, а между развивающимся социализмом и еще существующим капитализмом, между трудящимися массами во главе с пролетариатом и буржуазией.

Обосновывая отнесение противоречий между базисом и надстройкой к числу основных противоречий социализма, философы-маоисты в ходе конференции, как правило, ссылались на утверждение Мао Цзэдуна о существовании в Китае «буржуазной идеологии, наличии известного бюрократического стиля в государственных органах и недостатков в некоторых звеньях государственного строя» [204, с. 16].

Все те отрицательные явления, о которых говорил Мао Цзэдун, действительно имеют место в социалистическом обществе, но это не дает оснований для вывода, что основным противоречием социализма является противоречие между базисом и надстройкой. При социализме нет классов и социальных групп, выступающих против данного общественного строя, нет политических организаций, заинтересованных в его ликвидации, наконец, что самое главное, нет материальной основы для возникновения буржуазной идеологии. Это, конечно, не означает, что социализм свободен от «родимых пятен» старого общества в сознании, нравах и быту людей. Однако пережитки

буржуазной идеологии, еще существующие в силу целого ряда объективных и субъективных факторов, *не могут изменить характера социалистической надстройки*. Поэтому совершенно неправомерно говорить о каких-либо перманентных противоречиях между базисом и надстройкой социалистического общества и тем более определять их как основные.

Следует подчеркнуть, что вопрос об основном противоречии социализма был предметом специальной дискуссии среди советских философов в 1955—1956 гг. В ее ходе в качестве основного были названы различные противоречия социалистического общества: между растущими потребностями и достигнутым уровнем развития производительных сил, между равенством людей в их отношении к средствам производства и элементами неравенства в распределении, между двумя формами социалистической собственности и т. п. (подробнее см. [606, 1955, № 2, с. 69—86, № 6, с. 179—190, 1956, № 2, с. 171—182, № 4, с. 157—173, 1957, № 1, с. 174—181, № 3, с. 131—137, № 4, с. 173—176, № 5, с. 82—94, № 6, с. 118—126]). Отсутствие единой точки зрения свидетельствовало о том, что данная проблема нуждается в дальнейшей разработке, что для ее решения требуется серьезное изучение реальных процессов социальной жизни. Научная общественность КНР (и Мао Цзедун) была, несомненно, знакома с дискуссией советских философов, поскольку ее материалы публиковались в китайской печати. Однако в материалах пекинской конференции мы не находим ни одного упоминания о ней. В условиях отхода маоистов от знания общих закономерностей социалистического строительства они предпочли «не заметить» новых теоретических проблем, поставленных философами СССР.

Во-вторых, философы-маоисты вслед за Мао Цзедунем пытались ревизовать марксистское учение о различных типах противоречий социализма. Фальсифицируя общеизвестные исторические факты, они стремились представить дело таким образом, будто именно Мао Цзедун впервые в марксизме поставил вопрос о характере противоречий социалистического общества. Между тем известно, что проблематика, связанная с условиями возникновения, характером, формой развития и способами разрешения неантагонистических противоречий, была поставлена уже в трудах классиков марксизма-ленинизма, в особенности В. И. Ленина. Вопросы, связанные с различными типами социальных противоречий, обстоятельно обсуждались советской философской общественностью начиная с 30-х годов. Поэтому заявлять о том, что неантагонистические противоречия были «обнаружены» лишь после сорока лет существования в мире социалистического государства, как это делали философы-маоисты, значит грешить против истины⁴⁶.

Главное же состояло в том, что многие участники конференции направляли свои усилия на то, чтобы доказать «марк-

систский» характер маоцзедуновской концепции «противоречий внутри народа». Как уже отмечалось, понятие «противоречия внутри народа», введенное Мао Цзедунем, не дает объективных критериев для определения характера противоречий, существующих в социалистическом обществе. Его использование ведет к затушевыванию подлинной сущности взаимоотношений между классами, коренные интересы которых диаметрально противоположны. Поэтому Мао Цзедун был вынужден подразделить «противоречия внутри народа» на два вида — «противоречия между трудящимися» и «противоречия между эксплуатируемыми классами и эксплуататорскими классами». Поскольку же противоречия между трудящимися являются неантагонистическими, то на проверку оказалось, что все нововведение Мао Цзедуна сводилось к утверждению о двойственном характере противоречий между эксплуататорами и эксплуатируемыми в период существования между ними политических соглашений и блоков. Но и такой подход методологически неверен, поскольку характер противоречия определяется через второстепенный признак — совпадение интересов в течение короткого промежутка времени, в то время как главный признак — расхождение в интересах, взятое в тенденции, не принимается во внимание.

Однако подобная концепция была объявлена на конференции «ключом» к пониманию противоречий, существующих во всех социалистических странах (см. [246, с. 96—98]).

В-третьих, философы-маоисты вслед за Мао Цзедунем неверно представляли себе характер разрешения противоречий социалистического общества. Они не учитывали связи, существующей между объективной природой противоречий и способом их разрешения. Специфический — неантагонистический — характер противоречий при социализме обусловливает и своеобразие методов их преодоления. Однако маоизмвавшие философы придерживались иной точки зрения. При социализме, говорил, например, Цзян Вэйцзин, имеет место борьба «между передовым и отсталым внутри народа... между передовым и отсталым внутри социалистического строя... между передовым и отстающим в науке и технике. Но [для социализма характерна] не только лишь борьба, но еще и революция, поскольку результатом борьбы всегда является достижение *этапа взрыва, скачка в общественном строе*, так называемого *наивысшего этапа борьбы* (курсив наш. — В. Б.)» [554, с. 106]. И хотя затем Цзян Вэйцзин заявлял о коренном отличии подобной революции от революций в классово-антагонистическом обществе, тем не менее процесс развития социалистического общества предстал в его изображении как непрерывная революция.

Такой подход, по существу, неизбежно ведет к отрицанию специфической природы противоречий социализма. Вместе с

тем он свидетельствует о спекулятивном, прагматическом характере использования маоистской философией понятия «противоречия внутри народа».

Есть основания считать, что точка зрения философов-маоистов разделялась не всеми участниками пекинской конференции. В целом ряде статей, опубликованных в сборнике ее материалов (Ли Да, Фэн Дина, Юй Гуаньюаня и др.), проблемы, связанные с основным противоречием социализма и «противоречиями внутри народа», либо совсем не затрагивались, либо упоминались вскользь. Так, главной темой небольшой статьи Фэн Дина был вопрос об источнике трудового энтузиазма, причем его рассмотрение он начинал с первобытнообщинного строя. Достаточно красноречивым было название статьи Юй Гуаньиня — «Поговорим о вопросах преобразования природы». В ней были ссылки на работы классиков марксизма-ленинизма, но ни одного упоминания о Мао Цзэдуне и его работе⁴⁷.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ. ДИСКУССИЯ ПО ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В период, предшествовавший 1949 г., историко-философская проблематика являлась одной из центральных в исследованиях китайских философов — помимо большого количества трудов обобщающего характера в научных журналах, выходивших в различных городах, систематически помещались исследовательские, историографические и источниковедческие статьи, посвященные отдельным мыслителям, школам, направлениям китайской философии. Весьма примечательно, что даже при исследовании философских вопросов, поставленных наукой, практикой, жизнью, китайские ученые обращались к отечественному историко-философскому материалу. Конечно, в силу особенностей развития китайской философии (о чем будет сказано ниже) такой подход ограничивал угол зрения учеными сущности философских вопросов, придавая определенный китаецентристский оттенок современным философским учениям.

После образования КНР интерес к изучению отечественной истории философии еще больше возрос, расширилась проблематика, появилось большое число работ о философах средневековья и нового времени (Ван Чуне, Фань Чжэне, Чжан Цзае, Ли Чжи, Ван Фучжи, Гу Тянлине, Ян Сичжае и др.), которым до этого не уделялось должного внимания; массовыми тиражами переиздавались книги ученых-марксистов (Люй Чжэньюя, Хоу Вайлу), впервые опубликованные еще в гоминьдановском Китае; вышел в свет целый ряд оригинальных трудов, посвященных различным периодам истории китайской философии.

Большой размах исследовательской работы в области истории философии объяснялся не только традиционным для китайской науки глубоким интересом к своему прошлому, в том числе и духовному, но и тем громадным значением, которое придавало этой работе партийное и научное руководство страны. Многие лица, известные своими исследованиями по китайской философии, одновременно являлись руководящими работниками учебных заведений, общественных и научных организаций (Ду Госян, Жэнь Цзюй, Го Можо, Тан Ицзе, Фэн Юлань, Ху Шэн, Хоу Вайлу, Цзи Вэньфу, Чжан Ситан, Ян Юнго, Чэнь Вандао и др.). В националистических целях на изучение истории китайской философии большое внимание обращал и Мао Цзэдун⁴⁸.

Наряду с очевидными успехами в изучении отечественного философского наследия к середине 1957 г. ясно обозначились серьезные ошибочные тенденции, вызванные как недостаточной теоретической подготовкой многих ученых, в частности их слабым знакомством с закономерностями и конкретным содержанием всемирного историко-философского процесса, так и несомненным влиянием маоистского подхода к истории идейного наследия прошлого.

Говоря об этих ошибочных тенденциях, необходимо в первую очередь отметить, что китайские ученые вульгаризаторски-упрощенно представляли себе борьбу двух главных направлений в мировой философии: решение тем или иным мыслителем прошлого философских вопросов они ставили в прямую зависимость от его социальной позиции, обедняя и искажая тем самым сложный процесс развития философского знания. Кроме того, для целого ряда китайских ученых была характерна тенденция к модернизации учений прошлого, стремление заставить мыслителей древности и средневековья говорить современным философским языком⁴⁹. Особенно выпукло это выступало в работах президента АН КНР Го Можо.

Подобного рода тенденции были характерны и для работ других видных ученых, в частности для книги Хоу Вайлу «История ранней просветительской идеологии в Китае» [493], в которой был дан глубокий анализ трудов китайских философов XVII—XVIII вв. Ученые, касавшиеся ранее этой же темы, как правило, избирали «комментаторский» метод исследования — они сопоставляли взгляды цинских философов и их предшественников по отдельным философским проблемам. В противоположность им Хоу Вайлу обращал главное внимание на выявление системы взглядов мыслителей указанного периода. Ему удалось показать, что философы XVII—XVIII вв., дав новое прочтение не только традиционных понятий, но и традиционных философских проблем, создали своеобразную школу материалистов-диалектиков.

Однако Хоу Вайлу далеко не всегда придерживался строго

научного подхода. В частности, он стремился подтянуть китайских мыслителей XVII—XVIII вв. до уровня западноевропейских философов XVIII—XIX вв. Ван Фучжи, например, у него приближается к Гегелю и Фейербаху, Ян Юань стоит выше Бэкона и Декарта и т. п. (см. [493, с. 94, 98, 374]). Подобного рода характеристики в книге Хоу Вайлу встречаются довольно часто. В действительности для аналогий и сравнений такого рода оснований нет. Цинские мыслители в силу ряда причин не смогли подняться до уровня западноевропейской философии нового времени. Образно говоря, они только приблизились к мосту, соединявшему средневековье с новым временем, в то время как Хоу Вайлу считал, что они уже перешли этот мост.

Кроме того, он не представил достаточно убедительных доказательств в пользу своей гипотезы о просветительском характере идеологии Ван Фучжи, Хуан Цзунси, Ян Юаня, Гу Яньгу и др., просто постулировав его. В самом начале своей книги Хоу Вайлу привел известную характеристику русского просветительства из статьи В. И. Ленина «От какого наследства мы отказываемся», затем на трех страницах (а всего их в книге около 700) дал краткий иллюстративный материал, взятый из жизни китайского общества XVI—XVII вв., к каждой из его трех черт и на этом основании заявлял о существовании в Китае просветительской идеологии в указанный период. При рассмотрении же взглядов каждого из мыслителей Хоу Вайлу уже не возвращался к этому вопросу. Поэтому его утверждение о просветительском характере идеологии китайских мыслителей XVII—XVIII вв. не являлось выводом из детального анализа их мировоззрения. Несколько тенденциозно подобранных цитат, подпадавших под характеристику просвещения, данную В. И. Лениным, не могут служить веским аргументом⁵⁰.

На рубеже 1956—1957 гг. в ходе осуществления курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» развернулось широкое обсуждение методологических проблем истории китайской философии, в результате которого были пересмотрены многие прежние, считавшиеся каноническими оценки, намечены новые подходы к теоретическим проблемам. Обсуждение завершилось проведенной в январе 1957 г. философским факультетом Пекинского университета конференцией, в которой приняло участие свыше 100 ученых⁵¹.

На ней всестороннему обсуждению были подвергнуты важнейшие методологические вопросы: о предмете, круге проблем и особенностях китайской философии; о характере борьбы материализма с идеализмом и об оценке идеалистических учений; о формах преемственности в развитии философских знаний и об отношении к философскому наследию; о партийности в историко-философском исследовании; о характере причинно-следственной связи между социальной позицией философа и

его учением; об отношении к современной буржуазной философии. В ходе дискуссии, естественно, затрагивались также вопросы, связанные с оценкой отдельных периодов, школ и учений.

Прежде чем перейти к рассмотрению выступлений участников конференции, необходимо высказать одно принципиальное соображение. Подходя к этим выступлениям с мерками сегодняшнего дня, мы, пожалуй, не найдем в них что-либо, заслуживающее особого внимания. Однако такой подход нельзя назвать объективным, поскольку в этом случае не принимается во внимание уровень разработки методологических вопросов истории отечественной философии китайскими учеными-марксистами в рассматриваемый период. Нельзя забывать, что в середине 50-х годов марксистская наука в Китае еще только начинала серьезное творческое обсуждение историко-философских проблем. Поэтому упрощенческий подход, односторонние оценки, которые можно встретить в выступлениях китайских ученых, во многом объясняются издержками естественного роста.

Одной из центральных, если не самой основной темой конференции был вопрос о предмете истории китайской философии. Определение предмета любой науки предполагает выяснение того круга проблем, которыми она занимается. Применительно к истории китайской философии это означает определение вопросов, связанных с реальным содержанием историко-философского процесса в Китае, с тем, что придает ему неповторимый национальный колорит. Поскольку, однако, история китайской философии представляет собой часть всемирной истории философии, определение ее предмета требует выяснения круга проблем, которые являются предметом изучения самой философии как науки.

Рассматривая поэтому вопросы, связанные с особенностями становления и развития философского знания в Китае, участники конференции были вынуждены постоянно ссылаться на свое понимание предмета истории философии и предмета философии.

Учитывая «дух времени», Жэнь Цзюйюй, например, методологическим принципом подхода к анализу истории китайской философии объявлял маоцзэдуновское определение философии, поскольку оно якобы «всесторонне и точно» выражает суть философии, чего нельзя сказать о тех определениях, «которые давали в прошлом многие философы» [550, с. 48]. Речь идет о следующем постулате Мао Цзэдуна: «С тех пор, как существует классовое общество, на свете существует только две области знаний: это знания в области борьбы за производство материальных благ и знания в области классовой борьбы. Естественные науки и общественные науки — это квинтэссенция знаний в этих двух областях, а философия яв-

ляется обобщением и итогом как естественных, так и общественных наук (курсив наш. — В. Б.)» [201, т. 4, с. 66].

Данная формулировка страдает очевидным упрощенчеством. Совершенно неверно считать «борьбу за производство материальных благ» единственным источником естественно-научных знаний, так или иначе связанных с этой борьбой. Точно так же общественные науки не могут быть сведены только к знаниям о классовой борьбе по той простой причине, что вся совокупность общественных отношений отнюдь не исчерпывается классовыми отношениями. Подобный подход к социальной значимости научных знаний закрывает путь к правильному пониманию концептуального содержания различных областей научного знания, в том числе философии. Данное Мао Цзэдуном определение предмета философии — «обобщение и итог» естественных и общественных наук — указывает лишь на характер отношений философии с частными, конкретными науками, но ничего не говорит о ее задачах как особой формы научного познания действительности. (Между прочим, в связи с маоцзэдуновскими рассуждениями уместно заметить, что отнюдь не всякая философия в прошлом и настоящем имела и имеет научный фундамент.)

Использование маоцзэдуновского определения философии в качестве методологического принципа анализа историко-философского процесса в Китае привело Жэнь Цзюя к путаным определениям предмета истории китайской философии. С одной стороны, он неоправданно расширял его, в результате чего исчезало отличие философии от других наук: поскольку философия, говорил он, есть взгляды на природу, общество, историю, то поэтому «история философии есть история взглядов на познание природы и общества» [550, с. 48]. Одновременно он считал, что «история китайской философии должна рассматривать не только развитие натурфилософии и гносеологию, она должна касаться и возникающих в определенных общественных формах политических, этических, эстетических, религиозных взглядов и т. п.» [550, с. 48]. С другой стороны, он ограничивал рамки историко-философской науки лишь вопросами, связанными с историей развития гносеологии: «Предметом истории китайской философии должна быть история развития в Китае процесса познания, обобщения, суммирования знаний о природе» [550, с. 48].

В конце концов Жэнь Цзюй давал следующее краткое определение предмета истории китайской философии — «изучение истории развития в Китае борьбы материализма по преодолению идеализма, борьбы диалектики по преодолению метафизики (курсив наш. — В. Б.)» [550, с. 48—49]. Это определение обедняло историко-философский процесс⁵², а сделанный Жэнь Цзюем упор на «преодоление» упрощал реальный исторический процесс борьбы материализма с идеализмом.

Выступления Жэнь Цзюя (а он дважды поднимался на трибуну), имели на конференции большой резонанс. Объясняется это прежде всего тем влиянием, которым он пользовался в кругах ученых-философов. Будучи выходцем из среды буржуазной интеллигенции (Жэнь Цзюй был дальним родственником Фэн Юланя), он вступил в 1949 г. в КПК, добился определенных успехов в изучении китайской философии, свидетельством чему явилась опубликованная в 1956 г. его книга о Лао-цзы, и, несмотря на молодой возраст — в то время ему было приблизительно 35 лет, — стал профессором Пекинского университета⁵³.

Большинство ученых, принявших участие в конференции, разделяло точку зрения Жэнь Цзюя. Видя магистральный путь прогресса философских знаний в возникновении и развитии материализма, предметом истории китайской философии они называли борьбу материализма с идеализмом.

Но некоторые участники конференции выразили свое несогласие с точкой зрения Жэнь Цзюя, поскольку, по их мнению, он превращал историю философии в науку наук и отрывал диалектику и метафизику от их основы в виде материализма и идеализма (см. [550, с. 118]).

Один из них — Чжу Цисянь, например, считал, что предметом истории философии должны быть *философские проблемы* — выяснение сущности бытия человека в мире, общности и различия природы и общества, характера использования людьми законов природы, содержания процесса познания объективной действительности и, наконец, отношения сознания к материи, мышления к бытию. Основным вопросом всякой философии он называл проблему взаимоотношений между субъектом и объектом.

Однако, правильно охарактеризовав круг философских проблем, Чжу Цисянь вместе с тем фактически исключал (формально признавая) возможность качественного изменения предмета философии в процессе ее развития, ибо распространял на все философские учения то определение, которое применимо лишь к предмету диалектического материализма. «Философия, — утверждал он, — это наука о наиболее общих законах развития природы, человеческого общества и мышления (курсив наш. — В. Б.). Она включает в себя наиболее всеобщие представления о самых коренных вопросах. Наука, раскрывающая наиболее общие законы отношений между объективным и субъективным миром, субъектом и объектом и наисовременные представления о них, и есть философия» [550, с. 95]⁵⁴.

Большое место в выступлении Чжу Цисяня занял вопрос о причинах значимости для философской формы познания действительности этических и эстетических воззрений. Выступая против неправомерной «онтологизации» предмета философии

фин, он настаивал на необходимости включения в него этических, эстетических и педагогических воззрений, как «по самой своей сути являющихся философией» [550, с. 97], а не вследствие того, что они богато представлены в истории китайской философской мысли.

Справедливо указывая на важную роль моральных категорий в формировании ценностной ориентации человека в обществе, Чжу Цисянь вместе с тем неоправданно преувеличивал роль этических воззрений в системе философского знания. Ссылаясь на пример Канта, посвятившего «Критику практического разума» обоснованию нравственности, он заявлял, что «применительно к человеку этики более чем достаточно, чтобы объяснить цель философии» [550, с. 98].

Однако главная методологическая ошибка Чжу Цисяня состояла в том, что он отводил «принципам воспитания» — как якобы «соединяющим вместе природу, общество и человеческую жизнь» [550, с. 98] — организующую и реализующую роль в философском мировоззрении. Говоря об этических, эстетических и педагогических воззрениях, он совершенно не рассматривал вопрос о их социальной природе. Таким образом, нельзя не сделать вывода, что Чжу Цисянь, по существу, отрицал идеологические функции философии, видя в ней только учение о нравственном и эстетическом воспитании.

На конференции при обсуждении вопроса о предмете истории философии выявились существенные разногласия относительно соотношения классового и познавательного аспектов историко-философского процесса. Одни ее участники, исходя из признания взаимосвязанности указанных моментов, призывали к всестороннему и строго научному подходу к сложным перипетиям борьбы различных философских направлений, течений и школ. Подчеркивая необходимость выяснения социальной природы каждого учения, они вместе с тем выступали против растворения истории философии в истории классовой борьбы. Подобная точка зрения, высказанная с определенными модификациями, преобладала на конференции.

В ряде других выступлений была заметна тенденция либо к упрощенчеству (и даже к вульгарному социологизму), либо к буржуазному объективизму, причем склонность к тому или иному подходу не всегда соответствовала идеологической позиции ученого. Упрощенческие оценки давались и членами КПК, и представителями бывшей буржуазной профессуры. Иногда в одном выступлении можно было встретить сочетание различных подходов и противоположных оценок.

«Объективисты» растворяли историю философии в истории познания. Так, по мнению Ван Фанмина, «история и зарубежной, и китайской философии является записью того, как человечество решает крупные вопросы познания объективной истины» [550, с. 254—255]. «Упрощенцы», наоборот, либо вообще

упускали из виду познавательную сущность историко-философского процесса, либо отрицали наличие познавательных функций у идеалистических учений. Такой подход, превращая историю философии в историю материализма, естественно, вел к обеднению и искажению реальной исторической картины развития философского знания.

Откровенно апологетический тон, взятый Чжэн Дайнянем и Хэ Линем, не был поддержан остальными участниками конференции. Отметив важное методологическое значение анализа историко-философского процесса, данного в свое время А. А. Ждановым, они вместе с тем указывали на односторонность его определения истории философии.

В советской литературе уже дана принципиальная, научная оценка выступлению А. А. Жданова и его определению предмета истории философии. Признавая положительное значение целого ряда положений, отстаивавшихся А. А. Ждановым (критика объективизма, европоцентризма, растворения истории философии в истории познания и т. д.), советские ученые вместе с тем подвергли критике допущенные им ошибки методологического характера, главной из которых было противопоставление принципов партийности и преемственности. Указывалось также, что целый ряд оценочных суждений А. А. Жданова культивировал одностороннее отношение к домарксовской философии (подробнее см. [73, с. 231—232; 142, кн. 2, с. 420—421]).

Необходимо отметить, что использование положений, содержавшихся в выступлении А. А. Жданова, в качестве методологических принципов историко-философского анализа играло в первые годы существования КНР определенную положительную роль. Не следует забывать, что до 1949 г. китайские ученые описывали историю философии как движение «чистой» теоретической мысли, в плане филиации идей, без учета социально-классовой природы различных учений. В своих книгах они не рассматривали борьбу противоположных направлений в философии, сводя историко-философский процесс к истории традиционных школ.

В этих условиях выступление А. А. Жданова, несмотря на наличие в нем ошибочных формулировок, объективно способствовало формированию у китайских ученых марксистских представлений об истории философии как науке⁵⁵. Именно поэтому большинство выступавших на пекинской конференции давало ему в целом положительную оценку.

На конференции обсуждались также вопросы, связанные со спецификой историко-философского процесса в Китае, влиянием национальных условий на развитие философского знания, местом китайской философии в истории всемирной философии. Особенно остро они были поставлены в выступлении молодого ученого, сотрудника Института философии Ван И⁵⁶.

В целом оно носило антимарксистский, китаецентристский характер. Исходный пункт рассуждений Ван И — тезис о величии национальной философской традиции Китая (под которой, судя по его утверждению, что эта традиция «вошла в плоть и кровь китайского народа», он явно подразумевал конфуцианство). По мнению Ван И, китайская философия, будучи морально-практическим учением, превосходит западную философскую традицию с ее ориентацией на натурфилософскую и гносеологическую проблематику.

Стремясь обосновать свою точку зрения, Ван И обращался к кантовским высказываниям о задачах философии, содержащимся в «Критике чистого разума» (см. [144, с. 684—685]). Кант, утверждал он, рассматривал моральную философию как подлинную основу философии, только философов-моралистов считал подлинными философами, называя их «законодателями человеческого разума». Умолчав о концептуальном смысле кантовских положений, их роли в обосновании системы «трансцендентального идеализма», Ван И далее заявлял: «Такая высокая оценка Кантом моральной философии... может помочь нам заново оценить достижения собственной великой национальной философии» [550, с. 60].

Свою националистическую интерпретацию истории мировой философии Ван И прикрывал рассуждениями о необходимости борьбы против европоцентризма. Главная ошибка буржуазных историков философии, говорил он, состоит в том, что они «слишком узко понимают всеобщность философии», так как, в их трактовке, «только философия, созданная западной традицией, может считаться философией. Они не знают, что *каждая великая национальная философия имеет свою форму выражения* (курсив наш. — В. Б.)» [550, с. 54]. Ценностные оценки, используемые в отношении истории западноевропейской философии, по мнению Ван И, неприменимы к истории китайской философии, поскольку в этом случае она превращается в «необязательное дополнение» к истории философской мысли на Западе, в ее «бледную копию».

Предлагая на указанном основании «отбросить» принципы буржуазного историзма, Ван И пытался доказать, что точно так же бесплодными являются попытки интерпретации истории китайской философии на основе марксистских методологических принципов. Главный недостаток китайских историко-философских исследований после 1949 г. он усматривал в том, что процесс развития философии рассматривается в них под углом зрения вопроса о первичности и вторичности материи и сознания. Такой подход, утверждал Ван И, умаляет китайскую философскую традицию: с его помощью нельзя, например, выявить специфику китайского материализма позднего средневековья, ибо его представители, как и древнекитайские материалисты, считали первоосновой мира *ци*⁵⁷. На этом ос-

новании Ван И не признавал универсальной значимости марксистских принципов анализа историко-философского наследия, утверждая, будто *критерии, использованные классиками марксизма-ленинизма для оценки западной философии, не соответствуют китайской исторической обстановке* [550, с. 57].

Таким образом, для Ван И было характерно гипостазирование специфики истории китайской философии, отрицание общих закономерностей, присущих историко-философскому процессу в различных странах (он, например, не видел сходных моментов даже в развитии древнегреческой и древнекитайской философии), противопоставление восточной (утилитарной) — западной (спекулятивной) философии. Нам представляется, что концептуально идеи, развивавшиеся им, в известной степени представляли собой модификацию взглядов Лян Шумина.

Методологический порок националистической конструкции Ван И состоял в том, что он абсолютизировал различие между понятиями «история философии» и «история китайской философии». Однако их принципиальный содержательный смысл одинаков: в обоих случаях речь идет об истории становления и развития философской формы познания действительности, об истории разработки философских проблем. Иная интерпретация предмета истории китайской философии может привести к представлению о существовании в Китае *особой, специфически китайской* формы теоретического освоения действительности, к рассмотрению китайской философии как особой, неповторимой в своих существенных чертах формы научного знания и в конечном счете к элиминированию концептуального смысла понятия «философия» применительно к Китаю.

Очевидно также, что развитие философского знания о той или иной стране, у того или иного народа может обладать определенной спецификой, выражающейся в разных случаях и в особой иерархии философских проблем, и в своеобразии способов их решения, и в использовании «особого понятийного аппарата», и в особенностях борьбы главных философских направлений и т. д.⁵⁸. Общеизвестно, что содержание древнекитайской философии, например, составляла в основном разработка социально-политических и этических вопросов, что выяснение природы и критериев ценностно-нормативной ориентации человека составляло едва ли не главную проблему китайской философии вообще.

Поэтому научное понимание истории философии каждой страны, каждой этнической общности возможно только на основе уяснения ее особенностей, обусловленных в конечном счете конкретной национальной социальной действительностью — во всей совокупности ее экономических, политических и духовных элементов. При выяснении реального хода всемирного историко-философского процесса, его закономер-

ностей невозможно, конечно, абстрагироваться от характера постановки проблем и характера их решения философами различных стран и различных народов. Воспроизведение подлинной картины всемирной истории философии требует раскрытия диалектики взаимоотношений между общим и особенным в развитии философского знания.

Однако нельзя гипотезировать особенности развития философской мысли в той или иной стране, у того или иного народа, превращать их в самодовлеющий фактор и на этом основании отрицать наличие общих закономерностей в развитии всемирной истории философии независимо от конкретно-исторических условий их проявления в национальном историко-философском процессе, воздвигать «китайскую стену» между философами различных стран и народов.

Открыто никто из участников конференции не поддержал выступление Ван И. Более того, в целом ряде выступлений оно было подвергнуто критике. Однако следующие два обстоятельства заставляют предположить, что многие участники конференции разделяли его точку зрения: во-первых, упомянутая критика носила формальный характер; во-вторых, в целом ряде других выступлений также в той или иной степени проскальзывали националистические, китаецентристские мотивы.

В частности, некоторые участники конференции давали националистическую интерпретацию характера преемственной связи между философией марксизма и китайской философской традицией. Вэй Минцзин, например, признавая, что подлинное развитие диалектического материализма в Китае начинается после движения «4 мая», одновременно утверждал, что всю историю китайской философии можно рассматривать как историю становления и развития марксистской философии, поскольку «теории некоторых, и даже многих философов... уже приближались к диалектическому материализму», а «положения некоторых ученых» послужили источником появления в Китае исторического материализма [550, с. 170—171].

Цель изучения истории китайской философии Вэй Минцзин усматривал в отыскании в ней элементов, могущих обогатить философию марксизма. Только рассматривая историко-философский процесс в Китае как историю развития диалектического и исторического материализма, утверждал он, можно «соединить воедино марксистско-ленинскую философию и историю китайской философии и использовать китайскую философию для обогащения марксистско-ленинской философии, чтобы связать ее с кровью и плотью китайской традиционной культуры» (курсив наш. — В. Б.)» [550, с. 160—161].

С буржуазным ученым Вэй Минцзином, в сущности, солидаризировался и видный деятель КПК Ху Шэн⁵⁹. Справедливо указывая, что важной задачей китайских марксистов должно стать серьезное изучение «национальных особенностей исто-

рии философии», поскольку историко-философский процесс в Китае шел изолированно от развития европейской философии, он далее заявлял: «Не подлежит сомнению, что исследование трехтысячной истории развития философской мысли Китая имеет для нас (речь идет о китайских ученых. — В. Б.) особенно важное значение. Это объясняется не только необходимостью в целях создания социалистической китайской культуры надлежащим образом относиться к богатейшему культурному наследию Китая и не только возможностью в борьбе, которую мы должны вести на идеологическом фронте, идти по пути, проложенному китайской философией предшествующих эпох, но и тем, что история китайской философии еще не подверглась достаточному исследованию, а это исследование может в ряде отношений обогатить содержание марксистской философии» (курсив везде наш. — В. Б.)» [507, с. 186].

Ссылаясь на необходимость серьезного изучения особенностей развития философского знания в Китае, Ху Шэн фактически отбрасывал принципиальное положение марксистской методологии, согласно которому особенности любой национальной философии, в том числе и китайской, представляют собой прежде всего результат влияния тех социально-экономических условий, в которых происходит их формирование. Кроме того, разумеется, не из особенностей следует исходить при решении вопроса о месте и значении философской мысли той или иной страны, того или иного народа во всемирном историко-философском процессе.

В ходе обсуждения вопроса об отношении к национальному философскому наследию делались также попытки протащить антимарксистские представления о характере преемственной связи в процессе развития философского знания. Целый ряд участников конференции выступил с призывом к заимствованию «национальной философской формы», иными словами, того понятийного аппарата, который использовала традиционная китайская философия. В литературе и искусстве ставится задача создания произведений, национальных по форме и социалистических по содержанию, говорили они, то же самое следует сделать и в философии. В этих выступлениях шла речь о необходимости «восприятия» таких понятий, как *жэнь* (человеколюбие, гуманность, человечность), *ли* (ритуал, этикет, церемония), *и* (долг) и т. п.

Наиболее полно подобная точка зрения нашла свое выражение в выступлении Фэн Юланя. Некоторые понятия китайской философии, утверждал он, имеют два значения — абстрактное и конкретное. До 1949 г. ученые интересовались лишь первым, а в последние годы ударились в другую крайность — стали обращать внимание только на второе (т. е. на социальный смысл понятий). Но если, развивал свою мысль Фэн Юлань, отвлечься от того конкретного (реального) смысла,

который имели эти понятия в период их создания, и пользоваться ими в их абстрактном значении, то они могут быть восприняты. Например, конкретное значение конфуцианского требования «любить человека» — любовь к представителям тех социальных кругов, интересы которых выражал Конфуций; абстрактное же его значение — любовь к человеку вообще. Следует, призывал Фэн Юлань, отбросить конкретное значение этого требования и воспринять его абстрактное значение. Точно так же он трактовал и выражение Конфуция «настойчивая учеба вызывает радость» (конкретное значение — изучение классических книг, абстрактное значение — призыв к настойчивой учебе вообще).

Методологический порок рассуждений Фэн Юланя состоял в отходе от конкретно-исторического подхода к философским учениям. Он совершенно не учитывал, что понятия конфуцианской этики имеют определенное, исторически обусловленное социальное содержание и что длительное, в течение многих столетий использование этих понятий привело к появлению устойчивых стереотипов в мышлении в плане определения их концептуального смысла и идентификации их как на уровне научного, так и массового сознания с определенным конкретно-историческим содержанием. Поэтому совершенно неправильно говорить о двух значениях, например, таких понятий, как «жэнь», «ли», «и» и т. д.

Стремясь «обосновать» свои антинаучные представления, Фэн Юлань в извращенном виде представлял процесс формирования марксистской философии. Говоря о восприятии «абстрактного» и «конкретного» значения философских понятий, он приводил в качестве примера отношение Маркса и Энгельса к философии Гегеля. Отождествляя абсолютный разум с «конкретным» значением, а развитие этого разума с «абстрактным» значением, Фэн Юлань утверждал, что Маркс и Энгельс якобы восприняли его абстрактный смысл — «развитие». В сущности, в выступлении Фэн Юланя, допускавшего возможность заимствования определенных элементов традиционной, феодальной философии, содержался замаскированный призыв к отказу от марксистских критериев в оценке культурного наследия прошлых эпох.

Большое место в своих выступлениях участники конференции уделяли вопросам, связанным с характером борьбы двух главных философских направлений и оценкой идеалистических учений.

Необходимость обсуждения этих вопросов объяснялась тем, что после 1949 г. многие китайские ученые, работавшие в области истории китайской философии, упрощенно представляли себе содержательное значение принципа партийности философии. Противопоставляя социальную сторону историко-философского процесса познавательной, они отрицали наличие ка-

ких-либо точек соприкосновения материализма с идеализмом, полагая, что развитие каждого из двух главных философских направлений происходит лишь на своей собственной основе: по выражению одного из участников конференции, материализм и идеализм сосуществовали рядом как две параллельные, не скрещивающиеся линии. Одновременно в курсах истории китайской и западноевропейской философии совершенно игнорировались идеалистические учения, серьезный критический анализ подменялся голословным осуждением⁶⁰.

В общей форме все участники конференции заявляли о том, что для истории китайской философии, точно так же как и для истории мировой философии, характерна борьба материализма с идеализмом. «„Материализм“ и „идеализм“, — говорил, например, Чжан Дайнянь, — это термины, не принадлежащие издавна Китаю. Однако вопрос не в терминах, а в сущности идеи» [550, с. 132].

Однако выступления целого ряда ученых (того же Чжан Дайняня, Вэй Минцзина, Фэн Юланя, Хэ Линя и др.) свидетельствовали о том, что признание ими борьбы главных философских направлений было формальным. В их интерпретации эта борьба, по существу, отступала на второй план, заменялась «взаимовлиянием» и «взаимопроникновением», что вело к ликвидации принципиальной дивергенции материализма и идеализма.

Так, Фэн Юлань утверждал, что «материализм и идеализм представляют собой две противоположные стороны одного целого (философии). Они взаимно исключают друг друга и одновременно взаимно влияют друг на друга, взаимно проникают друг в друга, — это и есть борьба и единство двух противоположностей» [550, с. 48]. Развивая мысль Фэн Юланя (он выступал на конференции одним из первых), Чжан Дайнянь заявлял, что в истории китайской философии есть «два заметных явления, заслуживающих внимания»: изменение форм материализма и идеализма под влиянием своего философского оппонента и их «взаимное проникновение и взаимопревращение». В выступлении Вэй Минцзина неоднократно звучало положение, будто идеализм способен создать «отдельные элементы диалектического материализма».

Во всех этих и им подобных высказываниях явственно извращалась действительная природа взаимоотношений материализма и идеализма. Во-первых, характер их «взаимовлияния» интерпретировался однозначно — как влияние идеализма на материализм, нередко как простое заимствование материалистами положений из идеалистических учений. Во-вторых, подобное «взаимовлияние» объявлялось такой же ведущей закономерностью историко-философского процесса, как и борьба материализма и идеализма. Наконец, в-третьих, отождествление понятий «взаимовлияние» и «взаимопроникновение» рож-

дало представление о принципиальной совместимости материализма и идеализма.

Конечно, историко-философский процесс в каждой стране, в том числе и в Китае, представляет собой сложное, многоплановое явление. В силу воздействия различных конкретных идейных и политических факторов борьба материализма с идеализмом далеко не всегда предстает в «чистом» виде: возможно сочетание материалистического и идеалистического решения проблем в рамках одной и той же философской школы, заимствование материалистами (и соответственно идеалистами) некоторых положений своих идейных противников; более того, идеализм постановкой или даже решением отдельных проблем может способствовать развитию материализма⁶¹. Однако отношения взаимовлияния между материализмом и идеализмом не могут смягчить и тем более ликвидировать принципиальное противоречие между ними в решении основного вопроса философии. Таким образом, вполне правомерен вывод, что в данном вопросе Фэн Юлань, Чжан Дайнянь и их сторонники отбрасывали принцип партийности философии.

В наиболее концентрированном виде попытки ревизовать марксистский метод анализа историко-философского процесса были представлены в выступлении Хэ Линя. Справедливо отмечая, что борьба между материалистами и идеалистами имеет свою специфику по сравнению с борьбой в сфере религии и политики, он далее утверждал: «Отношения и споры между материалистами и идеалистами — это не отношения между революцией и контрреволюцией. Более того, иногда между ними существуют отношения, которые характерны для учителей, учеников и друзей или для борьбы между нынешними и прежними воззрениями. Вчерашний я, возможно, идеалист, сегодняшний я, возможно, материалист. Между сегодняшним мной и вчерашним мной может идти идеологическая борьба, более того, ожесточеннейшая идеологическая борьба. Кто-то, возможно, в молодости предавался фантазиям, склонялся к субъективизму, был идеалистом; затем стал принципиально подходить к делу, изучать реальную обстановку и превратился в материалиста. Или в молодости находился среди народа, был близок к жизни, являлся материалистом, а затем стал предаваться веселой жизни, оторвался от действительности и превратился в идеалиста в худшем смысле этого слова. Один и тот же философ в подходе к одному вопросу бывает материалистом, а в подходе к другому вопросу — идеалистом» [550, с. 137—138].

Поэтому, согласно Хэ Линю, характеризуя отношения между материализмом и идеализмом, необходимо употреблять понятия «голубое» и «синее», а не «красное» и «белое» (т. е. невозможно провести между ними четкой демаркационной линии).

Рассматривая вопрос о роли идеалистических учений в истории философии, Хэ Линь утверждал, что критика идеализмом материализма «в большинстве случаев была до некоторой степени» правильной, поскольку она способствовала развитию философского знания. «Диалектический материализм, — говорил он, — не может быть подменен идеализмом, но он стал великой истиной, стал еще богаче и конкретнее не только потому, что унаследовал существовавшие в истории традиции материализма, но и вследствие того, что воспринял имеющиеся в истории достижения идеализма» [550, с. 199]. Из этого в общем-то правильного утверждения Хэ Линь, однако, делал вывод существования в истории философии «хорошего» и «плохого» идеализма. При этом к первому он относил субъективно-идеалистическое учение Ван Янмина, объявляя его концепцию «интуитивного знания» сходной с ленинской идеей о совпадении диалектики, логики и теории познания.

Хэлиневская интерпретация отношений между двумя главными философскими направлениями содержала серьезные методологические пороки. Дело в том, что дружеские отношения между отдельными философами, придерживавшимися материалистической и идеалистической концепций, не могут устранить принципиальных идейных расхождений, существующих между ними как представителями различных направлений в философии, и тем более снять вообще борьбу материализма и идеализма. Равным образом наличие в истории философии эклектических учений, противоречий во взглядах одного и того же мыслителя отнюдь не свидетельствует о случайном характере борьбы материализма и идеализма, поскольку всякий закон, представляя собой «отношение *сущностей* или между сущностями» [27, с. 138], не совпадает с явлением. Наконец, определенное влияние, которое оказывал идеализм на развитие материализма (постановкой и решением отдельных проблем, и критикой действительно присущих ему недостатков), не дает оснований для вывода об отсутствии принципиальных расхождений между материализмом и идеализмом. Во-первых, не следует преувеличивать степень указанного влияния: идеалистическое решение основного вопроса философии исключает возможность для идеализма оказывать серьезное воздействие на развитие материализма, лишает убедительности многие из его аргументов, выдвигаемых против материализма; идеализм бывает прав в меньшинстве случаев, а не наоборот, как это утверждал Хэ Линь⁶². Во-вторых, нельзя представлять использование материалистами отдельных положений из идеалистических учений только как простое заимствование, превращать идеализм в теоретический источник материализма, как это делал Хэ Линь. «Голубое» у него побеждало «синее», но рождалось оно из него же (!); в-третьих, неверно думать, что использование в процессе исторического развития философского

знания материализмом «рациональных элементов» идеализма устраняет принципиальную противоположность между ними. Разве использование Марксом в переработанном виде диалектических идей Гегеля элиминирует различие в их мировоззренческих позициях?

Таким образом, признавая формально марксистское положение о борьбе двух направлений в философии и даже заявляя о невозможности мирного сосуществования между ними, Хэ Линь в действительности проповедовал идею «беспартийности» философии, вставал на позиции тех «философских безголовцев», которых в свое время резко критиковал В. И. Ленин (см. [24, с. 356—357]).

Однако ничтоже сумняшеся именно В. И. Ленина Хэ Линь попытался взять себе в союзники для обоснования своего подхода к вопросу о борьбе материализма и идеализма. В ходе конференции многие ее участники справедливо указывали на то, что в хэлиневской концепции историко-философского процесса не учитывается влияние на диалектическое развитие философского знания мировоззренческой ориентации философа, его принадлежности к одному из двух главных философских направлений. Отвечая им, Хэ Линь привел следующую цитату из «Материализма и эмпириокритицизма»: «Маркс и Энгельс в своих сочинениях больше подчеркивали *диалектический материализм*, чем диалектический *материализм*, больше настаивали на *историческом материализме*, чем на историческом *материализме*» [24, с. 350]. «Ленин, — говорил далее Хэ Линь, — согласен с акцентом на словах „диалектический“ и „исторический“, я также должен делать такой акцент» [550, с. 199].

Что же в действительности имел в виду в данном случае В. И. Ленин? Для этого необходимо обратиться к предыдущей фразе Ленина, которую Хэ Линь «забывает» привести: «Маркс и Энгельс, вырастая из Фейербаха... естественно, обращали наибольшее внимание на *доустройство философии материализма доверху*, т. е. не на материалистическую гносеологию, а на *материалистическое понимание истории* (курсив наш. — В. Б.)» [24, с. 350].

Таким образом, приведенное Хэ Линем высказывание Ленина имеет совершенно иной смысл, чем тот, который Хэ Линь попытался ему приписать. У Ленина речь идет лишь об особенностях процесса создания Марксом и Энгельсом диалектического и исторического материализма, связанных с необходимостью обоснования материалистического понимания истории.

Однако подчеркивание Марксом и Энгельсом в ряде трудов диалектического и исторического характера научной философии отнюдь не означало забвения ими ее материалистической сущности. Они неоднократно отмечали, что марксистская философия — это *материалистическая философия*, которая требует подходить к общественным явлениям и диалектически, и

конкретно-исторически, и *материалистически*. Единство этих трех подходов и нашло свое выражение в созданном Марксом материалистическом понимании истории. Приращение значения одного из них неизбежно ведет к искажению самого смысла марксистского учения об обществе.

В целом в выступлении Хэ Линя отчетливо просматривалось стремление к возрождению гегелевской историко-философской концепции, что совсем неудивительно, если учитывать, что до 1949 г. он выступал одним из популяризаторов философского учения Гегеля. Хэ Линь, по существу, сводил историю философии к истории познания; он не соотносил философские учения с определенным социально-экономическим контекстом, борьбой классов, исключал возможность влияния мировоззренческих позиций на исторический ход развития философского знания.

Некоторые участники конференции, явно «вдохновляемые» положениями маоистской философии, вообще ставили под сомнение необходимость определения принадлежности того или иного философского учения к материализму или к идеализму. Чэнь Сичжай, например, заявлял: «Вообще говоря, необходимо согласиться с тем, что утверждение: „Сознание — первично, материя — вторична“ — ошибочно. Кто не признает этого, тот не материалист. Однако в данном случае нельзя допускать механического подхода, абсолютизации. Председатель Мао в работе „Относительно практики“ после заявления о том, что „производительные силы, практика и экономический базис вообще выступают в главной, решающей роли, далее говорит нам: „Однако необходимо также признать, что в определенных условиях производственные отношения, теория и надстройка, в свою очередь, выступают в главной, решающей роли“. Поэтому, если полагают, что положение „сознание — первично, а материя — вторична абсолютно ошибочно в любое время и в любых условиях, то трудно избежать [скатывания на позиции] *механистического материализма* (курсив наш. — В. Б.)» [550, с. 233—234].

Следует подчеркнуть, что многие участники конференции, обращаясь к вопросу о борьбе материализма и идеализма, обходили молчанием проблемы социальной, классовой обусловленности различных философских учений и влияния науки на развитие философии. Обращая внимание на этот недостаток обсуждения, Дэн Чунин справедливо указывал, что создание диалектического материализма прежде всего было подготовлено революционной борьбой рабочего класса против буржуазии, а также великими открытиями естествознания (см. [550, с. 270]).

Одним из центральных на конференции был вопрос об элементах материализма в домарксовой социологии. Многие из выступавших (Ли Чжикуй, Сун Чанцзян, Фэн Юлань, Чжан

Дайнянь, Чжу Бокунь и др.), признавая, что до появления марксизма во взглядах на общество, историю и человека господствовал идеализм, одновременно заявляли о наличии в них «элементов материализма», не сложившихся, правда, в цельную систему, как это имело место в натурфилософии и гносеологии. Из этой посылки делался вывод, что борьба материализма с идеализмом затрагивала также проблемы общественного развития.

Ученые, отстаивавшие подобную точку зрения, руководствовались благими стремлениями — доказать, что на всем протяжении истории китайской философии в ней шла борьба материализма и идеализма. Логика их рассуждений была примерно следующей. Широко распространенная точка зрения, будто борьба главных направлений в философии затрагивала лишь сферу взглядов на природу и познавательный процесс, неверна. Китайские философы традиционно мало разрабатывали натурфилософские и гносеологические проблемы, больше всего их интересовали вопросы социальных отношений и нравственного совершенствования личности. Однако это не значит, что в истории китайской философии не было борьбы материализма и идеализма, просто она проходила иначе, чем на Западе. Идейные битвы материалистов и идеалистов шли в сферах этических и социально-политических проблем.

Подобный подход к борьбе материализма и идеализма неизбежно вел к упрощенческим оценкам, к модернизации взглядов мыслителей прошлого и в конечном счете к искажению подлинной картины формирования материалистического взгляда на общественно-исторический процесс.

В этом отношении весьма показательными были следующие рассуждения Фэн Юаня. Согласно историческому материализму в понятие «материальные условия жизни» входят не только способ производства, но и народонаселение и географическая среда. Поэтому тех мыслителей, которые признают два последних условия решающими факторами общественного развития, вряд ли можно считать идеалистами; скорее их можно назвать механистическими или вульгарными материалистами. Следовательно, в области объяснения общественных явлений материализм существовал еще до появления марксизма.

Однако те примеры, которыми оперировал Фэн Юань, отнюдь не подтверждали его постулата о существовании в традиционной китайской философии «элементов исторического материализма». Достаточно сказать, что он относил к этим элементам призыв Вэй Юаня всесторонне изучать эмпирические социальные факты (?!). Крайним упрощенчеством отличались и суждения Фэн Юаня о материализме вообще: «Например, когда говорят, что рост населения или характер воды определяет изменения в обществе, это означает признание первичности материи и вторичности сознания. Когда говорят,

что объективные явления определяют субъективные мнения, а не субъективные мнения определяют объективные явления, это означает признание первичности материи и вторичности сознания» [550, с. 16].

Модернизаторским, антиисторическим был и подход Чжан Дайняня, пытавшегося найти в средневековом Китае особую форму материализма, отличного от метафизического, механистического материализма западноевропейских философов XVII—XVIII вв. По его мнению, средневековому материализму, который он называл «материализмом прогрессивных ученых китайского феодализма», были присущи три следующие особенности: резко критический характер по отношению к идеализму, использование достижений современной ему науки (многие из материалистов были одновременно и естествоиспытателями), тесная связь с диалектикой; первая из них отличала его от наивного материализма, который опирался на критику первоначальных религиозных представлений, а не на содержательный критический анализ идеализма, третья — от метафизического материализма.

Появление особой, «китайской» формы материализма Чжан Дайнянь объяснял богатыми материалистическими традициями философской мысли в Китае (связь материализма с диалектикой, теории с практикой, глубокие атеистические идеи и т. д.).

Однако правомерность выделения «китайской» формы материализма весьма и весьма дискуссионна. Из ее особенностей, названных Чжан Дайнянем, только третья не была свойственна западноевропейскому материализму (хотя диалектические идеи были присущи отдельным его представителям), ибо и для последнего также были характерны и резкая критика идеализма, и тесная связь с естествознанием. Что же касается диалектических идей, содержащихся в учениях китайских мыслителей эпохи феодализма, то они были всего лишь модификацией наивной диалектики.

Таким образом, средневековый китайский материализм нельзя считать особой, самостоятельной исторической формой, какой, например, являлся в развитии материализма метафизический материализм, несмотря на всю присущую ему ограниченность, расширивший — благодаря применению опытных методов исследования — представления о природе и человеке. Китайский средневековый материализм скорее можно назвать «этапом сохранения и накопления элементов материализма в рамках теологии и схоластики» [147, с. 351]. Наличие же такого этапа в развитии материализма нельзя считать характерной особенностью китайской философии, аналогичное явление мы наблюдаем и в западноевропейской философской мысли.

Чжу Цяньчжи, ссылаясь на ленинское определение антропологического принципа и натурализма как «неточных, сла-

бых описаний *материализма*» [27, с. 64], дал средневековому китайскому материализму другое название. Поскольку, утверждал он, для конфуцианцев был характерен антропологизм, а для даосов — натурализм, средневековый китайский материализм можно назвать «натуралистическим материализмом» [550, с. 90]. Очевидно, что Чжу Цяньчжи извращал концептуальный смысл ленинского положения, поскольку формулировку, относящуюся к Н. Г. Чернышевскому и Л. Фейербаху, экстраполировал на конфуцианство и даосизм (?!).

Подобная «методология» вообще являлась основой его подхода к китайскому философскому наследию. Следует отметить, что Чжу Цяньчжи проделал сложную идейно-политическую эволюцию. В 20-х годах он был одним из пропагандистов идей анархизма, затем отошел от него и стал заниматься научными исследованиями в области истории культуры и философии. На рубеже 30-х и 40-х годов Чжу Цяньчжи выпустил книгу о взаимодействии западной и восточной (китайской) культуры, в которой отстаивал идею исключительности духовных традиций Востока. После 1949 г. Чжу Цяньчжи сразу же заявил о своей поддержке народно-демократической власти, а также о своем «отказе» от буржуазной идеологии. Однако как его выступление на конференции, так и опубликованная вскоре после нее статья (речь о ней пойдет ниже) свидетельствовали, что за прошедшие годы взгляды Чжу Цяньчжи не претерпели существенных изменений: он по-прежнему оставался апологетом китайской феодальной культуры и философии, пытаясь для обоснования своей концепции использовать труды классиков марксизма-ленинизма.

Резюмируя рассмотрение хода конференции, следует подчеркнуть, что выступления ее участников свидетельствовали о наличии среди китайской научной общественности широкого спектра взглядов относительно методологических проблем истории китайской философии. Если одни из них выступали за творческое обсуждение вопросов, связанных с оценкой национального философского наследия, то другие под предлогом преодоления «упрощенческого» и «вульгарно-социологического» подхода пытались подвергнуть ревизии марксистско-ленинские методологические принципы историко-философского исследования. Если одни ученые стремились к воссозданию подлинной картины историко-философского процесса в Китае, то другие, воспользовавшись провозглашенным в это время маоистским курсом «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые», стремились использовать трибуну конференции для пропаганды идеалистических концепций истории китайской философии. Подобное расхождение в интерпретации методологических проблем, общих и конкретных вопросов историко-философского процесса в Китае в конечном счете определялось различием в мировоззренческой ориентации ученых.

Конференция показала, что целый ряд философов (прежде всего Фэн Юлань, Хэ Линь, Чжу Цяньчжи), в сущности, так и остались на позициях буржуазного мировоззрения. В работах, опубликованных до конференции, они всячески декларировали свою приверженность марксистским принципам подхода к культурному наследию. Когда же они получили возможность для откровенного высказывания своих взглядов, обнаружилось, что «усвоение» ими марксистской методологии было сугубо формальным. В выступлениях на конференциях эти ученые оперировали марксистскими положениями, однако, как правило, искажая их концептуальный смысл.

Одновременно конференция показала, что на историко-философские исследования серьезное влияние оказывала националистическая маоистская идеология (достаточно упомянуть тезисы «о взаимопревращении» материализма и идеализма, диалектики и метафизики, о «китаизации» марксизма и т. д.).

Выступления участников конференции свидетельствовали также о совпадении взглядов философов, близких к группе Мао Цзэдуна, и буржуазных ученых по некоторым методологическим проблемам. И те, и другие были, в частности, склонны к националистической интерпретации историко-философского процесса в Китае.

После конференции данная тенденция отчетливо проявилась в работах Чжу Цяньчжи. В опубликованной летом 1957 г. статье «Влияние китайской философии на европейскую философию XVIII в.» [545], приведя ряд исторических фактов, свидетельствующих о глубоком интересе Декарта, Вольтера, Бейля, Лейбница, Вольфа и других западноевропейских мыслителей к китайской философии, он давал им неправильную интерпретацию и, что самое главное, делал из них неверные выводы.

Согласно Чжу Цяньчжи, «атеизм» неоконфуцианства⁶³ и вообще «безрелигиозность» китайской философии оказали серьезное воздействие на умы передовой французской интеллигенции, которая в это время вела борьбу против религии. Однако, не отрицая факта некоторого воздействия китайской культуры на передовую часть европейской (в частности, французской) интеллигенции, отнюдь не следует переоценивать его значения. Во-первых, Франция, да и вообще Европа были незнакомы с подлинными неоконфуцианством и китайской философией⁶⁴. Во-вторых, и это главное, указанное воздействие не означало использование китайского мыслительного материала для обогащения европейской философии. Европейские просветители ссылались на конфуцианство — в их представлении, «естественную религию», «морально-практическую философию»⁶⁵ — лишь в поисках аргументов в своей полемике с католической церковью. Чжу Цяньчжи же в своей статье обо всем этом умалчивал.

Впрочем, это неудивительно, так как основной смысл его

статьи сводился к утверждению, будто Китай наряду с древней Грецией являлся идейным источником европейской философии XVIII в. На ее формирование, согласно Чжу Цяньчжи, наибольшее влияние оказала китайская философия (под которой имелось в виду неоконфуцианство), так как она якобы по своему теоретическому содержанию была выше греческой; это влияние во французской философии «воплотилось» в материализме, а в классической немецкой философии — в диалектике (все это «обосновывалось» целым набором документально не подтвержденных фактов и выводов). «А эти материализм и диалектика, — писал в заключение Чжу Цяньчжи, — явились важным источником для диалектического материализма, созданного Марксом и Энгельсом. Если эти исторические факты верны, то в будущем нам будет легко понять связь марксизма и китайской философии, мы лучше познаем их с диалектическим материализмом, в общем мы гораздо легче воспримем марксистскую философию» [545, с. 57]. Таким образом, во имя националистических целей он попирает элементарные методологические принципы марксистского историко-философского исследования.

Развитие материалистической философии в XVII—XVIII вв. в Западной Европе, и в частности во Франции, было обусловлено крупнейшими социально-экономическими сдвигами — развитием капиталистических отношений и связанными с этим великими открытиями в области естествознания. В XVIII в. последнее достигло в своем развитии такого уровня, когда дальнейшие его успехи стали несовместимы с идеалистической метафизикой. Французский материализм сознательно противопоставил умозрительным, отвлеченным метафизическим системам живое и конкретное изучение реальной природы. Прогресс естествознания оказал также влияние и на классическую немецкую философию. «Низвержение метафизики XVII века может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории» [10, с. 140—141]. Таково подлинное объяснение причин появления в XVIII в. во Франции и в Германии материализма, данное Марксом и Энгельсом.

Говорить в данной связи о каком-либо влиянии неоконфуцианства на европейскую философию вряд ли приходится. Во-первых, в неоконфуцианстве, как и в любом другом направлении китайской философии, были представители обоих философских лагерей — материализма и идеализма, поэтому оши-

бочно трактовать его однородным направлением, как это делал Чжу Цяньчжи. Во-вторых же, и это главное, в XI—XV вв., т. е. в период формирования и развития неоконфуцианства, китайское общество было более отсталым, чем французское общество XVII—XVIII вв. Даже материалистически настроенные неоконфуцианцы выражали интересы феодальных кругов, в лучшем случае прогрессивно настроенной феодальной интеллигенции. Мало связанные с естествознанием, они ставили и решали такие проблемы, которые, хотя их выдвижение и свидетельствовало о поступательном развитии китайской философии, не могли, однако, идти в сравнение с теми вопросами, которые волновали умы европейских материалистов XVII—XVIII вв.

Длительность периода существования феодального способа производства, господство в сфере духовной жизни мертвящей неоконфуцианской схоластики — все это привело к тому, что теоретическое мышление в Китае в период позднего средневековья, т. е. к моменту знакомства с ним западных ученых, значительно уступало по своему уровню европейскому теоретическому мышлению. Если на заре мировой цивилизации в своем развитии китайская философия, давшая примеры глубокого (для своего времени) проникновения в сущность человеческой природы и взаимоотношений между людьми, интересных диалектических концепций со сравнительно широким охватом проблем бытия, в общем не отставала от философии на Западе, в позднее средневековье и особенно в новое время положение коренным образом меняется.

Конечно, и в этот период китайская философия знает блестящих самобытных мыслителей: материалистов Ван Фучжи (XVII в.) и Дай Чжэня (XVIII в.), оригинального ученого-интуитивиста Ван Янмина (XV—XVI вв.), интересного социального философа Хуан Цзунси (XVII в.) и др. Однако если говорить о тенденции, о развитии китайской философии в целом, то для большинства ее представителей в рассматриваемое время был характерен описательный, схематический, уходящий в глубь веков подход к решению онтологических и гносеологических проблем. Наивная диалектика, связанная с именами Лао-цзы и Чжуан-цзы, заимствовавшая затем элементы буддийской диалектики, продолжала доминировать в китайском теоретическом мышлении вплоть до начала XX в.

Застойный характер китайского феодализма обусловил многовековую отсталость Китая во всех областях политической, экономической и духовной жизни. В результате к началу XVII в. китайская философия по богатству и охвату анализируемых проблем, по глубине их решения уступала европейской. Поэтому методологически неверно на основе похвальных отзывов о Китае некоторых европейских мыслителей делать вывод о каком-либо серьезном влиянии китайской философии на фор-

мирование европейской философии XVIII в. Тем более ненаучно говорить о каком-либо влиянии китайской философии на процесс формирования философии марксизма.

Статья Чжу Цяньчжи не встретила достойного отпора философской общественности КНР (если не считать отдельных выступлений на дискуссиях, нескольких критических замечаний в публикациях и небольшой статьи студента четвертого курса (!) философского факультета Пекинского университета Жэнь Цзити (см. [374]), хотя в этот период в стране проходила кампания по борьбе с правобуржуазными взглядами.

Причины подобного молчания стали понятными через пять лет, когда Чжу Цяньчжи была снова предоставлена трибуна — на этот раз в органе ЦК КПК газете «Жэньминь жибао». В новой статье Чжу Цяньчжи не было тезиса о влиянии китайской философии на марксизм, но все остальные его положения остались неизменными (см. [546]).

Таким образом, в области исследования истории китайской философии в указанный период существовали серьезные проблемы, обусловленные самим характером идейно-политической ситуации в стране.

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ И ФЕОДАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОГО РЕВИЗИОНИЗМА

Сразу же после победы народной революции одним из главных моментов идеологической работы КПК стала борьба против буржуазной идеологии. Об огромном ее значении для решения задач социалистического строительства говорилось и в общепартийных и общегосударственных документах, и в выступлениях руководителей партии, и в работах философов-марксистов, в частности в вышедшей в 1952 г. брошюре Фэн Дина «О характере китайской буржуазии и о борьбе с ее порочной идеологией» [465].

Однако вплоть до конца 1954 г. эта борьба, по существу, не сопровождалась критикой буржуазной и феодальной философии, взглядов тех китайских философов, которые до победы народной революции стояли на идеалистических позициях (Лян Шумин, Фэн Юлань, Хэ Линь и др.). Правда, в конце 1950 г. Фэн Юлань выступил на страницах «Гуаньмин жибао» и «Синь цзяньшэ» с самокритикой своих взглядов⁶⁶. В том же году в «Гуаньмин жибао» появилось несколько статей, в которых давался критический анализ «нового неоконфуцианства» Фэн Юланя, причем характерно, что их авторами были по преимуществу буржуазные ученые (см. [556, разд. 5, с. 17—18]).

В течение первых пяти лет существования КНР (1950—1954) была опубликована всего лишь одна работа, специально посвященная критике взглядов современных буржуазных и

феодалов философов Китая. Речь идет о переиздании вышедшей еще до 1949 г. «Всеобщей критике китайской традиционной идеологии» Цай Шансы, в которой подробно рассматривались философские учения и общественно-политические концепции Лян Шумина и Фэн Юланя⁶⁷.

Свою задачу Цай Шансы видел в том, чтобы при строго научном, объективном подходе⁶⁸ не только раскрыть содержательный смысл концепций, выдвигавшихся Лян Шумином и Фэн Юланем, но и выявить их политическую целенаправленность и место в современной идейно-политической борьбе.

Цай Шансы справедливо усматривал реакционную роль концепций Лян Шумина в стремлении теоретически обосновать необходимость возрождения феодальных общественных отношений и политических институтов: претендуя на открытие «новых обычаев, нового общества, новой системы, новой организации, нового порядка, нового движения, новой политики, новых принципов управления, новой культуры, нового воспитания, новых жизненных устоев, новых знаний, новых истин и т. д., Лян Шумин в действительности призывал к восстановлению абсолютистского режима, существовавшего в Китае на протяжении многих столетий» [514, с. 1]. Анализируя социальную позицию Лян Шумина, Цай Шансы указывал: «Во-первых, господин Лян, по существу, представляет класс помещиков. Он стоит на позициях помещиков и пытается задобрить крестьян и пролетариев; он стоит на феодальных позициях и выступает против капитализма и социализма. Во-вторых, Лян Шумин находится под влиянием „традиционной культуры“, прежде всего Чжоу-гуна (традиционно почитаемый как мудрый правитель император из династии Чжоу.—В. Б.), Конфуция, Ван Янмина, Ван Синьчжая и других; на Востоке наиболее почитаемыми для него людьми являются Шахьямуни и Ганди⁶⁹, на Западе — Бергсон, Муссолини и Рассел... Наиболее решительно он выступает против Маркса»⁷⁰. В-третьих «единственная цель пропагандируемого господином Ляном так называемого движения за самосохранение китайской нации состоит в том, чтобы подвергнувшееся незначительному западному влиянию „полуколониальное, полуфеодалное общество“ вернуть к состоянию „феодалного общества“, существовавшего до опиумных войн... С помощью старого духа Востока он выступает против новой системы Запада» [514, с. 5, 6, 9].

Порочный, реакционный характер концепции Лян Шумина, подчеркивал Цай Шансы, проявляется и в том, что он стремится представить Китай обществом социального мира и справедливости: в его представлении все существующее в Китае разумно, в китайском обществе нет классов и классовых противоречий, поэтому нет необходимости в каких-либо революционных преобразованиях, а следовательно, и в существовании партий, политических и общественных организаций, противо-

речащих китайскому национальному духу. Единственное социальное противоречие, признаваемое Лян Шумином, продолжал Цай Шансы, противоречие между городом и деревней, которые он предлагает разрешить путем переселения интеллигенции в деревню. Теория «сельского строительства» Лян Шумина, утверждал Цай Шансы, яркое свидетельство тщетности его попыток представить себя общенациональным идеологом, ибо она в действительности преследовала цель укрепить феодальные отношения в деревне, поскольку ее практический смысл состоял не в предоставлении земли крестьянам в частное или общественное пользование, а в создании кооперативов под руководством помещиков.

Цай Шансы подверг решительной критике идею Лян Шумина, согласно которой превращение Китая в сильное процветающее государство возможно лишь на основе развития сельского хозяйства, а не на путях индустриализации. Называя ее идеей «национального самоубийства», Цай Шансы писал: «В настоящее время различные слабые государства в мире изо всех сил стремятся модернизироваться; только господин Лян, напротив, требует возвращения к старине. Различные слабые государства опасаются навсегда остаться поставщиками сырья и рынком для империалистов; один господин Лян, напротив, положение вечного поставщика сырья и рынка для империалистов превращает в наивысший идеал. В период порабощения Франции Гитлер использовал лозунг „аграрная Франция, индустриальная Германия“, стремясь обеспечить вечное господство индустриальной Германии над аграрной Францией. Аналогичный лозунг использовала и Япония во время агрессии против Китая. Хотя Германия и Япония потерпели поражение, еще есть их преемники. Очевидно, что индустриальные государства являются хозяевами, а аграрные страны — рабами. Народ слабого государства, желая вечно заниматься только сельским хозяйством, тем самым хочет быть рабом в гибнущем государстве!» [514, с. 36].

Конечно, не все приведенные суждения Цай Шансы точны, не совсем верна используемая им аргументация. Однако по своему объективному звучанию в тогдашних условиях Китая его критика феодальной идеологии Лян Шумина имела большое положительное значение, поскольку она развенчивала авторитет одного из «властителей дум» китайской интеллигенции.

Подвергая резкой критике апологию Лян Шумином традиционной феодальной культуры, морально-этических принципов конфуцианства, феодальной системы образования и воспитания, средневекового института брака, Цай Шансы одновременно вскрывал антинаучную сущность теоретических основ его культурологической концепции. Признание Лян Шумином культуры, а не экономики решающей причиной общественного раз-

вития свидетельствует о том, что он является субъективным идеалистом, писал Цай Шансы (см. [514, с. 10]). Он неоднократно указывал, что концепция Лян Шумина представляет собой давно пройденный этап в истории китайской общественной мысли, что она является «более отсталой» не только по сравнению с идеями, развивавшимися Тань Сытуном и Лян Цичао, но и по сравнению с положениями, отстаивавшимися Цзэн Гофанем.

Цай Шансы постоянно обращал внимание своих читателей на антикоммунистическую сущность политической идеологии Лян Шумина, проявляющуюся и в целенаправленности теории «сельского строительства», которая, по признанию самого Лян Шумина, состояла в том, чтобы не допустить распространения влияния КПК в деревне, превратить ее в базу карательных походов гоминьдана, и в резко отрицательной оценке политики КПК, идущей, по словам Лян Шумина, «по опасному пути», и во враждебном отношении вообще к коммунистам, которых он сравнивал с животными и бандитами.

Переходя к рассмотрению «нового неоконфуцианства» Фэн Юланя, Цай Шансы прежде всего показывал теоретическую несостоятельность его представлений о предмете философии. Усматривая ее предназначение в раскрытии истинного бытия человека, которое, однако, не связано с миром реальных вещей и явлений, заявляя, что она не должна касаться вопросов повседневной жизни людей, политических и общественных проблем, Фэн Юлань, подчеркивал Цай Шансы, неизбежно приходит к абсурдному выводу о коренной противоположности между наукой и философией, поскольку наука якобы в состоянии лишь увеличить знания человека об окружающем его мире, но не обеспечить достижение им «высших сфер жизни». Отрицая какую-либо философскую значимость разработки онтологических и гносеологических проблем учеными нового и новейшего времени (в этой связи в его работах упоминалась, в частности, диалектика Гегеля), продолжал Цай Шансы, Фэн Юань исключал тем самым какую-либо возможность обогащения предмета философии в процессе развития философского знания. Метафизика, заявлял он, всегда — в прошлом, настоящем и будущем — обращена исключительно к внутреннему миру человека. Подобные утверждения, отмечал Цай Шансы, являются несостоятельными, ибо они не соответствуют реальному ходу всемирного историко-философского процесса в новое и новейшее время — развитие философского знания в указанный период, наоборот, поколебало незыблемость «метафизической» философии, показало ее ненаучный характер. Главная заслуга в этом принадлежит диалектическому материализму, который Цай Шансы называл «новейшим логическим учением». «Господин Фэн, — писал он, — говорит лишь о сравнительно новом диалектическом учении Гегеля и не осме-

ливается идти дальше и говорить о диалектическом материализме, поэтому он неправильно считает, что метафизику невозможно свергнуть, и одновременно, что ее не следует свергать» [514, с. 69].

Противопоставляя фэнъюланевскому свое понимание функциональной роли философии, Цай Шансы подчеркивал: «Согласно точке зрения господина Фэна, философия является самым ненаучным учением, особого рода болтовней, непонятно зачем появившейся (даже принадлежащий к буржуазной группе господин Ху Ши и то не согласен с подобной точкой зрения). Что же касается нас, то мы считаем, что философия имеет классовый, партийный характер, как это утверждал Ленин, что она является отражением существующего общества. Философия должна стремиться к тому, чтобы стать научной: „научная философия“ представляет собой философию новой эпохи, связанную с массами; что же касается „ненаучной философии“, то она — философия старой эпохи, связанная с феодально-помещичьими кругами» [514, с. 68]. Цай Шансы отвергал претензии Фэн Юланя, объявлявшего свое учение новым словом в китайской философии, указывая, что оно не более чем возрождение сунского неоконфуцианства и в конечном счете моральной философии Конфуция.

Цай Шансы давал четкую классовую характеристику социальной сущности и политической ориентации «нового неоконфуцианства», подчеркивая, что благодаря постепенной эволюции вправо оно превратилось в инструмент идеологической политики правящих кругов гоминьдана и призвано парализовать волю рабоче-крестьянских масс, исключить возможность организации ими движения социального протеста. Поэтому, утверждал Цай Шансы, попытки Фэн Юланя выдать свое учение за «внепартийную философию», возвышающуюся якобы над идейно-политическими течениями современной китайской мысли, лишены каких-либо оснований.

Цай Шансы справедливо подчеркивал, что ради превращения конфуцианства во внеисторическое, внесоциальное философское учение, в универсальное средство решения общественных проблем Китая Фэн Юлань шел на искажение его истинной природы, подлинного концептуального смысла. Он неверно истолковывает сущность конфуцианства, рисует превратную картину истории философских школ и направлений в Китае, как будто бы «не зная», что для Конфуция моральные ценности были лишь средством достижения определенных целей, что главным для конфуцианцев были интересы клана, «семьи», а не общества в целом, что само конфуцианство выступало «как этико-политическая доктрина богатых людей», что, наконец, оно было идеалистическим учением, поскольку утверждало идею о традициях как основе общественной структуры (см. [514, с. 84])⁷¹.

В целом критика Цай Шансы «нового неоконфуцианства»

была по-настоящему партийной, строго научной и аргументированной, хотя в пылу полемики он иногда допускал и известные преувеличения.

Так, выражая свое несогласие с тезисом Фэн Юланя, согласно которому «метафизический» характер китайской философии (под этим термином Фэн Юлань, как уже отмечалось, понимал обращение исключительно к внутреннему миру человека) является ее достоинством, Цай Шансы заявлял, что данный момент, напротив, свидетельствует об ограниченности китайской и вообще восточной философии. Разъясняя свое понимание специфики западной и восточной философии, он писал: «Например, индийская философия больше внимания обращает на „духовное“ и меньше — на „реальное“, больше внимания обращает на „внутреннее совершенство“ и меньше — на „управление внешним [миром]“ и поэтому стала колонией (так в тексте. — В. Б.). Китайская философия, по существу, сравнительно близка индийской и далека от западной философии: в лучшем случае она ставит знак равенства между „духовным“ и „реальным“, „внутренним совершенством“ и „управлением внешним [миром]“, а поэтому стала полуколонией (так в тексте. — В. Б.). Западная философия обращает больше внимания на „реальное“ и меньше — на „духовное“, больше внимания обращает на „управление внешним [миром]“ и меньше — на „внутреннее совершенство“ и поэтому стала повелителем колоний и полуколоний (так в тексте. — В. Б.)» [514, с. 69].

Утверждение Цай Шансы, будто характерное, по его мнению, для восточной философии увлечение «духовными проблемами» привело к установлению в Китае и Индии господства империалистических держав, конечно, не означало, что он видел в философии главный фактор социального развития (вспомним в этой связи его критику ляншуминьской интерпретации соотношения культуры и экономики). По-видимому, Цай Шансы просто хотел ярче оттенить то отрицательное воздействие, которое оказала феодальная философия на развитие китайского общества, и тем самым сделать более очевидным реакционный характер фэнъюланевской модернизации конфуцианства. Тем не менее его попытка связать социальную отсталость и колониальную зависимость стран Востока с особенностями развития их философии объективно создавало возможности для нигилистического отношения к прогрессивному культурному наследию китайского народа.

В заключение своей работы Цай Шансы кратко остановился на взглядах Цянь Му⁷² и Хэ Линя⁷³.

Социальным идеалом Цянь Му являлся традиционный Китай, в котором, по его словам, начиная с династии Цинь существовала «демократия китайского типа». Он считал, что в политическом строе, социальной структуре и идеологии традиционного китайского общества «нет ничего, что бы не соот-

ветствовало китайскому национальному духу». Китайскую культуру, в основе которой, по его мнению, лежал принцип «сыновней почтительности» (*сяо*), он объявлял высшим типом культуры: «В Китае главное — сыновняя почтительность, в Европе — любовь, в Индии — забота о юных. Поэтому китайское учение обращено к молодежи, западное — к зрелым людям, а индийское — к старикам... И поэтому в Китае культура по своему характеру — молодая, в Европе — зрелая, а в Индии — старческая» (цит. по [514, с. 98]).

В 40-е годы Цянь Му выдвинул концепцию «восстановления старого» (*фугу лунь*), согласно которой не только Китай, но и Запад должны пойти по пути возрождения традиций прошлого: «Будущее новой Европы должно обязательно строиться на новом обращении к искусству и философии древней Греции и к религиозной вере средневековья» (цит. по [514, с. 99]). Более того, по его мнению, создание новой европейской культуры невозможно без использования элементов древней культуры Востока.

Цай Шансы справедливо указывал, что предлагаемые Цянь Му пути и средства решения социальных и национальных проблем Китая неприемлемы, поскольку они ведут к «гибели государства и прекращению существования нации» [514, с. 99]. Порочность общественно-политических взглядов Цянь Му обусловлена, по мнению Цай Шансы, их идеалистическим характером: «У него сознание определяет бытие, а не бытие определяет сознание» [514, с. 99]. Исторический идеализм Цянь Му, писал Цай Шансы, проявляется и в том, что, признавая существование противоречий между колониями и империализмом, он ставит на первое место противоречия в области культуры, и в том, что, по его мнению, государство является продуктом духовной деятельности людей, и в том, что решающую роль в социально-политических преобразованиях он отводит героям, руководителям и средним классам, и в том, что все крестьянские революции истории Китая он называет «смутами».

Несмотря на то что в книге Цай Шансы встречаются неверные суждения (например, относительно особенностей развития западной и восточной философии), неточные формулировки (в частности, при определении диалектического материализма) и неадекватные оценки социальных процессов и политических движений в отдельных странах мира (в том числе национально-освободительного движения в Индии), она тем не менее имела большое положительное значение. Книга Цай Шансы на богатом фактическом материале убеждала читателя в том, что философские учения феодально-буржуазных идеологов (в первую очередь Лян Шумина и Фэн Юланя) по своей сущности являются идеалистическими, а их социально-политические доктрины носят реакционный характер. Во всяком случае, критика взглядов Лян Шумина, проводившаяся позднее,

в 1955—1956 гг., по своему теоретическому уровню уступала критическому анализу, осуществленному Цай Шансы во «Всеобщей критике китайской традиционной идеологии».

Однако ее появление осталось, как уже отмечалось, всего лишь небольшим эпизодом в философской жизни первых лет существования КНР. Лишь в конце 1954 г. началась систематическая и широкая критика современной буржуазной и феодальной философии. На первом этапе ее объектом были избраны взгляды Ху Ши. Созданный с этой целью специальный рабочий комитет начиная с марта 1955 г. проводил конференции, организовывал доклады и беседы, посвященные критическому разбору различных сторон мировоззрения Ху Ши: его политических взглядов, общественно-исторической концепции, представлений о роли и сущности искусства. В течение примерно полутора лет (ноябрь 1954—май 1956 г.) на страницах газет и научных журналов было опубликовано большое количество статей об идеологии Ху Ши⁷⁴; в критической кампании приняли участие практически все крупные китайские философы, как марксисты, так и буржуазные ученые — Ай Сыци, Ван Жошуй, Ван Цыгао, Жэнь Цзюй, Ли Да, Ма Тэ, Сунь Динго⁷⁵, Тан Юэ, Фэн Юлань, Хоу Вайлу, Цзинь Юэлинь, Цзянь Тяньцзи, Чжан Хэншоу, Чжан Шинь, Ян Чжэндянь и др. В критических статьях рассматривались все основные структурные элементы философских воззрений Ху Ши: интерпретация им категорий «материя» и «опыт», его трактовка проблемы истины, использовавшиеся им методологические принципы научного исследования.

Их авторы (Ван Жошуй, Сунь Динго и др.) справедливо указывали на несостоятельность попыток Ху Ши представить своих идейных учителей «революционерами в философии»⁷⁶, ибо они не смогли уйти от решения «старого философского вопроса» — вопроса об отношении мышления и бытия. Джемс, писал Ван Жошуй, называет материю реальностью, но само понятие «материя» используется у него для обозначения «определенной комбинации многих наших ощущений» о цвете, форме, твердости и т. д. Но подобный подход представляет собой не что иное, как возрождение тезиса Беркли — «существовать — значит быть воспринимаемым» и переиздание тезиса Маха — «материя есть комплекс ощущений» [502, с. 68]. Таким образом, «новое слово» прагматизма на самом деле оказывалось повторением субъективно-идеалистических концепций предшествующей ему философии, заключал Ван Жошуй.

В философском учении Ху Ши, отмечали Ван Жошуй, Жэнь Цзюй, Ма Тэ, Сунь Динго и др., явственно проступает всестороннее влияние на него прагматизма. Так, под понятие «опыт» (определяемое им как «материально-идеальный мир») Ху Ши подводил не только представления о каких-либо предметах или явлениях внешнего мира, но и размышления и переживания

человека, объявляя достоверными факты, полученные посредством такого «опыта». Подобное отождествление объективной реальности с субъективным опытом людей приводит к тому, подчеркивал Жэнь Цзюй, что для Ху Ши «действительность подобна послушной девочке, которую можно превратить во что угодно, или большому куску мрамора, из которого можно изваять что угодно» [502, с. 80]. Одновременно он отрицал объективный характер истины: «Истины создаются людьми, и лишь постольку, поскольку они приносят большую пользу, им дали это красивое имя» (цит. по [502, с. 69]). Однако, отмечал Ван Жошуй, хотя в истине всегда присутствует элемент полезности, отождествление их не выдерживает критики: ведь практическую ценность могут иметь и «ошибочные, реакционные теории», скажем, для «реакционных классов» [502, с. 69]. В целом же авторы критических статей оценивали объективно-идеалистическую теорию Ху Ши как китайское, к тому же «ухудшенное» издание прагматизма.

Рассматривая хушистскую методологию научного исследования, многие участники критической кампании справедливо подчеркивали, что лежащий в основе ее тезис «смело предполагать, осторожно доказывать», взятый сам по себе, без учета той конкретной, функциональной роли, какую он играл у Ху Ши, не вызывает возражений, поскольку любое научное исследование невозможно без выдвижения определенных гипотез и тщательного исследования фактов⁷⁷. «Если „предположения“ и „доказательства“, — писал, например, Жэнь Цзюй, — строить на научной основе материализма, то данный метод может быть использован, в противном же случае, когда оперируют необоснованными предположениями и доказательствами, он ничего не стоит» [502, с. 81—82].

А именно так, подчеркивали китайские ученые, обстояло дело у Ху Ши, который с помощью своего метода «доказывал» и «обосновывал» и отсутствие в Китае системы феодально-капиталистической эксплуатации, и «историческую неизбежность» его социально-экономической зависимости от империалистических держав, и необходимость заимствования буржуазных идеологических доктрин, моральных ценностей и культурных стандартов, и нецелесообразность осуществления в китайском обществе революционных преобразований, и неприменимость к условиям Китая положений марксистско-ленинской теории (см. [502, с. 171]).

Хоу Вайлу и Чжан Хэншоу подвергли острой критике антинаучные взгляды Ху Ши на историко-философский процесс в Китае, справедливо указывая на их связь с его представлениями о природе философского знания вообще. Источник философских теорий Ху Ши видел в стремлении людей «приспособиться к окружающей обстановке». Объявляя критерием истинности философских учений их «полезность», он, естест-

венно, не мог дать правильного объяснения процессу развития философского знания в Китае, так как не учитывал классовой обусловленности творчества мыслителей, влияния общественных условий на формирование их мировоззрения. По мнению Чжан Хэншоу, подобный подход Ху Ши к истории китайской философии неизбежно вытекал из его идеалистического понимания общественно-исторического процесса: согласно Ху Ши, историю творят — вне зависимости от объективных условий — выдающиеся деятели. В результате и история китайской философии выступала у него как собрание идей «мыслящих личностей», действующих вне реального социально-экономического контекста (см. [619, 1956, № 2, с.]).

Одновременно Хоу Вайлу и Чжан Хэншоу отмечали, что для Ху Ши наряду с нигилистическим отношением к материалистическим традициям китайской философии, прогрессивным мыслителям характерна апология теорий и политической практики реакционных общественных деятелей. Учения крупнейших китайских философов утрачивали в его интерпретации свой подлинный концептуальный смысл. Об этом, в частности, свидетельствовала трактовка Ху Ши взглядов мыслителя XVIII в. Дай Чжэня, которого он превратил в прагматиста.

Осенью 1955 г. начался второй этап критики современной буржуазной и феодальной философии — на страницах научных журналов и газет стали появляться статьи критического характера о взглядах Лян Шумина⁷⁸.

В них отмечалась неразрывная связь философских воззрений и политических позиций Лян Шумина, которые квалифицировались как «антимарксистские, антипартийные, контрреволюционные и антинародные» [619, 1956, № 2, с. 1]. Как справедливо подчеркивали Ай Сыци, Хоу Вайлу, Цзинь Юэлинь и др., на базе приписывания Китаю особой специфики (отсутствия классов, деления общества лишь по профессиям, постоянного сохранения «дружественных отношений» между учеными, крестьянами, ремесленниками и торговцами, что исключало саму возможность подлинных революций) Лян Шумин отрицал необходимость каких-либо кардинальных революционных преобразований в китайском обществе и пытался представить деятельность КПК несоответствующей национальным интересам Китая, поскольку она-де занимается экспортом революции. Он призывал «не только уничтожить членов коммунистической партии, но и ликвидировать ее теорию» (цит. по [614, 1955, № 10, с. 3]).

После 1949 г. Лян Шумин заявил о признании своих ошибок⁷⁹. «Можно не сомневаться, — писал Цзинь Юэлинь, — что перестройка его взглядов пройдет вполне успешно» [619, 1956, № 2, с. 1]. Вместе с тем, продолжал он, поскольку мировоззрение Лян Шумина формировалось в течение длительного периода времени, «остатки идеалистических элементов в его фило-

софии» еще не изжиты, поэтому критика их является важной задачей работников идеологического фронта.

В критических статьях отмечалось, что в основе воззрений Лян Шумина лежат индийский буддизм, конфуцианское учение в интерпретации Ван Янмина и концепции Шопенгауэра, Бергсона, Рассела и других западноевропейских философов. Пропитывая одно из центральных положений теории Лян Шумина — «вселенная — только жизнь [индивида], без нее нет вселенной», — Ай Сыци с полным основанием называл его субъективным идеалистом, не признающим объективного существования материи, объявляющего первичным дух, идею, отрицающим, по существу, независимое от человеческого сознания существование предметов и явлений внешнего мира, считающим единственными реальностями ощущения, представления и понятия. «Яркое выражение солипсизма» совершенно справедливо увидел в философии Лян Шумина Цзинь Юэлинь [619, 1956, № 2, с. 2].

Острой критике подверглось и гносеологическое учение Лян Шумина — его теория «чистого знания» (с ее понятиями «положительного», «сравнительного» и «отрицательного» «измерений»), которую многие авторы считали китайским вариантом бергсоновского интуитивизма, дополненного положениями буддийской философии. Справедливо отмечая связь теории «чистого знания» с субъективно-идеалистическим решением Лян Шумином основного вопроса философии, авторы критических статей, однако, далеко не всегда давали содержательный анализ ляншуминовской гносеологии.

Большое внимание в ходе кампании было уделено разоблачению псевдонаучной культурологической концепции Лян Шумина. Утверждение, будто «культуры различаются постольку, поскольку различаются стремления людей», подчеркивал Хоу Вайлу, означает протаскивание идеалистического взгляда на развитие культуры и на ее специфику в различных регионах мира. Китайские ученые подвергали в данной связи резкой критике тезис Лян Шумина о существовании трех путей развития культуры — западноевропейского, китайского и индийского. Подобный подход к мировому культурно-историческому процессу, подчеркивали они, свидетельствует не только об идеалистической сущности культурологической концепции Лян Шумина, о ее коренной противоположности марксистскому учению о двух культурах в классово-антагонистическом обществе, но и о незнании ее автором особенностей развития национальных культур Запада и Востока вообще.

Обеим критическим кампаниям⁸⁰ были присущи и определенные недостатки (классово-партийный подход недостаточно полно сопровождался анализом теоретических основ буржуазной философии, далеко не все статьи были достаточно аргументированы, содержательный анализ иногда подменялся в

них хлесткими формулировками)⁸¹, что можно объяснить как конкретными условиями идейно-политической ситуации того периода, уровнем теоретической подготовки ученых-марксистов, так и влиянием маоистских политических установок. Однако при всем этом они сыграли положительную роль. Во-первых, эти кампании способствовали дискредитации политического и теоретического авторитета двух крупнейших китайских философов, один из которых к тому же жил в КНР, стоявших на антимарксистских позициях. Во-вторых, они позволили показать коренную противоположность марксизма различным течениям буржуазной философской мысли, поскольку во многих статьях, посвященных взглядам Ху Ши и Лян Шумина, можно было встретить и критику прагматизма, инструментализма, интуитивизма, позитивизма и т. д. (правда, не всегда содержательную). В-третьих, они привели к росту влияния марксизма в кругах китайской научной интеллигенции, поскольку критика взглядов Ху Ши и Лян Шумина сопровождалась пропагандой основных положений марксистской философии. Вместе с тем в результате упрощенной трактовки отдельных проблем у китайских буржуазных философов (да и не только у них) складывались неадекватные представления о некоторых важных теоретических положениях марксизма.

В настоящее время трудно сделать определенные выводы относительно того, предполагалось ли продолжение критической кампании против китайской буржуазной и феодальной философии. Во всяком случае, летом 1956 г. критика взглядов Лян Шумина была прекращена и больше не возобновлялась.

Правда, в четвертом номере журнала «Философские исследования» за 1956 г. были опубликованы сразу две статьи критического характера — Чжан Суйю о книге Фэн Юланя «Новое неоконфуцианство» [619, 1956, № 4, с. 42—63] и Минь Цзэ об эстетических воззрениях Чжу Гуаньцяня⁸² [619, 1956, № 4, с. 64—83]. Чжан Суйю необходимость критического анализа взглядов Фэн Юланя объяснял двумя обстоятельствами. Во-первых, хотя сам Фэн Юлань уже отказался от своих прежних идеалистических взглядов и подверг свои ранние труды критике с позиций марксизма-ленинизма⁸³, однако «перестройка его идеологии еще далека от завершения» [619, 1956, № 4, с. 42]. Во-вторых, его труды еще продолжают оказывать влияние на некоторые круги научной интеллигенции. В статье Чжан Суйю «новое неоконфуцианство» было охарактеризовано как объективно-идеалистическое учение, возрождавшее традиции идеализма (от Платона до Гегеля). Чжан Суйю отмечал, что в политическом отношении учение Фэн Юланя служило интересам гоминьдана.

Новый этап критики китайской буржуазной философии начался летом 1957 г. в ходе кампании борьбы против правых буржуазных элементов, когда в научных журналах появился

ряд статей, авторы которых отмечали оживление буржуазной идеологии в кругах китайской интеллигенции. Причины его они видели в социальном происхождении интеллигентов; влиянии традиций, родственных связей и незначительном проценте членов КПК среди научных работников и преподавателей высших учебных заведений. Авторы этих статей были вынуждены констатировать, что подавляющая часть китайской интеллигенции «все еще не отказалась окончательно от буржуазного мировоззрения и не встала полностью на позиции пролетарской идеологии» [496, с. 12], «оказывает известное сопротивление проведению социалистических преобразований, не признала полностью руководства партии и не отказалась от буржуазных политических позиций» [536, с. 48—49]. Подобные признания являлись, по существу, красноречивым свидетельством того, что маоистский курс «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» привел к оживлению буржуазной идеологии.

Во второй половине 1957 г. в научных журналах, газетах и специальных изданиях⁸⁴ появилось большое количество статей с критикой различных положений, выдвинутых Фэн Юланем, Хэ Линем, Чжан Дайняном и другими буржуазными философами, как в ходе конференции по методологическим проблемам истории китайской философии, так и после нее. В установочной статье У Чуаньци «Ревизионизм опаснее догматизма» [459] эти положения были охарактеризованы как ревизионистские. По словам У Чуаньци, ревизия марксизма осуществлялась под лозунгами «Догматизм опаснее ревизионизма» и «Догматизм опаснее идеализма». В данной связи он подробно останавливался на статье Хэ Линя «Необходимо всемерно бороться против догматизма» [511], в которой утверждалось, что наибольшую опасность для Китая в то время представлял «левый догматизм», а не «правый оппортунизм». Последний, по мнению Хэ Линя, может исчезнуть сам по себе в ходе борьбы с «левым догматизмом». Категорически не соглашаясь с ним, У Чуаньци справедливо указывал, что марксизму враждебны и догматизм, и ревизионизм. Однако, подчеркивал он, в современных китайских условиях ревизионизм представляет большую опасность, нежели догматизм, ибо ревизионисты, выступая против социализма, искажают саму суть марксистского учения; что же касается догматиков, то в своих субъективных стремлениях они стоят на революционных позициях, хотя ввиду ошибочного метода мышления их стремления находятся в противоречии с объективными интересами и результатами революции.

Говоря о конференции по методологическим вопросам истории китайской философии, У Чуаньци отмечал, что многие ее участники под предлогом необходимости тщательного и всестороннего изучения историко-философского процесса стреми-

лись отбросить принцип партийности философии. Призыв Хэ Линя «бороться за более высокую оценку идеализма», утверждение Фэн Юланя, что за последние несколько лет в области истории китайской философии «слишком много отвергается и слишком мало наследуется», писал У Чуаньци, свидетельствуют не только о стремлении «восстановить идеализм в своих правах», но и о попытках «установить дружественные отношения между материализмом и идеализмом», затушевать коренную противоположность между марксистским диалектическим методом и диалектическим методом Гегеля.

Разоблачая попытки Фэн Юланя, Хэ Линя, Чжан Дайняна и других буржуазных философов ревизовать марксистскую точку зрения на преемственность культурного наследия, У Чуаньци отмечал, что марксисты выступают против нигилистического отношения к культурным ценностям прошлых эпох, что сама марксистская философия является итогом развития всей предшествующей теоретической мысли человечества. Противопоставляя утверждениям буржуазных ученых марксистское понимание данной проблемы, У Чуаньци писал, что идеалистически философские учения следует не просто отвергать, а подвергать «отрицанию в корне», т. е. показывать их истинную классовую сущность и антинаучность, ибо только таким образом можно критически воспринять содержащиеся в этих учениях полезные знания. В вопросе о преемственности культурного наследия марксизм, заключал он, признает единство преемственности и отрицания, а не их противопоставление.

У Чуаньци подвергал также резкой — по форме — критике призыв ряда участников конференции по методологическим вопросам истории китайской философии «дополнить» и «обогащать» марксизм с помощью положений буржуазной и феодальной идеологии. Однако следует отметить, что практически он обошел вопрос, имеющий принципиальное теоретическое и политическое значение: возможно ли использование марксизмом китайского философского наследия?

В середине 1958 г. появилась книга Гуань Фэна⁸⁵ «Против ревизионизма в изучении истории философии» [344], представлявшая собой сборник статей, написанных автором в 1957—1958 гг. в связи с обсуждением методологических вопросов китайской философии.

Большая часть этих статей была посвящена критическому анализу выступлений Фэн Юланя, Хэ Линя, Чэнь Сючжая и других ученых на конференции в Пекинском университете в январе 1957 г. Так же как и У Чуаньци, Гуань Фэн справедливо указывал, что в выдвигавшихся ими положениях отчетливо просматривается тенденция к ревизии как коренных положений философии марксизма, так и марксистских методологических принципов историко-философского исследования. Однако если У Чуаньци связывал философский ревизионизм

только с социальными факторами, то Гуань Фэн считал, что одной из причин его появления является существование неверных представлений о марксизме как о науке. Некоторые ученые, отмечал он, требуют от марксистской теории готовых формул в применении к истории философии Китая; когда они не находят конкретных ответов на поставленные вопросы, то не идут к разрешению их путем углубления исследовательской работы, а стремятся подвергнуть ревизии его основные положения.

Касаясь таких вопросов, как борьба материализма с идеализмом, социальная детерминация мировоззрений мыслителей и т. п., Гуань Фэн занимал марксистские позиции (хотя иногда его оценки страдали упрощенчеством). Не вызывает возражений и его взгляд на преемственность в развитии философского знания: высоко оценив вклад древней философии Китая в мировую культуру, Гуань Фэн справедливо указывал, что в учениях древнекитайских мыслителей, бывших продуктом своей эпохи, не могло содержаться нечто готовое для нашей эпохи, для марксистской теории, воплотившей в себе высшие достижения научной мысли в истории человечества.

Однако содержательный анализ выступлений буржуазных учений не сопровождался у Гуань Фэна марксистской квалификацией их мировоззрения. По его мнению, борьба с правыми элементами показала, что большинство философов, пропагандировавших на конференции «ревизионистскую» линию, делали это «несознательно», так как их философские взгляды находятся в противоречии с их политическими позициями. Гуань Фэн ошибочно утверждал, что решительность, проявленная ими в борьбе с правыми элементами, показала, что они лишь временно заняли идеалистические позиции, не являясь идеалистами по существу (см. [344, с. 7—8]). Подобная точка зрения, несомненно, являлась отражением общего курса заигрывания с буржуазной интеллигенцией, проводимого маоистами в то время.

В статьях У Чуаньци и Гуань Фэна были правильно обозначены основные пункты расхождений Фэн Юланя, Хэ Линя, Чжан Дайняня и других буржуазных философов с марксизмом, однако правомерно ли было квалифицировать их взгляды как ревизионистские? Никто из этих философов до 1949 г., как известно, не был марксистом, более того, Хэ Линь и особенно Фэн Юлань являлись его прямыми идейно-политическими противниками. Их заявления после победы народной революции об отказе от буржуазного мировоззрения носили чисто формальный характер. Процесс идеологической перестройки требует длительного времени для серьезного и систематического изучения марксистской теории; только такой путь мог привести буржуазных ученых к осознанию ненаучности отстаиваемых ими концепций. Вместо этого от них потребовали не-

медленной публичной самокритики, что они и были вынуждены сделать по тактическим соображениям. Однако от этого их мировоззрение не переставало оставаться буржуазным. Для многих китайских философов стало характерным внешнее согласие с марксизмом при внутреннем его неприятии. В 1956—1957 гг., в период осуществления курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые», когда группа Мао Цзэ-дун выступила с антимарксистскими установками в области культуры и науки, их подлинное отношение к марксизму вышло на поверхность идеологической жизни Китая. Не имея возможности открыто выступить против марксизма-ленинизма, китайские буржуазные философы свою борьбу с ним облекли в форму «поправок», «дополнений», призывов к его «обогащению» элементами идеализма и т. п. Подобную попытку ревизии марксистских принципов тем не менее неправомерно квалифицировать как ревизионизм, ибо предпринявшие ее ученые выступали с позиций «чисто» буржуазной идеологии, т. е. не были представителями оппортунизма в истинном смысле этого слова.

Подлинный ревизионизм нашел свое выражение, в частности, в работах научного сотрудника сектора диалектического материализма Института философии АН КНР Сюй Маоюна⁸⁶.

С ноября 1956 по август 1957 г. им было опубликовано в различных городах страны около ста газетных и журнальных статей (преимущественно типа небольших заметок)⁸⁷, где за цветастой фразеологией, демагогическими утверждениями и жонглированием цитатами из произведений классиков марксизма-ленинизма скрывалось стремление подменить материалистическое понимание социальных явлений идеалистическими концепциями, извратить содержательный смысл марксистских теоретических положений (см. [428—436]).

Сюй Маоюн клеветал на коммунистов, утверждал, будто им присуще подавленное моральное состояние. «Оптимизм коммунистов, — писал он, — представляет собой следствие великой печали, вызванной необходимостью иметь дело с такими проблемами (как, например, вопросы социалистического строительства), которые до них никто не решал» [436, с. 20]. Свой абсурдный тезис Сюй Маоюн пытался подкрепить ссылками на В. И. Ленина, объявив «выражением печали» его слова о том, что большевикам в борьбе за победу революции пришлось перенести много страданий, испытать много трудностей [436, с. 20]. Даже сущность догматизма Сюй Маоюн видел «в отсутствии в теоретических вопросах всякой печали» [436, с. 21].

Свою позицию он «обосновывал» следующим образом: «Председатель Мао Цзэдун учит нас при подходе ко всем вопросам учитывать интересы шестисот миллионов людей... Но ведь у шестисот миллионов людей существует много нерешен-

ных вопросов и шестистам миллионам людей присуще разнообразное состояние печали. Поэтому в своей работе мы должны исходить из их печали, и поэтому сами не можем не испытывать печали» [436, с. 21]⁸⁸.

«Развивая» положение Мао Цзэдуна об отсутствии антагонистических противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом Китая, Сюй Маоюн пытался вообще затушевать классовые различия между ними. «Добровольное» принятие китайской национальной буржуазией социалистических преобразований свидетельствовало, по его мнению, что она чувствует себя тесно в рамках капиталистических отношений. Приведя (в урезанном и соответственно искаженном виде) известное положение Ф. Энгельса — «коммунизм является не только партийной доктриной рабочего класса, но теорией, конечной целью которой является освобождение всего общества, включая и капиталистов, от тесных рамок современных отношений» [18, с. 331]⁸⁹, Сюй Маоюн утверждал, что неприменимое раньше, да и теперь в других странах, оно находит в Китае конкретное воплощение, становится там «конкретной истиной» [436, с. 5—6].

Антимарксистские построения Сюй Маоюна были подвергнуты резкой критике в научной и партийной печати, однако при этом обходился молчанием вопрос о генетической связи, существующей между приведенным тезисом Сюй Маоюна и воззрениями Мао Цзэдуна на «противоречия внутри народа».

В основе сюймаоюновского подхода к проблеме исчезновения классовых различий между пролетариатом и буржуазией лежала идеалистическая концепция «природной сущности» человека, некоей универсальной общечеловеческой природы, представляющей собой совокупность *раз и навсегда данных* и неизменных черт, которая якобы присуща всем людям, независимо от их социального происхождения и положения в обществе. Роднит людей между собой, писал Сюй Маоюн, делает их похожими друг на друга нечто общее — разум новорожденного, который остается у них и после того, как они становятся взрослыми. По его мнению, то общечеловеческое, что присуще каждому из людей, как представителю данного биологического вида, является главным, решающим в формировании человеческого характера (см. [436, с. 5]). На этом основании Сюй Маоюн отбрасывал мысль о социальной сущности человека (т. е. марксистскую концепцию личности), поскольку она не может объяснить множество вопросов практической жизни и, в частности, возможность преобразования китайских капиталистов и эксплуататоров в сторонников социализма.

В своих статьях он пропагандировал идеи, которые, в сущности, означали отрицание классового, партийного характера идеологии. «Связь истины и отдельного человека, — писал Сюй

Маоюн, — не обуславливается его классовой принадлежностью... Поэтому любой человек, независимо от пола, размера состояния, партийности, происхождения и образования, прежде всего должен не априорно объявлять себя монополистом в обладании истиной, а доказать свою способность ее обнаружить» [435, с. 6]. Подобного рода высказывания Сюй Маоюна отнюдь не означали призыва к творческому обсуждению теоретических вопросов, поскольку под людьми, претендующими на монополию в овладении истиной, он имел в виду тех ученых, которые последовательно отстаивали марксизм-ленинизм. Сюй Маоюн оспаривал право марксизма-ленинизма на роль руководящей идеологии в обществе, видя в таком подходе лишь «средство казни» инакомыслящих.

Свои антимарксистские представления о внеклассовом, внепартийном характере идеологических концепций Сюй Маоюн пытался «подкрепить» примерами, взятыми из истории философии. Как и буржуазные ученые, он стремился факты использования материалистами положений идеалистической философии, случаи дружбы между отдельными материалистами и идеалистами, наличие у представителей различных идеологических направлений одинаковых политических взглядов представить закономерной системой «мира и дружбы» между материализмом и идеализмом. В целом же, по существу, Сюй Маоюн выступал за мирное сосуществование марксистской и буржуазной философии, за идеологический плюрализм.

Используя лозунг борьбы против «трех зол» (бюрократизма, сектантства и субъективизма), он пытался дискредитировать всю социальную политику КПК; спекулируя на серьезных недостатках в работе партийного и государственного аппарата, стремился создать впечатление о полном отсутствии в Китае социалистической демократии, об абсолютном засилье «бюрократов». Одновременно Сюй Маоюн одобрял и всячески оправдывал антисоциалистические выступления буржуазных элементов, изображая их как «понятную» реакцию на «несправедливое отношение бюрократов» [436, с. 5].

Следует подчеркнуть, что многое из того, что писал Сюй Маоюн о характере социально-политических отношений в Китае в первые годы народной власти, было, несомненно, «навеяно» выступлениями Мао Цзэдуна в 1956 г., в частности его спекуляциями относительно так называемой «большой демократии», в рамках которой вполне укладывались антисоциалистические выступления. Основываясь на этих положениях, Сюй Маоюн и пришел к выводу об отсутствии в Китае каких-либо достижений в социалистическом строительстве, к отрицанию марксистского учения о социализме вообще. Таким образом, с методологической точки зрения у Мао Цзэдуна и у Сюй Маоюна один и тот же подход к проблемам социалистической демократии

Антимарксистские взгляды Сюй Маоюна, его антисоциалистические утверждения были подвергнуты резкой критике на страницах китайских газет и китайских журналов (см., например, [343]), на многочисленных собраниях в Институте философии. 26—29 ноября 1957 г. отделением философских и общественных наук была проведена конференция, специально посвященная критическому разбору взглядов Сюй Маоюна. На ней выступило более двадцати человек, в том числе Ли Фаньфу, Лю Байюй, Пань Цзынянь, Ся Янь, Хоу Вайлу, Чжоу Ян, Чжэн Синь.

Критика взглядов Ху Ши, Лян Шумина, Фэн Юланя, Хэ Линя и других философов-идеалистов, разоблачение философского ревизионизма Сюй Маоюна, несомненно, сыграли большую положительную роль. Однако обращает на себя внимание, что борьба с враждебными марксизму идеями далеко не всегда сопровождалась соответствующими политическими выводами. Следует отметить, что среди видных китайских ученых-обществоведов, объявленных «правыми буржуазными элементами», практически не оказалось философов⁹⁰. Более того, Фэн Юлань и Хэ Линь сохранили свои должности в Академии наук и Пекинском университете.

О либеральном отношении маоистов к «правым элементам» из числа буржуазной профессуры красноречиво свидетельствует и тот факт, что в апреле 1958 г. была опубликована книга Чжан Дайняня (под псевдонимом Юй Тун) «Основные проблемы китайской философии». Она была подготовлена к изданию еще в 1937 г., но не увидела тогда свет в связи с началом японской агрессии против Китая. В новом введении Чжан Дайнянь подверг критике свои прежние ошибочные представления об историко-философском процессе в Китае. Однако в книге полностью в их духе подробно рассматривались вопросы, связанные со спецификой западной и восточной (китайской) философии.

Крайне высоко оценив китайскую классическую философию, Чжан Дайнянь ее «живое тело» усматривал в якобы присущей ей (в отличие от западноевропейской и индийской философии) объективной диалектике, единстве сущности и явления, в проповеди гармонии, сотрудничества, согласия между людьми — «между мной и человеком», в слиянии воедино практики и знания (в то время как в западной философии они представляют собой две обособленные вещи, а в индийской философии вообще наблюдается полный отход от практики). К числу недостатков китайской философии он относил отсутствие достаточно разработанной научной системы, приписывание «плохих черт» человеку, «хороших» — природе, упор на внутреннее самосовершенствование, игнорирование внешнего мира, слабое изучение природы в целях ее преобразования. В целом для Чжан Дайняня был характерен своеобразный «азиатизм».

Незнание, или, точнее сказать, непонимание, западноевропейской философии приводило его к ряду неправильных суждений (он приписывал ей субъективную диалектику, отрыв практики от знания и т. д.). Чжан Дайнянь путался в философских категориях, давал неадекватную интерпретацию понятий «материализм» и «идеализм». «Новая китайская философия, — утверждал он, — помимо развития традиций китайской философии должна воспринять влияние западной философии» [578, с. 579]. Таким образом, Чжан Дайнянь, как и Фэн Юлань и Хэ Линь, выступал за «синтез» конфуцианства с новейшими идеалистическими учениями западной философии.

ФИЛОСОФСКАЯ
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В КНР
В 1958—1965 гг.

ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА
НА ФИЛОСОФСКОМ ФРОНТЕ

Принятие второй сессией VIII съезда КПК (май 1958 г.) новой генеральной линии, представлявшей собой ревизию марксистско-ленинских принципов социалистического строительства, естественно, не могло не привести к принципиальным, качественным изменениям в китайской философской науке. Группа Мао Цзэдуна нуждалась в теоретическом обосновании своего «особого» курса, и перед китайскими обществоведами были поставлены две взаимосвязанные задачи — с одной стороны, «обосновать» социалистический характер социально-экономических экспериментов, осуществляемых в стране; с другой — «доказать», что положения, выдвигаемые Мао Цзэдуном, являются вкладом в марксистскую теорию.

Конкретизацию этих задач применительно к китайским философам мы находим в двух установочных статьях, опубликованных в «Чжэсюе яньцзю» осенью 1958 г.¹ В них подчеркивалась необходимость осуществления вслед за «большим скачком» в хозяйственной сфере аналогичного «большого скачка» и в научно-исследовательской работе китайских философов. «Первым шагом этого большого скачка, — говорилось в статье Ли Да, — должно стать серьезное изучение трудов председателя Мао, изменение прежнего стиля исследования, преподавания и написания работ со свойственным ему отрывом теории от практики, и переход к такому стилю, для которого будет характерна связь теории с практикой» [378, с. 1].

Наряду с признанием больших достижений в развитии философской науки в Китае после 1949 г. в этой статье одновременно отмечалось и наличие серьезных недостатков, главным из которых объявлялся догматизм. Его распространение объяснялось некритическим подходом к философским трудам Сталина, в которых содержались формулировки, «нарушавшие основные принципы Маркса и Энгельса» [378, с. 1].

Понятно, что об основной причине распространения «догматического стиля исследования, преподавания и написания работ», о том, что после 1951 г. для многих китайских философов единственным ориентиром при популяризации и разработке проблем диалектического и исторического материализма стали работы Мао Цзэдуна «Относительно практики» и «Относительно противоречия», в которых, как уже отмечалось, не только давалось упрощенное и вульгаризированное представление о марксистской философии, но и содержалась ревизия целого ряда ее важнейших положений², — в статье Ли Да не говорилось. Более того, возможность преодоления догматизма в научно-исследовательской работе в области философии связывалась в ней именно с серьезным изучением «философских трудов председателя Мао».

Конечно, разработка актуальных проблем марксистско-ленинской философии невозможна без изучения работ руководителей коммунистических и рабочих партий, однако совершенно неправильно ограничивать научно-исследовательскую деятельность философов-марксистов только этой задачей. Поэтому Ли Да, указав на важность изучения статей руководителя КПК — мы в данном случае отвлекаемся от их подлинного концептуального смысла, — *одновременно подчеркивал необходимость серьезного изучения фундаментальных трудов классиков марксизма-ленинизма.*

В статье Пань Цзыняня перед китайскими философами ставилась задача на основе обобщения опыта «большого скачка» «наполнить новым содержанием» диалектический и исторический материализм и «обеспечить» его «новое развитие». «Философскому Китаю, — подчеркивалось в ней, — необходима китаизированная философия» [403, с. 3].

По существу, в обеих установочных статьях имплицитно проводилась мысль, которую несколькими годами позднее открыто высказал Го Можо, — хотя труды классиков марксизма-ленинизма и обладают определенной теоретической ценностью, однако ими нельзя руководствоваться при решении социально-экономических проблем современного китайского общества: поскольку, во-первых, они написаны европейцами и для европейцев, и, во-вторых, рассматриваемые в них вопросы не имеют непосредственного отношения к конкретной практике социалистического строительства в Китае [624, 26.III.1969].

Заявления такого рода не выдерживают критики. Утверждать, будто классики марксизма-ленинизма рассматривали в своих трудах только европейские проблемы, значит сознательно искажать истину. Можно указать, например, на исследование Марксом «азиатского способа производства», на его статьи о национально-освободительном движении в Индии и Китае. Известно, что и Ленин проявлял глубокий интерес к опыту революционного движения в странах с преобладающим

крестьянским населением. Достаточно вспомнить его известные статьи о Китае. Кроме того, в работах Ленина, написанных в советский период, были разработаны многие теоретические вопросы, связанные с созданием нового общества. Ленинские указания относительно конкретных путей и методов построения социализма сохраняют свою силу и до сегодняшнего дня.

Мистификации китайской пропаганды относительно истинной сущности маоистской философии, утверждения о «неактуальности» и «неприменимости» трудов классиков марксизма-ленинизма к условиям Китая были в конечном счете связаны с процессом идеологической эволюции маоизма. Как справедливо отмечает В. Ф. Феоктистов, «к концу 50-х годов завершается процесс формирования маоизма в великодержавно-шовинистическое идеологическое течение со своей „особой“ мелкобуржуазной националистической платформой» [287, с. 93].

В данной связи происходила переоценка содержательного значения популярных работ о маоистской философии, появившихся в первые годы существования КНР. Так, Чжан Жусинь был объявлен «догматиком» в разностной рецензии Ван Цзые на том основании, что в его брошюрах Мао Цзэдун цитировался после Маркса, Энгельса, Ленина. Такое расположение цитат, негодовал Ван Цзые, не может показать вклада Мао Цзэдуна в марксизм-ленинизм, «подобный „подход“ не в состоянии раскрыть революционный стиль товарища Мао Цзэдуна!» [332, с. 98].

Аналогичное «обвинение» можно было предъявить и многим другим китайским ученым. Когда Мао Цзэдуну приписывали только «блестящее соединение всеобщих истин марксизма-ленинизма с конкретной практикой китайской революции», «догматический стиль» при популяризации положений маоистской философии, естественно, не мог вызывать возражений. Когда же Мао Цзэдун стал претендовать на роль крупнейшего современного марксистского теоретика, такой подход становился уже неприемлемым, поскольку он умалял значение его «вклада» в философию марксизма-ленинизма. В этих условиях обоснование «марксистского» характера маоцзэдуновских положений стало недостаточным, требовалось уже иное — показывать, что эти положения являются теоретическими открытиями, «новым словом» в марксизме. Другими словами, перед китайскими философами, как и перед всеми обществоведами, была поставлена задача — доказать, что Мао Цзэдун не только творчески развивал идеи, высказанные Марксом, Энгельсом, Лениным, но и выдвигал такие концепции, аналогов которым не было и не могло быть в трудах классиков марксизма-ленинизма. Подобный подход к теоретическим положениям Мао Цзэдуна вел в конечном счете к отрицанию уни-

версальной значимости основополагающих принципов марксизма-ленинизма.

Ряд мест из рецензии Ван Цзые, учитывая тогдашнюю идейно-политическую ситуацию в Китае, нельзя интерпретировать иначе, как непризнание общих, обязательных для всех стран закономерностей социалистической революции и строительства нового общества, открытых Марксом и Лениным. «Чтобы решить вопросы, связанные с путем и методами китайской революции и социалистического строительства в Китае, — утверждал он, — невозможно использовать готовые рецепты из трудов классиков марксизма-ленинизма» [332, с. 98]. Решение таких проблем Ван Цзые целиком приписывал Мао Цзэдуну: «В соответствии с догматическим подходом Чжан Жусиня при рассмотрении каждого высказывания и каждого шага товарища Мао Цзэдуна следует искать, что сказали в данной связи Маркс и Ленин. Позвольте спросить Чжан Жусиня: „В какой книге Маркса и Энгельса есть всесторонняя разработка вопросов линии и выделения этапов китайской демократической революции: окружения города деревней, создания опорных партизанских баз, политики единого фронта и т. д.?" Или возьмем, например, осуществляемую в настоящее время в нашей стране генеральную линию — напрягая все силы, стремясь вперед, строить социализм [по принципу] больше, быстрее, лучше, экономнее, на основе большого скачка; использование при индустриализации крупных, средних и мелких предприятий; курс „на основе преимущественного развития тяжелой индустрии обращать внимание и на промышленность, и на сельское хозяйство“, курс „пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые“ в культурной политике и т. д. Позвольте спросить Чжан Жусиня: „В какой работе Маркса и Ленина так ставились вопросы?“» [332, с. 99]³.

Разумеется, в работах Маркса и Ленина мы не найдем подобной постановки проблем социалистической революции и строительства нового общества, но это, конечно, не значит, что данные проблемы ими вообще не рассматривались. В частности, в работах Ленина были подробно разработаны вопросы союза рабочего класса и крестьянства в социалистической революции, социальной, экономической и культурной политики коммунистической партии в переходный период от капитализма к социализму. Все дело в том, что решение Лениным этих вопросов было принципиально иным — марксистским, в то время как маоцзэдуновский подход к ним свидетельствовал о *мелкобуржуазной ревизии марксизма*, — достаточно указать, например, на его концепцию «окружения города деревней» и «идею» «большого скачка» (подробнее об этом см. [136; 173]).

В рецензии Ван Цзые, носившей явно установочный характер, изучение и пропаганда маоистской философии были определены как главная задача китайских философов: «Серьезное

изучение и исследование того, как товарищ Мао Цзэдун применяет в практической работе диалектический материализм, является для философских работников задачей, имеющей чрезвычайно важное значение, превалирующей над всеми остальными» [332, с. 99].

Пропаганда маоистской философии интенсивно велась в научной печати на всем протяжении рассматриваемого периода. Однако формы ее менялись. В 1958—1959 гг. она осуществлялась преимущественно путем публикации откровенно апологетических статей о концепциях, выдвигаемых Мао Цзэдуном, например, о «бумажных тиграх», непрерывной революции и «большом скачке» [382; 409; 413; 455], диалектике «плохих и хороших дел» [388], об «остатках буржуазного права» [407; 410] и т. п. В 1960—1964 гг. главным содержанием пропаганды маоистской философии становится использование ее положений для доказательства правильности «особого» курса группы Мао Цзэдуна.

Эволюция форм пропаганды маоистской философии обуславливалась изменениями идейно-политической обстановки. Предпринятая в 1958—1959 гг. первая попытка заменить марксизм «идеями» Мао Цзэдуна встретила решительное противодействие со стороны ученых-марксистов, имевших серьезные позиции в научно-исследовательских учреждениях и органах печати. Так, до 1960 г. в китайских журналах регулярно появлялась объективная информация о работах советских ученых, в 1959 г. на страницах «Чжэсое яньцзю» были опубликованы отрывки из «Философских тетрадей» Ленина (см. 619, 1959, № 4)).

Поскольку с помощью «кавалерийского наскока» маоистам не удалось добиться желаемых результатов, они перешли к фронтальному наступлению против философии марксизма и ученых-марксистов, осуществляя его методично и целенаправленно. При этом использовались всевозможные средства — от создания соответствующей морально-психологической атмосферы в научных коллективах до антимарксистской интерпретации теоретических положений основоположников марксистской философии (см. [341; 413; 415; 538; 552; 559; 565]). Например, в 1964 г. в «Чжэсое яньцзю» были опубликованы статьи, посвященные «Немецкой идеологии», авторы которых, используя критику Марксом и Энгельсом так называемых «истинных социалистов», пытались доказать, что марксизм и гуманизм несовместимы (см. [619, 1964, № 1]).

В 1965 г., после того, как маоистам удалось «разгромить» ученых-марксистов, страницы китайских научных журналов вновь заполнились апологетическими статьями о маоистской философии.

Таким образом, научно-философская жизнь в Китае в 1958—1965 гг. проходила под знаком *борьбы маозима против*

марксистской философии. Из видных китайских философов промаоистской ориентации придерживались Ай Сыци, Ван Жошуй, Гуань Фэн и У Чуаньци; марксистскую точку зрения последовательно отстаивали Ян Сяньчжэнь и Фэн Дин, с которыми, судя по материалам китайской печати, был солидарен Сунь Динго⁴.

Борьба маоистов против философии марксизма оказывала влияние и на характер критики взглядов буржуазных ученых. В 1958—1959 гг. на страницах китайской научной печати было опубликовано большое количество критических статей, посвященных концепциям Ма Иньчу⁵, Фэн Юланя (см., например, [330; 345; 461]), Хэ Линя (см. [404; 537]) и других ученых (см. [380; 391; 406]). Однако в последующие годы критика буржуазной философии, по существу, приобрела формальный характер⁶. Достаточно сказать, что выступление Фэн Юланя в начале 1959 г. с третьей (см. [484]), а в конце 1963 г. с четвертой самокритикой (см. [472]) своих взглядов не помешало ему в 1960—1965 гг. продолжать открыто высказывать на страницах журналов немарксистские представления о сущности историко-философского процесса в Китае и о характере преемственной связи между древнекитайской философией и марксизмом. Так, в 1965 г. в «Чжэсое яньцзю» Фэн Юлань опубликовал статью «Вопрос о преемственности китайского философского наследия», в которой, ссылаясь на Мао Цзэдуна⁷, пытался фактически доказать необходимость использования определенных элементов китайской философской традиции — ее проблематики, «языка» и «опыта».

Предостережение Фэн Юланю возможности для выступления с подобными статьями объясняется тем, что развиваемые им и другими *националистически* настроенными буржуазными учеными концепции совпадали, по существу, с позициями маоистов.

Опасность для маоистов представляли философы-марксисты. Для ликвидации их влияния в кругах научной интеллигенции использовались три метода: периодическая отправка ученых в «коммуну» или на заводы преимущественно для участия в физическом труде (и одновременно для соответствующей идеологической обработки), организация массовых кампаний по написанию «философских статей» рабочими, крестьянами и солдатами; дискуссии по различным теоретическим проблемам.

Отправка ученых-философов в деревню в широких масштабах началась уже зимой 1958 г. и проводилась под лозунгом их приобщения к производственному труду. Красноречивые свидетельства того, на что было направлено подобное «перевоспитание», содержатся в статье декана философского факультета Пекинского университета Чжэн Синя, опубликованной в конце 1958 г. в «Чжэсое яньцзю». Вот как он рассказывал о своих «впечатлениях» о пребывании в деревне: «Как

сильно обогащает человеческий характер простой язык крестьян, их упорный труд и искренние чувства. Получаемое нами продовольствие создается их упорным трудом на протяжении всего года; только приняв участие в работе по обработке земли, мы поняли, что производство продовольствия есть меновой товар (так в тексте. — В. Б.), доставляемый кровью и потом крестьян. Как важно правильно понимать, что если они не произведут продовольствия, то мы останемся голодными! Мы обычно говорим, что служим трудовому народу, но чем мы ему служим? Системой невыразительных понятий и бессодержательным языком? То, что мы умеем, они не хотят; то, что они хотят, мы не умеем. В этом заключено противоречие. Один крестьянин, увидев, что мы не можем переносить на плечах тяжести и держать в руках корзины, заметил: „Если предоставить им возможность жить в деревне самостоятельно, не оказывая никакой помощи, то они умрут голодной смертью“... В глазах крестьян мы — „люди другого сорта“... Самое глубокое воспитание мы получили благодаря производственному труду. Мы осознали, что только в производственном труде мы можем стать настоящими людьми. Стать человеком, стать образованным можно лишь на основе производственной практики. Только когда сам участвуешь в труде, можно избежать превращения в эксплуататора других людей, можно постепенно отбросить идеологию эксплуататора» [553, с. 18].

Мы привели длинную выдержку из статьи Чжэн Синя, чтобы дать представление о подходе маоистов к философам (и к научной интеллигенции вообще). В соответствии с установкой Мао Цзэдуна «интеллигенция — наиболее невежественная часть общества» маоисты усиленно культивировали среди ученых пренебрежительное отношение к умственному труду, теоретическому знанию.

В 1960—1963 гг. отправка философов на продолжительный срок в деревню не практиковалась. По-видимому, сыграла свою роль оппозиция тех руководящих деятелей КПК, которые выступали за реалистическую политику внутри и вне страны. После того как в конце 1963 г. группа Мао Цзэдуна провозгласила курс «социалистического воспитания» среди ученых, работников культуры и искусства, философы вновь начали «переселяться» в производственные коллективы, преимущественно в деревню. Наибольшего размаха эта кампания достигала в 1965 г. В 1964—1965 гг. в китайской печати появляется целый ряд статей о необходимости «соединения философских работников с рабоче-крестьянскими массами».

В установочной статье Гуань Фэна [342], опубликованной летом 1965 г., китайским философам предъявлялось обвинение в том, что в своей научно-исследовательской работе они используют «методы схоластической философии». Отождествляя «общественную практику» и «личный опыт», Гуань Фэн писал,

что указанный недостаток может быть преодолен только посредством личного участия философов в деятельности заводов и «коммун». В соответствии с маоцзэдуновской интерпретацией связи личного и общественного опыта Гуань Фэн утверждал, что все книжные знания представляют собой «неполные философские знания», поскольку они-де не прошли проверку в непосредственном, «чувственном» опыте индивида (в данном случае философа). Вслед за Мао Цзэдуном он отстаивал метафизическую трактовку вопроса о субъекте опыта, отрицая, говоря словами Энгельса, «наследственность приобретенных свойств» [16, с. 582].

Пропагандируя недоверие ко всем книжным знаниям, Гуань Фэн ставил под сомнение опыт революционного движения рабочего класса, обобщенный в трудах классиков марксизма-ленинизма. Более того, в полном соответствии с Мао Цзэдуном он усматривал в увлечении книжными (читай — марксистскими) знаниями опасность контрреволюционного перерождения.

Абсолютизируя, опять-таки вслед за Мао Цзэдуном роль эмпирического познания, Гуань Фэн выражал одновременно недоверие к абстрактному теоретическому мышлению. Раскрывая концептуальный смысл своего тезиса о том, что философы должны учиться у рабоче-крестьянских масс, он писал: «Это означает необходимость не только зорко высматривать зародыши простой истины в их (рабочих и крестьян. — В. Б.) рассуждениях, углублять их, обобщать и пропагандировать, но и усваивать их привычку к размышлениям в духе наивного материализма, возникающего под влиянием фактов, и исправлять нашу привычку к бессодержательному абстрактному размышлению. Я считаю, что данное обстоятельство играет важную роль в процессе превращения неполных знаний в полные. Хотя мы и изучали марксистскую философию, но вследствие длительного пребывания в кабинетах и оторванности от действительности у нас бессознательно сложилась привычка к абстрактному размышлению, которая стала довольно устойчивой; а рабоче-крестьянские массы, хотя они совсем мало читают марксистских книг, а также обременены грузом метафизических и идеалистических идей, тем не менее обладают привычкой исходить из фактов, размышлять на их основе, у них нет или почти нет пустых рассуждений и бессодержательных „обобщений“, что и представляет собой явный контраст в сравнении с привычкой к пустому абстрактному размышлению» [342, с. 11].

Гуань Фэн вообще упрощенно трактовал вопрос о связи философии с практикой, философов с жизнью. Он подчеркивал, что создание научных трудов возможно только в процессе личного участия ученого в классовой или производственной борьбе, и поэтому «рекомендовал» всем без исключения филосо-

фам периодически отправляться в «коммуны» или на заводы сроком на 6—12 месяцев.

Правильный тезис о том, что производственный и социальный опыт рабоче-крестьянских масс имеет большое значение для развития философии, Гуань Фэн использовал для сведения всей общественной практики только к этому опыту, для исключения из нее таких социальных явлений, как развитие науки и искусства. Более того, часто он понимал под практикой лишь ближайшую чувственно-предметную деятельность людей, ограниченную в лучшем случае пределами Китая. Подобный подход к общественной практике, естественно, ведет к появлению псевдонаучных представлений о природе философского знания.

Главная цель, которую преследовали маоисты, отправляя философов в «коммуны» и на заводы, состояла в том, чтобы добиться их идеологической переориентации в нужном для себя духе (в трактовке Гуань Фэна — «коренного изменения классовой психологии»). «Преобразование субъективного мира, — писал он, — имеет первостепенное значение в деле улучшения исследовательской работы в области философии, а в преобразовании субъективного мира самым важным является изменение классовой психологии» [342, с. 5]. Если верить Гуань Фэну, то все или почти все китайские философы, независимо от их социального, партийного и профессионального статуса, находились под влиянием буржуазной или мелкобуржуазной психологии. Единственный путь освобождения от этого влияния состоял, согласно его утверждениям, в «слиянии с рабоче-крестьянскими массами».

В рассуждениях Гуань Фэна обращает на себя внимание отождествление психологии и мировоззрения рабочего класса и крестьянства; носителями пролетарской идеологии выступают у него, по существу, не столько рабочие, сколько крестьяне. Однако для подобного вывода не было никаких оснований. К 1964 г. идейно-политический уровень и социально-психологический облик китайских крестьян не претерпел существенных изменений по сравнению с 1954 или даже 1949 г. Тем не менее Гуань Фэн, нисколько не смущаясь, утверждал, что полуграмотные «коммунары» обладают пролетарским классовым чутьем, и призывал пойти к ним на выучку даже тех философов, которые «являются старыми революционерами и давно участвуют в революции» [342, с. 7]. Следовательно, когда шла речь об изменении классовой психологии философов, на деле имелось в виду усвоение ими мелкобуржуазных, а отнюдь не пролетарских привычек и нравов.

Одновременно с отправкой философов в деревню маоисты устраивали периодические кампании «массового» «изучения» философии (естественно, маоистской) крестьянами, рабочими и солдатами⁸ (см., например, [371]). В ходе этих кампаний,

которые к 1965 г. превратились в постоянный элемент идейно-политической жизни Китая, всячески поощрялось создание трудящимися статей на «философские» темы. Организуя «массовое» «изучение» философии и публикацию «философских» статей, написанных рабочими, крестьянами и солдатами, маоисты стремились не только добиться внедрения в сознание народа «идей» Мао Цзэдуна, но и оказать идейно-политическое и морально-психологическое воздействие на китайских философов. Первое обеспечивалось тем, что в ходе указанных кампаний разрешалась лишь маоистская интерпретация проблем диалектического и исторического материализма; второе же было связано с объявлением эталоном, образцом, которому должны были следовать профессиональные философы, статей, написанных рабочими и крестьянами.

Уже в 1958 г. в китайской научной печати можно было встретить упреки в адрес китайских философов, что они пишут-де непонятно, не так, как Мао Цзэдун. Подобные утверждения содержались, например, в уже упоминавшейся статье Ли Да: «У рабочих и крестьян богатый практический опыт. Они — стихийные материалисты. Занимаясь трудом, они не сомневаются в объективном существовании машин, зданий, земли, сельскохозяйственных орудий и при этом знают, что все это создано их активным трудом (т. е. субъективной активностью). Они также и стихийные диалектики, ибо наблюдают взаимосвязь различных этапов производства и взаимную смену различных сезонов сельскохозяйственных работ. Они постоянно преодолевают возникающие в процессе производства трудности, с тем чтобы производство успешно двигалось вперед (это и есть применение диалектики)... В настоящее же время имеет место следующее: когда рабочие и крестьяне читают статьи, написанные специалистами-философами, они их не понимают, а философские работы председателя Мао они легко понимают; они не понимают, когда о философии говорят специалисты, и понимают, когда о ней говорят их собственные товарищи» [378, с. 2].

Вместе с тем в то время еще не отрицалась роль профессиональной философии в идейной жизни страны. Во всяком случае, в статье Ли Да говорилось о низком культурном уровне рабочих и крестьян и за философами признавалась возможность быть их «учителями».

После 1964 г. положение коренным образом изменилось: профессиональная философия была объявлена никчемным занятием, а профессиональные философы — ненужными людьми. Так, в одной из редакционных статей «Гуанмин жибао» утверждалось, что работы профессиональных философов представляют собой «интеллигентскую болтовню без смысла и содержания. Мало кто понимает такую писанину, а кто ее понимает, тот ни на что не может ее использовать, так как она

не помогает людям познавать и преобразовывать мир» [622, 12.II.1966]. Ценными и полезными объявлялись лишь статьи, написанные рабочими, крестьянами и солдатами, поскольку в них, «живых и богатых по содержанию, отражена конкретная борьба, образным народным языком ясно излагаются философские принципы» [622, 12.II.1966].

Уже в 1959 г. появляются первые «работы» на «философские» темы, созданные простыми тружениками. Можно сослаться, например, на брошюру рабочего Шанхайского судостроительного завода Чжан Баолина «Главное противоречие и главная сторона противоречия», в которой утверждалось, что изучение статьи Мао Цзэдуна «Относительно противоречия» помогло рабочим завода решить важную производственную задачу — поднять днище корабля весом 20 т (см. [522]).

В последующие годы статьи и брошюры аналогичного содержания появлялись регулярно. Опыту изучения маоистской философии рабочими, крестьянами и служащими был, например, целиком посвящен последний (шестой) номер «Чжэсюе яньцзю» за 1960 г. В нем была помещена статья продавца универмага Юй Гоюня о «философских» вопросах торговли. В результате изучения работы «Относительно противоречия» он пришел к следующим выводам: «Общим противоречием в работе за прилавком является противоречие между желаниями покупателей (встретить хорошее обслуживание и купить нужные товары) и качеством обслуживания со стороны продавцов. А специфическое противоречие состоит в том, что у разных покупателей — разные потребности» [619, 1960, № 6, с. 46]. Для разрешения противоречий этих двух типов, писал автор, он применил «философский метод» конкретного анализа, разбив покупателей на восемь групп в соответствии с тем, как они ведут себя в магазине (быстрые или медленные у них шаги, сосредоточенное или рассеянное внимание и т. д.). Далее в статье говорилось, что согласно диалектическому закону изменчивости вещей деление покупателей на восемь групп «не является постоянным и неизменным, оно требует постоянного обогащения и исправления» [619, 1960, № 6, с. 49]⁹.

Однако в 1960—1964 гг. таких «философских трудов» появилось все-таки сравнительно немного.

В период, непосредственно предшествовавший «культурной революции» (вторая половина 1965 — первые месяцы 1966 г.), философские журналы вновь заполнились «теоретическими статьями» рабочих, крестьян, солдат и служащих. Достаточно сказать, что страницы четырех из шести последних увидевших свет номеров «Чжэсюе яньцзю» (1965 г., № 5—6, 1966 г., № 2—3) были целиком отданы под статьи непрофессиональных философов, в которых, как правило, рассказывалось о «неоценимом» значении тех или иных положений маоистской философии для решения конкретных производственных и даже спортив-

ных задач. Так, в одной из них все достижения китайских спортсменов на 28-м чемпионате мира по настольному теннису объяснялись тем, что они были вооружены «идеями» Мао Цзэдуна, благодаря которым им удалось выявить «характерные черты противоречия» при игре в пинг-понг. Говоря о таких тривиальных вещах, как смена в игре атаки и защиты, перелет мяча из одного конца стола в другой, попытка выиграть очко и помешать противнику сделать то же самое, автор делал глубокомысленный вывод, что «ключевым вопросом развития техники игры в пинг-понг» является сознательное использование материалистической диалектики (см. [619, 1965, № 4, с. 31]).

В другой подобной статье рассказывалось, как работа «Относительно практики» якобы помогла коллективу одного из заводов спроектировать и построить гидравлический пресс мощностью 12 тыс. т. Лишь после знакомства с положениями Мао Цзэдуна о чувственном и рациональном познании, утверждал ее автор, коллектив завода пришел к мысли о необходимости многократного экспериментирования, что и обеспечило успех дела. Более того, по его словам, только после изучения «идей» Мао Цзэдуна о необходимости «личного участия в практической борьбе, имеющей целью изменение действительности», работники завода преодолели страх перед трудностями и решились действовать (см. [619, 1965, № 5, с. 4]).

Практически аналогичным образом трактовалось воздействие «идей» Мао Цзэдуна и на решение проблем, возникавших в ходе реализации урожая арбузов (см. [543]). Эта статья была сочтена настолько важной, что редакции «Цзэфанцзюнь бао» и «Гуанмин жибао» перепечатали ее на своих страницах со специальным предисловием.

Во втором номере «Чжэсюе яньцзю» за 1966 г. были помещены чрезвычайно тривиальные и плоские «сто примеров» закона единства и борьбы противоположностей, краткое изложение которых было позднее опубликовано в «Жэньминь жибао». В своем предисловии к данному материалу редакционная коллегия журнала писала: «Тов. Мао Цзэдун всесторонне развил и дополнил марксизм-ленинизм. Идеи Мао Цзэдуна — вершина современного марксизма-ленинизма. Мы должны лучше изучать идеи тов. Мао Цзэдуна и развитую им революционную диалектику. Это наше непобедимое оружие для правильного исследования вещей и явлений, изучения вопросов разрешения противоречий и ведения борьбы. Мы должны сознательно применять это действенное оружие против современного ревизионизма, догматизма, метафизики и философии делячества... В течение ряда последних лет рабочие, крестьяне, солдаты и кадровые революционные работники, деятельно изучая и применяя философские идеи Мао Цзэдуна, используют мировоз-

зрение и идею раздвоения единого в классовой борьбе, решении производственных задач и научных исследованиях; деятельно изучая и применяя философские идеи тов. Мао Цзэдуна в политико-идеологической работе, воинской учебе, войне, освоении техники, эксплуатации техники, сельскохозяйственных работах, воспроизводстве, преподавательской работе, медицине, спорте, самовоспитании, они совершают великое революционное дело; в их руках идея раздвоения единого становится самым действенным оружием» [365, 1966, № 2, с. 4, 5]. Далее следовало перечисление «великих открытий», которые были сделаны в результате «практического применения» маоистской философии: среди крестьян из рода Фань встречаются и бедняки и богачи; у каждого человека есть достоинства и недостатки; у спортсмена могут быть успехи и поражения; есть покупающие и не покупающие клиенты; каждый человек имеет как передовые, так и отсталые взгляды; при оказании помощи больному необходимо учитывать и пользу, и вред, приносимый лекарствами, и т. д.

Подобный подход к философии не только приводил к появлению антинаучных представлений о ее роли в обществе, о сущности философских категорий¹⁰; одновременно, что не менее важно, он порождал атмосферу недоверия к подлинным знаниям, к интеллигенции. Так, в уже упоминавшейся статье о создании гидравлического пресса положение Мао Цзэдуна «все подлинное знание берется из непосредственного опыта» использовалось, по существу, для выражения недоверия к знаниям инженерно-технического персонала завода. Все вопросы, связанные со строительством пресса, писал автор, инженеры должны решать только после консультаций с рабочими, поскольку только они, как «связанные с практикой», обладают подлинными знаниями (см. [619, 1965, № 5, с. 9—10]). Более того, наличие или отсутствие связи с рабочими объявлялось критерием определения принадлежности инженера к лагерю революции или контрреволюции.

Подобный подход к философскому знанию рождал в производственных коллективах и в обществе вообще атмосферу лицемерия, двуличия¹¹, с одной стороны, и внутренней пассивности, индифферентности — с другой.

Ученые-марксисты сознавали вред, приносимый идейно-политическому воспитанию масс маоистским подходом к «соединению теории с практикой», к философскому знанию. Так, в одной из своих лекций, относящейся к концу 50-х годов, Ян Сяньчжэнь утверждал: «Для того, чтобы изучить работы „Относительно практики“ и „Относительно противоречия“, необходимо сначала составить себе точное представление об основных философских понятиях, например о материи, о движении, о пространстве и времени, об отражении, об истине и т. д. Совершенно так же как в математике надо начинать со сло-

жения и вычитания, умножения и деления. Это основа, на которой зиждется вся дальнейшая учеба» (цит. по [622, 15.I.1965]).

Однако эти резонные возражения не были приняты во внимание.

ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ НА РУБЕЖЕ 50—60-х ГОДОВ

Наибольшее значение в борьбе против марксистской идеологии маоисты придавали дискуссиям (в том числе и по проблемам философии), которые становятся одной из характерных особенностей научной жизни КНР примерно с середины 50-х годов. Связанные с ними материалы заполняли страницы центральных и провинциальных научных журналов и газет. Достаточно сказать, что только в 1960 г. было опубликовано около 600 дискуссионных статей по различным отраслям общественных наук.

Для первых дискуссий (в частности — для разобранных в главе третьей) были характерны многообразие и широта обсуждаемых проблем, постановка некоторых актуальных или малоразработанных вопросов теории.

Позитивное значение имели также дискуссии «информационного плана», например по эстетике (см. [517]) и по логике (см. [85]), в ходе которых китайские ученые имели возможность познакомиться с марксистской точкой зрения по обсуждаемому вопросу. В центре внимания участников первой из них, начавшейся еще в 1957 г. и продолжавшейся три года, стоял ряд общетеоретических проблем: о сущности прекрасного в действительности и в искусстве, о предмете эстетики, об отношении искусства к действительности; затрагивались также такие вопросы, как связь прекрасного с общественной практикой, диалектика категорий и понятий эстетики («прекрасное», «безобразное» и т. п.), сущность эстетического чувства и его соотношение с понятием «прекрасное» и т. д. В ходе дискуссии по логике, проходившей в 1956—1959 гг., обсуждались следующие проблемы: предмет и объективная основа формальной логики, роль формальной логики в процессе познания, предмет диалектической логики и ее связь с формальной логикой в процессе познания, связь между истинностью и ложностью умозаключений и т. д.¹²

Однако дискуссии не долго играли роль стимулятора творческого обсуждения научных проблем. С конца 50-х годов их содержание и характер под влиянием изменения политического курса руководства КПК стали иными. Встав на путь гегемонизма и шовинизма, отойдя от общепризнанных принципов социалистического строительства, группа Мао Цзэдуна нуждалась в теоретическом обосновании своей новой генеральной линии и развернула активную деятельность по подавлению всех инакомыслящих. В результате дискуссии постепенно при-

обретали ярко выраженный политический характер и целенаправленность: в их ходе маоисты под видом обсуждения теоретических проблем стремились навязать ученым, партийной интеллигенции, кадровым работникам свою антимарксистскую точку зрения относительно пути и методов строительства нового общества, свое мелкобуржуазное представление о социализме, а также выяснить действительную политическую ориентацию тех или иных китайских философов.

Естественно, что в результате подобного отношения снижался уровень дискуссий, они постепенно теряли всякое научное значение. Так, в 1960 г. в ходе непродолжительной, но довольно оживленной дискуссии об объективности вещей и явлений ее участники с самым серьезным видом обсуждали вопрос, можно ли считать стол, представляющий собой творение человеческих рук, объективно существующим предметом.

В 1960—1961 гг. в процессе развернувшейся на страницах китайской печати дискуссии об основном вопросе философии некоторые китайские философы выдвинули тезис о существовании двух основных вопросов философии. Определение Энгельсом основного вопроса философии, данное в его работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», заявляли сторонники этой точки зрения, позволяет «лишь разграничивать область материализма и идеализма, теорий о возможности познания и агностицизма», однако оно не включает в себя проблему противоположности диалектики и метафизики, которая выдвигается на первый план в конце XIX — начале XX в. [617, 1961, № 1, с. 47—48]. Подобные философские «открытия» можно объяснить лишь влиянием маоизма. Недаром указанная концепция обосновывалась ссылкой на то место в статье Мао Цзедуна «Относительно противоречия», в котором говорилось о коренной противоположности диалектики и метафизики (одновременно фальсифицировался ряд положений из «Философских тетрадей» В. И. Ленина).

Невозможность для участников дискуссий свободно излагать свое мнение приводила к тому, что их статьи постепенно становились перепевом мыслей, выдвинутых Мао Цзедунем, разрыванием положений из его статей. Круг участников дискуссий сужался, многие философы продолжали принимать в них участие только потому, что боялись оказаться заподозренными в несогласии с линией маоистского руководства.

Проведение дискуссий, как правило, мотивировалось необходимостью осуществления курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые», интерпретация которого на протяжении рассматриваемого периода претерпела известные изменения. В 1961 г., когда обнаружилось явное падение интереса ученых к дискуссиям, в партийной печати появились статьи, в которых подчеркивалось значение указанного курса как средства активизации научных исследований, причем мно-

гие содержащиеся в них положения по своему концептуальному смыслу расходились с марксистским пониманием характера идеологической борьбы рабочего класса.

Например, в конце 1961 г. в «Хунци» появилась статья Шэнь Цзи «О процессе познания истины», в которой утверждалось, что цель осуществления курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» состоит якобы в укреплении «руководящих позиций марксизма-ленинизма в сфере идеологии». Осуждая «современных ревизионистов», под которыми подразумевались деятели коммунистических и рабочих партий других стран, и прежде всего СССР, за то, что они якобы проповедуют мирное сосуществование пролетарской и буржуазной идеологии, автор статьи одновременно, по существу, выступал за предоставление носителям буржуазного мировоззрения возможности для свободного изложения своих взглядов. Он, в частности, писал: «Соперничество между различными точками зрения в нашей стране является одним из выражений противоречий внутри народа в сфере сознания. Следует провести грань между истинным и ложным. Вопрос о том, какое из мнений — истинно, какое — ложно, или же как соотношение между истиной или заблуждением в том или ином мнении, можно решить лишь путем дискуссий в научных сферах и ни в коем случае не путем какого-либо нажима со стороны. Конечно, такое соперничество между истинным и ложным в большей или меньшей степени отражает противоположность мировоззрений и позиций различных классов. Однако все это также относится к сфере противоречий внутри народа (курсив наш. — В. Б.). И эти противоречия также следует разрешать путем дискуссий, обсуждения, убеждения и взаимной критики. Научные дебаты должны помогать людям твердо становиться на пролетарские позиции, подходить к вопросам с точки зрения диалектического материализма» [570, с. 17].

Давая общую оценку философским дискуссиям, следует отметить, что для большинства из них была характерна борьба между учеными-марксистами и маоистами. Одновременно во многих статьях можно было встретить как марксистские, так и маоистские положения.

По своему теоретическому содержанию и политической значимости наибольший интерес представляли дискуссии по проблемам исторического материализма, о тождестве мышления и бытия, по истории философии и этики.

Дискуссии по историческому материализму. В 1958—1960 гг. было проведено шесть дискуссий по проблемам исторического материализма: об остатках буржуазного права в распределении, о сельском хозяйстве как основе развития национальной экономики, о производительных силах, о труде умственном и физическом, о «переходном характере»

социалистического общества, о соотношении субъективной активности и объективных законов.

Все они имели политическую подоплеку, поскольку в их ходе обсуждались теоретические вопросы, вызванные к жизни практикой осуществления установок группы Мао Цзэдуна в годы «большого скачка» и массовой «коммунизации» в деревне.

Так, дискуссия о сельском хозяйстве как основе развития национальной экономики, по существу, свелась к поискам аргументов для доказательства «марксистского» характера тезиса Мао Цзэдуна «сельское хозяйство — основа народного хозяйства, а промышленность — его ведущая сила», выдвигание которого объяснялось чисто прагматическими соображениями — необходимостью с помощью чрезвычайных мер восстановить сельскохозяйственное производство, подорванное в период «коммунизации».

Однако это не помешало маоистам-обществоведам доказывать, что указанный тезис является *законом общественного развития*. Мнения разошлись лишь по вопросу о том, носит ли этот закон общесоциологический характер или же является специфическим, другими словами, действует ли он во всех формациях или свойствен только социалистическому обществу.

Одни участники обсуждения утверждали, будто сельское хозяйство является основой экономики во всех социально-экономических формациях, причем их аргументация в основном сводилась к плоским рассуждениям об особом значении для любого общества данной отрасли народного хозяйства, как обеспечивающей людей пищей и одеждой. Придерживавшиеся иной точки зрения приводили не менее «убедительные» аргументы. В рабовладельческом и феодальном обществе, писали они, вопрос об основе экономики вообще не мог возникать, поскольку в тех условиях еще не существовало самостоятельных отраслей народного хозяйства. В рамках же капитализма, по их словам, сельское хозяйство не может быть основой экономики, поскольку его развитие отстает от развития промышленности.

На деле же концепция «сельское хозяйство — основа экономики» по своему содержательному смыслу представляла собой ревизию марксистских положений о создании материально-технической базы социализма, поскольку она оставляла в стороне вопросы развития промышленности. Конечно, налаживание кооперирования и разделения труда в рамках социалистического содружества позволяет отдельным странам делать упор на развитие сельского хозяйства и в тот период, когда в них еще не завершено создание собственной индустриальной базы. Однако участники дискуссии обходили молчанием все эти моменты.

Следует подчеркнуть, что маоистская точка зрения встре-

тила возражения со стороны ученых-марксистов, понимавших, что тяжелая промышленность является основой подъема всей экономики страны, в том числе и сельского хозяйства, и отставивших положение о необходимости ее преимущественного развития. Они подчеркивали, что при распределении капиталовложений в народное хозяйство приоритет должен по-прежнему отдаваться промышленности.

Схоластической и надуманной была дискуссия о труде умственном и физическом. Для ученого-марксиста очевидно, что с построением коммунистического общества физический труд не отомрет, хотя и изменятся его характер и условия. Однако некоторые участники дискуссии настойчиво доказывали, что ликвидация существенных различий между умственным и физическим трудом будет означать исчезновение физического и сложного труда, как такового.

Признавая, что в условиях коммунистического общества сохранится разделение труда, они интерпретировали его как различие трудовых операций по использованию электрификации, механизации и более современных технических условий. Проповедуя ненаучные представления о характере труда при коммунизме, они утверждали, что в этом обществе физический труд будет полностью заменен машинным (см., например [624, 4.XII.1958]).

Не менее упрощенно трактовали данный вопрос и их оппоненты. Осуществление производства материальных благ, писали они, обязательно требует затрат физического труда, и поэтому тот, кто отрицает сохранение в коммунистическом обществе физического труда, неизбежно приходит к абсурдному выводу, будто в нем не будет производства материальных благ. Сохранится при коммунизме, согласно их утверждениям, и сложный труд хотя бы в виде периодически неизбежного ремонта машин и оборудования (см. например [624, 11.XII.1958]).

Весьма показателен с точки зрения оценки уровня дискуссии и тот набор аргументов, к которому прибегали спорящие стороны. Одни, например, утверждали, что тезис о сохранении физического и сложного труда представляет собой отрицание положения о ликвидации в коммунистическом обществе различий между умственным и физическим трудом. Такой подход, подчеркивали они, не способствует решению задач активного создания условий *для ускоренного перехода к коммунизму*. Другие же, в свою очередь, обвиняли своих оппонентов в открытом пренебрежении по отношению к физическому труду (см., например [624, 13.XII.1958]).

Очевидно, что никакого смысла в проведении в Китае в конце 50-х годов подобной дискуссии не было. Один из основных аспектов рассматривавшейся проблемы заключается в превращении сельскохозяйственного труда в разновидность ин-

дустриального, однако в тот период говорить об этом в Китае было очень и очень рано. Не удивительно, что споры, развернувшиеся среди китайских философов, были лишены теоретической глубины и велись на весьма низком уровне. Данная дискуссия имела и политическую подоплеку. В ряде статей отчетливо прозвучали апология физического труда, противопоставление его труду умственному, что было так характерно для маоизма в целом.

Дискуссия о «переходном характере» социалистического общества представляла собой острую полемику между учеными-марксистами и маоистами по вопросу о сущности коммунистической общественно-экономической формации и о закономерностях ее возникновения.

Ученые-марксисты¹³ подчеркивали, что переход от первой фазы коммунизма ко второй представляет собой «постепенное отмирание старых и накопление новых качеств», поскольку на этом пути не приходится преодолевать сопротивления враждебных социальных сил. Одновременно они совершенно справедливо указывали на необходимость проводить различие между двумя фазами коммунистической формации, отмечая, что социализму присущи свои, особые экономические законы — основной экономический закон социализма, закон распределения по труду и т. д.

Ученые же, придерживавшиеся промаоистской ориентации, пытались доказать, будто данная концепция ведет к отрицанию необходимости качественных изменений при социализме, к непризнанию неизбежности появления в этот период «элементов» коммунизма (см. [614, 1959, № 4, с. 49]).

Некоторые из них вообще фактически отрицали наличие принципиальных различий между двумя фазами коммунистической формации, утверждая, что, поскольку система собственности в социалистическом обществе носит коммунистический характер (средства производства не находятся в частной собственности), такой же характер будто бы присущ и другим сторонам производственных отношений. При социализме, по их словам, существуют только элементы коммунизма, которые «занимают главное место и играют ведущую роль», и пережитки старого общества, поэтому этот строй не имеет особых, присущих ему законов (см. [617, 1958, № 11, с. 62]).

Очевидно, что подобная точка зрения могла появиться только в условиях «большого скачка» и массовой «коммунизации».

Наибольшую политическую значимость имела дискуссия о субъективной активности и объективных законах. Осенью и зимой 1958 г. в китайской печати появился ряд статей, в которых подвергалось ревизии марксистское учение о соотношении исторической необходимости и сознательной деятельности людей. Опьяненные «успехами» «большого скачка», их авторы — философы-маоисты выдвигали тезис об *определяющей роли субъек-*

тивного фактора, надстройки в общественном развитии при социализме.

Весьма показательна в этом отношении статья Дэ Линя, весь дух которой, несмотря на то что в ней содержались ссылки на материалистическое понимание истории, состоял в отрицании этого принципиального положения марксистской философии. Ее автор сводил вопрос создания социалистического базиса только к деятельности коммунистической партии и пролетарского государства. Утверждая, будто партия, вооруженная марксистской идеологией и использующая мощь государства диктатуры пролетариата, «на пустом месте» (курсив наш. — В. Б.) создает экономический базис социализма» [614, 1959, № 1, с. 39], Дэ Линь явно упускал из виду, что уже при капитализме складываются все необходимые материальные условия для его появления.

Известное марксистское положение о том, что «люди могут только обнаруживать и познавать законы, опираться на них и использовать их», в его статье объявлялось односторонним, «связывающим людям руки», предоставляя им только одну возможность — повиноваться «священным» законам. Под последними подразумевались экономические законы социализма — «какие-то там законы стоимости, оплаты по труду, материальной заинтересованности работника в результатах своего труда и т. п.». «Роль субъективной активности людей проявляется только в том, что она может „использовать“ их, но ни в коем случае не „уничтожить“» — в таких выражениях Дэ Линь высказывал свое «неудовольствие» по поводу требования ученых-марксистов осуществлять строительство социализма в Китае в соответствии с объективными законами общественного развития [614, 1959, № 1, с. 39].

Исвращая концептуальный смысл высказывания Маркса из «Критики Готской программы», направленного против ласкальянского понимания законов, Дэ Линь утверждал, что можно полностью «уничтожать» законы, предварительно ликвидировав предпосылки, обуславливающие их существование¹⁴.

Несомненно, что таковые имеются у каждого экономического закона социализма. Если говорить, например, о принципе материальной заинтересованности (на который особенно ополчался Дэ Линь), то его возникновение и действие обусловлены прежде всего уровнем развития производительных сил. Дэ Линь же относил причины существования данного экономического закона социализма к сфере сознания — он их видел в недостаточно высоком уровне сознательности трудящихся масс, а также в индивидуалистической психологии (см. [614, 1959, № 1, с. 40]). Поэтому достаточно, по его мнению, развернуть широкое движение по коммунистическому воспитанию трудящихся масс и привить им коммунистическую сознательность, как этот «священный» закон утратит предпосылки для своего сущест-

ования. Подтверждение своему тезису Дэ Линь искал и «находил» в опыте революционного движения и социалистического строительства в Китае: «В прошлом в течение двадцати двух лет революционной войны широкие массы революционных кадров уничтожали этот закон. В настоящее время широкие массы рабочих и крестьян как раз осуществляют уничтожение этого закона» [614, 1959, № 1, с. 40]. С помощью надстройки, делал он вывод, не только возможно, но и необходимо создать все условия для «уничтожения законов», препятствующих ускоренному переходу Китая к коммунизму. Если не делать этого, «приход коммунизма отодвинется, возможно, на десять с лишним лет или на несколько десятилетий» [614, 1959, № 1, с. 40].

Иными словами, строительство социализма и коммунизма Дэ Линь связывал только с идеологическими факторами, преобразованиями в области надстройки. Подобный подход представляет собой, в сущности, выражение идеалистического понимания соотношения объективных законов общественного развития и сознательной деятельности людей.

Конечно, точка зрения Дэ Линя не была только его личным мнением. Она отражала унастроения тех ученых и той части работников партийного и государственного аппарата, которая придерживалась маоистских мировоззренческих позиций (см., например, [614, 1959, № 3, с. 44—46]).

Свидетельством этого явилась дискуссия о субъективной активности и объективных законах, развернувшаяся в 1959 г. Начало ей положила публикация в январе 1959 г. журналом «Синь цзяньшэ» ряда выдержек из статей Дэ Линя, которые давали достаточно полное представление о его теоретической позиции. Этой публикации было предпослано примечание, в котором указывалось, что ряд положений, выдвинутых Дэ Линем, требует обсуждения. Можно предположить, что подобный шаг был предпринят по инициативе ученых-марксистов, которые хотели тем самым подчеркнуть антимарксистский характер маоистской трактовки вопросов строительства коммунизма и роли субъективного фактора в общественном развитии. Повидимому, не возражали против обсуждения статьи Дэ Линя и маоисты, руководствовавшиеся, понятно, иными соображениями — для них было важно показать, что точка зрения Дэ Линя является «заблуждением» некоторых «горячих голов», к которому установки Мао Цзэдуна не имеют никакого отношения.

Подобная позиция объяснялась некоторым изменением ситуации: на закончившемся незадолго до этого 6-м пленуме ЦК КПК под влиянием марксистско-ленинских, интернационалистических сил в партии не только были внесены определенные коррективы в политику «большого скачка», но и было подчеркнуто, что переход к коммунизму представляет со-

бой длительный и сложный процесс, исключающий возможность перескакивать через этап социализма.

После публикации выдержек из статьи Дэ Линя в «Синь цзяньшэ» в различных журналах появилось несколько статей, посвященных вопросу о субъективной активности и объективных законах (см., например, [614, 1959, № 2]). Их авторы, как правило, критиковали «в духе решений 6-го пленума ЦК КПК» подход Дэ Линя к проблеме строительства коммунистического общества, выдвинутый им тезис о возможности «уничтожения» законов, обвиняя его в субъективном идеализме. Вскоре появилась и статья самого Дэ Линя, в которой он подверг публичной критике свои «заблуждения» (см. [614, 1959, № 4, с. 61—65]).

Однако это не означало, что среди китайских ученых восторжествовала марксистская точка зрения относительно соотношения исторической необходимости и сознательной деятельности людей. Многие из них продолжали рассматривать субъективную активность в отрыве от объективных законов общественного развития. Так, на состоявшейся в первой половине мая 1959 г. в Высшей партийной школе при ЦК КПК специальной дискуссии, посвященной данной проблеме, большинство ее участников, в том числе Ай Сыци, определяло субъективную активность как любые сознательные и целенаправленные действия; субъективная активность, подчеркивали они, может быть правильной или ошибочной, ускорять развитие или, напротив, замедлять его, другими словами, она не обязательно связана со знанием объективных законов. Подобная интерпретация давала возможность оправдывать любые субъективистские и волюнтаристские действия высших партийных и государственных руководителей (см. [614, 1959, № 6, с. 62—63]).

Такой подход, естественно, не разделялся философами-марксистами; некоторые из них в ходе указанной дискуссии рассматривали субъективную активность как деятельность людей, опирающуюся на знание и использование общественных законов.

Дискуссия о тождестве мышления и бытия (см. [421]). Впервые данная проблема была поставлена в статье Го Юэчжэна, опубликованной в первом номере «Чжэсюэ яньцзю» за 1958 г. «Некоторые философы, — писал он, — совсем не употребляют это философское выражение („тождество мышления и бытия“. — В. Б.), а другие вообще сомневаются в том, что указанное положение является главным во второй стороне основного вопроса философии. Я же считаю, что оно является ее наиболее обобщающим выражением, и поэтому необходимо употреблять это философское выражение и исследовать его содержание и значение» [619, 1958, № 1, с. 1]. Го Юэчжэн цитировал далее известное положение Энгельса из работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой филосо-

фин» о том, как «относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру» [17, с. 283], указывая, что Энгельс считал термин «тождество» вполне пригодным для использования в данном случае.

Переходя к изложению своей точки зрения, Го Юэчжэн писал: «Между мышлением и бытием существует тождество... С точки зрения диалектического материализма... оно прежде всего означает, что мышление может создать правильное отражение бытия, теория может добиться соответствия действительности, субъективное может достичь единства с объективным» [619, 1958, № 1, с. 3—4]. По его мнению, все это становится возможным потому, что знания людей рождаются из практики и через проверку ею доказывают свое соответствие действительности.

Почти через два года появилась статья Юй Шичэна [622, 11.X.1959], в которой развивалась иная точка зрения. По мнению ее автора, тождество мышления и бытия, о котором говорил Го Юэчжэн, является принципом идеалистической философии, коренным образом противоположного материалистической теории познания — теории отражения. Он обвинял Го Юэчжэна в том, что тот пытался возродить теорию принципиальной координации Авенариуса.

После публикации данной статьи и развернулась полемика. В ее ходе Ван Жошуй, Са Жэньсин (см., например, [408]), Фэй Ци, Чжоу Цзинфан поддерживали Го Юэчжэна, а Ли Вэйи и Тэн Юнти — Юй Шичэна.

В центре обсуждения были два вопроса — возможно ли использование марксистами самого термина «тождество» для обозначения отношений между мышлением и бытием, и если возможно, то как следует понимать этот термин, причем наибольшая полемика развернулась вокруг второго вопроса.

На первый взгляд данная дискуссия носила «чисто» научный характер, у непосвященных людей могло создаться впечатление, что речь идет лишь о словах, о правомерности употребления в конкретном случае определенного философского понятия. Однако в действительности за полемикой, развернувшейся между ее участниками, скрывались вопросы, связанные с выяснением причин переживаемых в тот период Китаем серьезных социально-экономических трудностей, в том числе — с оценкой политики «большого скачка».

Истинную политическую сущность рассматриваемой дискуссии достаточно откровенно раскрывал Са Жэньсин, заявлявший, что тезис о «несоответствии субъективного и объективного порождается идеализмом», «весьма вреден на практике. С такой точки зрения рассматривать большой скачок — все равно что обливать холодной водой массовое движение, превращать временные недостатки в большие проблемы идеалистического мировоззрения, устраивать громкий крик, раз-

дувая „отдельные изъяны“ большого скачка и, наконец, полностью отрицая его» [619, 1960, № 3, с. 12].

Острота полемики, завязавшейся между философами (марксистами и маоистами), определялась различиями их политических и идеологических позиций. Неудивительно поэтому, что в период «культурной революции» данная дискуссия была названа «второй великой битвой на философском фронте».

Возражения Юй Шичэна и других сторонников марксистской точки зрения против использования термина «тождество» в рассматривавшемся случае были обусловлены тем, что философы-маоисты давали ему идеалистическую интерпретацию. У них в качестве главной стороны тождества мышления и бытия выступало мышление. Пафос их рассуждений был направлен против дуалистического противопоставления мышления бытию, которое, по существу, трактовалось ими не как реальный социальный мир, существующий независимо от человеческого сознания, а как бытие в мышлении, т. е. таким, каким оно «видится» человеку. Когда, например, Го Юэчжэн писал, что «мышление может создать правильное отражение бытия», он имел в виду не реальную действительность Китая 1958 г., а то, в сущности, иллюзорное представление о ней, которого требовали маоистские установки. Поэтому в тождестве мышления и бытия философы-маоисты видели не *адекватное отражение* объективной действительности, а «познание» того, что должно быть в ней согласно представлениям мыслящего субъекта. Подобная интерпретация данной проблемы представляет собой не что иное, как утверждение тождества мышления с самим собой¹⁵.

На языке политики такой подход означал, что в случае появления расхождения между теорией и практикой следует корректировать не теорию, а практику, «подгоняя» ее под заранее сконструированные априорные схемы. Именно к этому, на наш взгляд, сводились все приведенные выше положения Го Юэчжэна.

Судя по материалам китайской печати 1964—1965 гг., а затем 1970—1971 гг., активную роль в отстаивании марксистской точки зрения в ходе дискуссии о «тождестве мышления и бытия» играл Ян Сяньчжэнь. Во всяком случае, в ходе критической кампании 1964 г. главные обвинения в «ревизии принципов диалектического материализма» (читай — маоистской философии) были предъявлены именно ему.

Ян Сяньчжэнь последовательно выступал в защиту диалектико-материалистической теории познания, против всевозможных попыток подменить ее идеализмом. Об этом, в частности, ясно говорилось в прочитанных им еще в 1955 г. лекциях на тему «Что такое материализм?», в которых тезис о тождестве мышления и бытия определялся как характерная черта и субъективного и объективного идеализма. Проповедь тождества

мышления и бытия, утверждал Ян Сяньчжэнь, представляет собой «признание того, что отражение мяса в воде и мясо, которое собака держит во рту, — тождественны» (цит. по [463]). «Теория принципиальной координации», говорил он, также исходит из тождества мышления и бытия; согласно ее положениям, сознание и материя, материя и сознание неразрывно связаны, «безусловно являются „субъектом — объектом“ и „объектом — субъектом“» (цит. по [463]). Таким образом, в своих лекциях Ян Сяньчжэнь выступал против тезиса субъективного идеализма о нерасторжимости связи субъекта и объекта.

И именно эти его положения, отражавшие марксистскую точку зрения, были объявлены выражением «метафизического механицизма», ревизией «революционной, действенной теории отражения», согласно которой «при определенных условиях» мышление может быть первичным, а сознание — вторичным (см. [463]). Подобная попытка ревизии диалектического материализма путем подмены материалистической теории отражения субъективным идеализмом прикрывалась ссылками на входившее в маоистскую концепцию противоречий положение о «перемене мест» противоположностями и преследовала цель «теоретически» обосновать возможность преобразования китайского общества в соответствии с умозрительными схемами Мао Цзэдуна.

Рассматривая вопрос о тождестве мышления и бытия, философы-марксисты утверждали, что знание должно иметь объективное содержание, что только «конкретное тождество субъекта и объекта», их взаимодействие в процессе революционной преобразующей деятельности способно устранить возможность появления субъективизма. Ян Сяньчжэнь, в частности, писал: «Совпадение субъективного и объективного является конкретным, а не абстрактным. Это означает, что в познании каждого конкретного вопроса необходимо добиваться правильного отражения объективного в субъективном, взаимного совпадения субъективного и объективного. Тогда и не будет субъективизма» (цит. по [463]).

Однако марксистская точка зрения о необходимости адекватного отражения действительности («совпадения субъективного и объективного») была подвергнута критике на том основании, что она якобы исключает активную роль субъекта в процессе практического и теоретического овладения объектом, причем под активной ролью субъекта понимались «революционные усилия» по осуществлению политических установок Мао Цзэдуна.

В ходе дискуссии о «тождестве мышления и бытия» философы-маоисты прибегали также к спекуляциям вокруг марксистского положения об относительном характере знаний человека в каждый данный момент, стремясь тем самым оправдать субъективистские и волюнтаристские ошибки, допущенные в

период «большого скачка». В силу самой природы познания социальных явлений, утверждали они, субъективное не всегда в состоянии дать полное, адекватное представление об объективном. Са Жэньсинь, например, писал: «В последние годы среди небольшой части людей имеет место распространение такого рода взглядов: все ошибки в практической работе происходят от несоответствия субъективного и объективного, а всякое несоответствие субъективного и объективного создается идеалистическим мировоззрением. Конечно, ошибки в политической линии, в организации и методах работы, принципиальные ошибки в стиле работы связаны с идеализмом, с метафизическим мировоззрением, представляющим собой их идейную основу. Однако некоторые ошибки в практической работе были рождены объективными историческими условиями и самой практикой» [619, 1960, № 3, с. 11—12].

Характеризуя дискуссию о «тождестве мышления и бытия» в целом, следует отметить, что попытки маоистов подменить диалектический материализм антинаучными философскими положениями Мао Цзэдуна встретили серьезное противодействие ученых-марксистов (о содержании данной дискуссии см. также [316; 368; 412]).

В рассматриваемый период состоялось пять дискуссий по истории китайской философии; три из них были посвящены крупным мыслителям древности и средневековья — Лао-цзы [377], Конфуцию [376] и Ван Чуаньшаню [334], а две других — методологическим проблемам истории философии (на китайском историко-философском материале).

Формально начало дискуссии об учении Лао-цзы датируется концом 1955 г., когда в «Чжэское яньцзю» был опубликован ряд статей на эту тему, однако фактически она была открыта годом раньше статьей Жэнь Цзиюя в «Гуанмин жибао» [622], в которой оно рассматривалось как материалистическое. В вышедшей незадолго до этого книге Ян Юнго «История древнекитайской идеологии» [584] высказывалась противоположная точка зрения. Затем в течение трех лет в китайской печати появился ряд статей, посвященных оценке мировоззрения Лао-цзы. Весной 1959 г. данная проблема была предметом специального обсуждения на заседании Всекитайской философской ассоциации в Пекине.

В центре внимания участников дискуссии была проблема сущности учения Лао-цзы; обсуждались и другие вопросы — о классовой позиции мыслителя, об его личности, о времени написания трактата «Дао дэ цзин»¹⁶. Мировоззренческие позиции Лао-цзы одними учеными (в том числе Жэнь Цзиюем, Тан Ицзе¹⁷, Фан Вэньланем¹⁸, Фэн Юланем) оценивались как материалистические, а другими (в частности, Гуань Фэном, Ду Госяном¹⁹, Люй Чжэньюем, Хоу Вайлу) как идеалистические.

Столь различный подход объясняется неодинаковой интерпретацией центральной категории «Дао дэ цзина» — *дао*. Трактовка ее (дававшаяся, например, Жэнь Цзюнем и Фэн Цзинюанем²⁰ как «материи, находящейся в состоянии первозданного хаоса, благодаря которой возникает мир», как естественного «закона, претерпевающего изменения и содержащего в себе изменения» [377, с. 20] вела к признанию материалистической сущности учения Лао-цзы. Утверждения же его об объективном идеализме вытекали из признания дао универсальным идеальным началом («абсолютной, вневременной и внепространственной субстанцией»), абсолютным духом, творящим все сущее во Вселенной (как писали Гуань Фэн и Линь Юйши²¹ [377, с. 178]). Фэн Юлань видел в дао аналог *нуса* Анаксагора, ибо, с одной стороны, оно выступает как «мировая душа», а с другой — как «мельчайшее ци» [377, с. 65].

Наличие подобных «разночтений» при определении сущности учения Лао-цзы объяснялось трудностями филологической трактовки древнекитайского памятника, текст которого допускает возможность различной интерпретации встречающихся в нем терминов.

Двойственный, противоречивый характер социального учения Лао-цзы предопределил наличие широкого спектра мнений о классовой сущности его мировоззрения. Те участники дискуссии (Жэнь Цзюнь, Хоу Вайлу и др.), которые интерпретировали принцип «недеяния» (увэй) как призыв к возврату к идеальным порядкам первобытнообщинного строя, видели в нем выразителя интересов крестьянства. Сторонники точки зрения, что Лао-цзы отражал социальные требования мелких рабовладельцев (ее придерживался Тан Ицзе), исходили из признания его идеалом возвращение к «древней сельскохозяйственной общине, основывающейся на рабовладении глав семей» [377, с. 126]. Наконец, Гуань Фэн, Линь Юйши, Люй Чжэньюй, Фань Вэньлань и ряд других ученых рассматривали выдвигание принципа «недеяния» как стремление сохранить «господство родовой аристократии» [377, с. 257].

Следует отметить, что большинство участников дискуссии достаточно упрощенно представляли себе характер причинно-следственной связи, существующей между социальной позицией и мировоззрением мыслителя. Интерпретация учения Лао-цзы как материалистического обязательно увязывалась с тем, что он отражал интересы «низов общества». Те же, кто придерживался противоположной точки зрения, объявляли его представителем господствующего класса древнекитайского общества.

Такое однозначное определение социальной позиции материализма и идеализма создает возможность для вынесения неверных суждений не только о сравнительной роли главных философских направлений в идеологической жизни конкретно-

го общества, но и вообще о принадлежности того или иного философа к одному из этих направлений.

В действительности далеко не всегда именно материалистическое учение выражает общественные потребности эпохи. Нельзя не согласиться с П. В. Копниным, который пишет: «Идеалистическая система может быть шагом вперед в развитии философского знания по сравнению с существующим материализмом и играть реакционную роль в идейной жизни общества, и, наоборот, не иметь никакого значения в поступательном движении философской мысли и оказывать прогрессивное воздействие на общественную жизнь страны» [161, с. 261]. По существу, то же самое можно сказать и о месте материализма в идейной борьбе, происходящей в жизни той или иной страны, народа. Что же касается Лао-цзы, то, не вдаваясь в рассмотрение вопроса о том, был ли он материалистом, нельзя не признать, что его учение было шагом вперед на историческом пути развития философского знания в Китае. Но его социальная утопия содержала определенные реакционные моменты.

Дискуссия о мировоззрении Лао-цзы, на наш взгляд, носила в целом научный характер; встречавшиеся в статьях элементы упрощенчества и вульгарного социологизирования не являлись результатом влияния маоистской интерпретации философских проблем, а отражали скорее уровень китайской историко-философской науки.

Зимой 1960/1961 г. в китайской научной печати было опубликовано несколько дискуссионных статей об «общности материализма и идеализма». В апреле 1961 г. данная проблема была предметом обсуждения на специальном собеседовании. Значение этой дискуссии «Гуанмин жибао» видела в том, что «на ней были затронуты вопросы, как применять закон единства противоположностей и диалектические идеи председателя Мао к решению ряда важных вопросов истории философии — об отношениях между двумя лагерями в философии, о классовости философии, о закономерностях ее развития, о том, как марксисты должны относиться ко всем немарксистским философиям, и т. д.» [622, 14.IV.1961].

На самом же деле дискуссия об «общности материализма и идеализма» явилась ярким свидетельством отрицательного воздействия на китайскую историко-философскую науку маоистской диалектики. «Общность» материализма и идеализма интерпретировалась всеми ее участниками в антинаучном духе — в плане «выявления» якобы существующих между двумя главными философскими направлениями отношений «взаимозависимости» и «взаимопревращения». Обосновывая свою точку зрения, они, как правило, ссылались на два положения Мао Цзэдуна из статьи «Относительно противоречия»: «В определенных условиях они (противоположности. — В. Б.), с одной

стороны, противостоят друг другу, а с другой — взаимно связаны, взаимно пронизываются, взаимно проникаются, взаимно зависят» [201, т. 2, с. 452]; «Дело не ограничивается тем, что обе стороны противоречия взаимно обусловлены: еще важнее то обстоятельство, что противоположности превращаются одна в другую. Это значит, что каждая из присущих явлению противоположных сторон в определенных условиях превращается в свою противоположность, переходит в то положение, которое занимает противостоящая ей сторона» [201, т. 2, с. 453].

К объяснению историко-философского процесса в Китае (и на Западе) в свете этих двух маоцзедуновских положений и свелось все содержание дискуссии.

В статье Чжу Яньчжэ взаимозависимость материализма и идеализма интерпретировалась как «зависимость противоположностей». Общность двух главных философских направлений, писал он, означает борьбу, которая является основой взаимной зависимости. Данный тезис Чжу Яньчжэ «подкреплял» следующими рассуждениями. Западный буржуазный материализм XVI—XVII вв. развился и окреп в борьбе со схоластикой; субъективный же идеализм Беркли был тесно связан с борьбой против буржуазного материализма XVI—XVII вв.; следовательно, в отрыве от схоластики невозможно понять «дух и существо» упомянутой материалистической философии, а в отрыве от нее, в свою очередь, невозможно понять «существо и роль» философии Беркли. «Именно так в конкретных исторических условиях взаимозависимы материализм и идеализм», — заключал Чжу Яньчжэ [622, 3.II.1961]. Он был, безусловно, прав, говоря о характере отношений, существовавших между схоластикой и западноевропейским материализмом XVI—XVII вв., а также между последним и субъективным идеализмом Беркли. Однако совершенно неправомерно употреблять для обозначения этих отношений понятие «взаимозависимость», согласно содержательному смыслу которого между двумя направлениями существует причинно-следственная связь. Таким образом, у Чжу Яньчжэ получалось, что материализм является причиной возникновения идеализма, а идеализм — причиной возникновения материализма.

Кроме того, «увлекшись» поисками доказательств универсальной значимости положений маоистской диалектики, он, как, впрочем, и другие участники дискуссии, не замечал другого, еще более важного обстоятельства — зависимости развития философского знания, различных форм материализма и идеализма от социально-экономических условий, существующих в той или иной стране, от прогресса естествознания.

«Взаимное превращение» материализма и идеализма все участники дискуссии интерпретировали как «перемену» занимаемых этими направлениями положений: занимающее господствующее положение теряет его и попадает в подчиненное

положение (как крестьяне и помещики, пролетариат и буржуазия у Мао Цзэдуна).

Хотя ученые, участвовавшие в дискуссии, возражали против понимания «взаимного превращения» как «простой преемственности», как «мирного превращения», тем не менее многие из них, по существу, допускали возможность превращения каждого из двух философских направлений в свою противоположность в процессе их саморазвития. Согласно Фэн Юланю, например, развитие китайской философии от Ван Янмина до Ли Чжи было процессом превращения реакционной философии в философию прогрессивную, идеализма в материализм. «Активное (т. е. материализм. — В. Б.) — само по себе содержит пассивные факторы, которые развиваются в направлении, противоположном направлению его развития, и в конце концов превращают его в свою противоположность. Пассивное (т. е. идеализм. — В. Б.) также, возможно, содержит некоторые активные факторы, которые развиваются в направлении, противоположном направлению его развития, и в конце концов превращают его в свою противоположность. Таким образом плохое превращается в хорошее» [483, с. 68].

Данный антинаучный тезис, извращающий характер борьбы между главными философскими направлениями, отстанвал и Хэ Линь, который утверждал: «Ввиду того, что в процессе борьбы между материализмом и идеализмом материализм, представляющий требования прогрессивных классов, побеждает идеализм, ускоряет его превращение, принуждает его превращаться в свою противоположность — материализм, достигается единство противоположностей. Следует правильно понимать, что это единство означает единство с материализмом, но не единство с идеализмом» [513, с. 67]²².

Последняя фраза приведенного отрывка означает, по-видимому, признание возможности конвергенции противоположных воззрений, ибо полное исключение из «единства противоположностей» идеализма означало бы уничтожение содержательного смысла самого понятия. Речь шла, видимо, о единстве материализма и «хорошего» идеализма, но от этого суть дела не меняется.

Нельзя сказать, что подобная точка зрения разделялась всеми участниками дискуссии. Она была, в частности, подвергнута критике в статьях Тан Ицзе и Чжу Яньчжэ, по мнению которых о превращении материализма в идеализм можно говорить только в определенном смысле — когда некоторые философы-идеалисты, используя непоследовательность материалистического учения, содержащиеся в нем элементы идеализма, развивают их и создают на этой основе идеалистические системы.

Следует подчеркнуть, что рассмотрение отношений между материализмом и идеализмом под углом зрения их «взаимного превращения» и тем более интерпретирование его как измене-

ния тем или другим главным философским направлением своих основоположений представляет собой искажение реальной картины историко-философского процесса. Разумеется, нельзя отрицать наличие преемственной связи между материализмом и идеализмом. Однако использование положений, выдвигаемых противной стороной, путем их критической переработки отнюдь не означает исчезновения дивергенции главных философских направлений. Напротив, оно ведет к углублению противоположности между ними. Отстаиваемый же участниками дискуссии тезис о якобы фатальной неизбежности «взаимопревращения» материализма и идеализма, по существу, исключал возможность проведения четкой «разграничительной линии» между ними, т. е. содержал в себе отрицание борьбы партий в философии.

После 1961 г. вопрос об «общности материализма и идеализма» больше не обсуждался китайскими философами; однако это, конечно, не означало, что их позиции по данному вопросу претерпели сколько-нибудь существенные изменения. В конце июня 1964 г. в двух номерах «Жэньминь жибао» была опубликована пространная статья Жэнь Цзюя [375], в которой он, отталкиваясь от высказывания Мао (но не приводя его) о «превращении материализма в идеализм и наоборот», вновь развивал идеи о «взаимопревращении» материализма и идеализма, экстраполировав уже приводившееся положение Мао Цзэдуна о возможности взаимопревращения противоположных сторон противоречия на историко-философский процесс. «Любое конкретное философское течение, — утверждал Жэнь Цзюй, — может через борьбу при определенных условиях превратиться в свою противоположность. Некоторые отрицают это обстоятельство, считая, что между материализмом и идеализмом существуют отношения лишь борьбы, а не превращения. Однако данный подход, как будто бы отстаивающий линию материализма, практически означает сползание к метафизике, отказ от диалектического материализма, следовательно, с подобных позиций невозможно правильно защищать принцип партийности в истории философии» [375].

Стремясь обосновать универсальную значимость закона «взаимопревращения» материализма и идеализма, Жэнь Цзюй обращался к истории не только китайской, но и западноевропейской философии. По его мнению, классическим примером, подтверждающим возможность превращения идеализма в материализм, является учение Гегеля. Он, в частности, писал: «Если бы диалектика Гегеля была последовательной до конца, она, несомненно, нанесла бы удар по его идеалистической системе абсолютного духа. Абсолютный дух Гегеля в конечном счете убил его живую диалектику. Это было коренным противоречием. Если бы было допущено его развитие, оно неизбежно бы получило разрешение. Но сам Гегель был не в состоянии разрешить его.

Правильное развитие диалектики, несомненно, заставило бы его отказаться от идеалистической системы. Поэтому Ленин говорил, что философия Гегеля есть „канун“ превращения объективного идеализма в материализм... Но это означает, что идеализм такого рода, как у Гегеля, *вполне может превратиться в материализм*: в противном случае у Ленина отсутствовало бы слово „канун“ (курсив везде наш. — В. Б.)» [375].

Методологический порок рассуждений Жэнь Цзюя состоит в том, что он употребляемое Лениным понятие «превращение» трактует в буквальном смысле. Называя учение Гегеля в некотором смысле «кануном» превращения объективного идеализма в материализм, Ленин имел в виду наличие в данном учении «рационального зерна» в виде элементов диалектики, что и позволило ему стать одним из идейных источников формирования марксистской философии. Но это не значит, что объективный идеализм Гегеля превратился в диалектический материализм Маркса и Энгельса: «наследую» диалектические идеи, развивавшиеся Гегелем, они одновременно самым решительным образом отвергали его идеализм. Несостоятельными выглядят и рассуждения Жэнь Цзюя о том, что в случае «правильного развития диалектики» Гегель был бы вынужден отказаться от своей идеалистической системы.

Правда, возможность «превращения идеализма в материализм» Жэнь Цзюй ставил в зависимость от «критического преобразования идеалистической системы передовыми классами и отказа от нее». Однако в данном случае скорее можно говорить не о соблюдении марксистских принципов подхода к историко-философскому процессу, а о попытке замаскировать ревизию марксистской методологии анализа общественно-исторических явлений.

В середине 50-х годов в КНР началось широкое обсуждение учения Конфуция. В течение нескольких лет в центре внимания участников дискуссии были вопросы о сущности его философии, характере мировоззрения и классовой позиции. Обсуждение, первоначально носившее научный характер, с весны 1962 г. постепенно приобрело определенный политический оттенок. Конфуций вновь, как и в гоминьдановском Китае, стал подниматься на щит, конфуцианство начали объявлять надклассовым, вневременным учением, вечной, непреходящей истиной, пошла речь о необходимости широкого «восприятия конфуцианства». Целый ряд ученых пытался даже протащить идею об идейной близости некоторых положений этого учения с марксистской теорией.

Гао Цзаньфэй, например, заявлял, что, располагая идеями Конфуция, китайский народ сможет «в новых исторических условиях сравнительно успешнее воспринять марксизм-ленинизм». Необходимо лишь, «применив к этому богатому историческому наследию методы марксизма-ленинизма, упорядочить его, на-

полнить новым содержанием и, обогатив таким образом, поставить на службу социалистическому строительству» [336, с. 1—2]. Одновременно он предпринял попытку дискредитировать критику конфуцианства марксистами и прогрессивной общественностью в 20-е годы. Не следует, подчеркивал Гао Цзаньфэй, подобно некоторым представителям левого крыла буржуазии в период движения «4 мая», полностью отрицать конфуцианство. Аналогичную точку зрения он развивал и на обсуждении, состоявшемся летом 1962 г. на родине Конфуция, где утверждал, что «усвоение и развитие» идей Конфуция «окажет благоприятное воздействие на повышение социалистической сознательности и уровня марксизма-ленинизма» (см. [525, с. 73—74]).

Свой реакционный (иначе не назовешь!) призыв к «усвоению» учения Конфуция Гао Цзаньфэй пытался обосновать ссылками на якобы присущие ему идеи гуманизма. Выступая на симпозиуме о Конфуции²³, организованном в ноябре 1962 г. историческим обществом и Институтом истории пров. Шаньдун, он заявлял о необходимости «всестороннего» подхода к конфуцианскому понятию «человеколюбие» (*жэнь*), «постоянно излучавшему блестящий свет не только в течение двух тысяч с лишним лет до движения 4-го мая, но и после него» [619, 1963, № 1, с. 54]. По его мнению, понятие *жэнь* у Конфуция имело три значения: общее, специфическое и сущностное. Содержанием первого, согласно Гао Цзаньфэю, была «любовь к человеку»²⁴; второго — «дух самоотверженности, бескорыстия и активного воодушевления», выступающий в качестве высшего морального критерия; наконец, в третьем значении *жэнь* составляет важную часть мировоззрения Конфуция, являясь исходным пунктом и конечной целью его учения. Все эти три значения, утверждал Гао Цзаньфэй, в совокупности представляют собой суть концепции «человеколюбия», «экстракт», «позитивный момент» конфуцианской идеологии. Для того, чтобы воспринять идеи Конфуция, продолжал он, необходимо отделить концептуальный смысл понятия «человеколюбие» от формы его выражения, которая была неразрывно связана с феодальными ценностями, прежде всего с понятиями «ритуал» и «долг», в то время как его концептуальный смысл составляет одну из самых великих идей в истории Китая (см. [619, 1963, № 1, с. 54]).

По существу, выступление Гао Цзаньфэя представляло собой проповедь абстрактного гуманизма. В данной им трактовке понятие «человеколюбие» выступало в препарированном виде, из него выхолащивалось его реальное классовое содержание. У Конфуция оно имело четкую социальную направленность — призыв к проявлению «гуманности» в отношениях между представителями господствующих кругов древнего Китая; на «низы общества» возможность «быть гуманными», в сущности, не распространялась.

Даже если допустить, что в учении Конфуция действительно содержались гуманистические идеи, то данная оценка не может быть распространена на канонизированное конфуцианство, которое в течение столетий верой и правдой служило правящим классам Китая, освящая своим авторитетом режим феодальной деспотии. То же самое следует сказать и о концептуальном смысле идеи *жэнь*. Приобретая у отдельных мыслителей демократическое, гуманистическое содержание, в основном она выступала как понятие феодальной этики.

Сходную с Гао Цзаньфэем точку зрения отстаивал на симпозиуме в Шаньдуне Чжу Жуйкай. По его мнению, идеи Конфуция и Мэн-цзы уже превращены «в одну из важных составных частей воспитания пролетариата и партийности коммуниста»: эту задачу якобы выполнил Лю Шаоци в работе «О самовоспитании коммуниста» (см. [619, 1963, № 1, с. 55]).

Позицию Гао Цзаньфэя и Чжу Жуйкай нельзя расценить иначе, как попытку «реабилитировать» конфуцианство, осуществить его «синтез» с марксизмом.

Естественно, возникают вопросы: чем объяснить как само появление среди китайских ученых подобной точки зрения на тринадцатом году существования КНР, так и предоставление тем, кто ее отстаивал, страниц печатных изданий и трибун научных форумов?

Заявляя о необходимости «усвоения» идей Конфуция, буржуазные ученые — а именно они выступали с подобным призывом, — по-видимому, рассчитывали на благоприятную реакцию высшего партийного и государственного руководства, принимая во внимание как идейное родство маоизма с конфуцианством, так и появление элементов гегемонизма и шовинизма во внутренней и внешней политике КПК начиная с конца 50-х годов²⁵. Что же касается организаторов дискуссии, то они, судя по всему, специально стимулировали выступления буржуазных ученых, учитывая их националистическую целенаправленность.

Антинаучный характер носили попытки обосновать «величие» Конфуция путем модернизации его учения. Некоторые участники симпозиума в Шаньдуне доказывали, что уже Конфуций якобы поставил и решил те проблемы, которые затем были разработаны марксизмом. Он, по словам Сунь Цзомина, понимал, что практика является источником знания, и требовал соединения теории с практикой (см. [525, с. 61]). Содержательный смысл таких высказываний Конфуция, как «учиться и время от времени повторять изученное» [125, т. 1, с. 140] и «повторяя новое, узнаешь старое» [125, т. 1, с. 144], в трактовке Чэнь Кэмина, состоит в утверждении, что «знания можно приобрести в результате многократной практики» (цит. по [525, с. 61]). В высказывании Конфуция: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок лет

я освободился от сомнений. В пятьдесят лет я обрел волю Неба. В шестьдесят лет я научился отличать правду от неправды. В семьдесят лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушать ритуала» [125, т. 1, с. 143] — Го Шэнью увидел призыв идти от чувственного к рациональному, от конкретного к абстрактному, от неполного к полному, от познания противоположностей вещей и явлений к познанию их единства, от несовершенных знаний к совершенным, непрерывно разрешать противоречия субъекта и объекта. В результате осознания всего этого, заключал Го Шэнью, Конфуций подошел к осознанию диалектики свободы и необходимости (!?) ²⁶ (см. [525, с. 61—62]).

Большинство участников симпозиума выступило как против апологии учения Конфуция, так и против его модернизации. Весьма характерно, что наибольшей критике подверглись модернизаторские тенденции, поскольку весьма часто они проявлялись в «подтягивании» постулатов Конфуция (как и других древнекитайских мыслителей) к положениям Мао Цзэдуна. Например, тот же Сунь Цзюмин утверждал, что высказывания Конфуция: «Став чиновником, необходимо из всех сил учиться; научившись [чему-либо], необходимо из всех сил стремиться к тому, чтобы стать чиновником» [551а, цз. 1, «Луньюй», с. 405] идентично формуле Мао Цзэдуна: «практика — познание, вновь практика — вновь познание» [202, т. 1, с. 528] (см. [525, с. 61]) ²⁷.

Такой подход не мог не вызвать отрицательной реакции со стороны ученых-маоистов, поскольку ставил под сомнение «творческий» характер маоизма.

Ученые-марксисты, подвергая критике апологию и модернизацию учения Конфуция, естественно, руководствовались иными соображениями. Они считали, что подобные тенденции свидетельствуют о нарушении принципа историзма в научном исследовании, об извращении марксистского понимания проблемы преемственности, духовного наследия прошлого. Так, Ли Цинцзянь и Чжао Имин категорически отрицали связь между марксизмом и конфуцианством. Ссылку Чжу Жуйкая на работу «О самовоспитании коммуниста» они называли совершенно несостоятельной, поскольку в действительности в ней Лю Шаоци «ясно указал на коренную противоположность самовоспитания коммуниста и самовоспитания человека древности» [619, 1963, № 1, с. 55] ²⁸.

Примечательно, что участники дискуссии, придерживавшиеся промаоистской ориентации, сосредоточив свое внимание на критике (носитель, нужно сказать, достаточно сдержанный характер) апологетических утверждений буржуазных ученых, обходили вопрос о принципах подхода к культурному и философскому наследию прошлого.

Так, в выступлении Гуань Фэна и Линь Юйши неоднократно подчеркивалось, что усвоение «готовых рецептов» из старой культуры неприемлемо для пролетариата, однако они так и не

дали ответа на вопрос, каким в принципе должен быть марксистский подход к культурному наследию ²⁹.

Вскоре после дискуссии о Конфуции началось широкое обсуждение методологических проблем истории философии. Его инициатором стал Фэн Юлань. Полемика развернулась вокруг интерпретации следующего положения из «Немецкой идеологии»: «Всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности (курсив наш.— В. Б.), изобразить их как единственно разумные, общезначимые» [11, с. 47]. Разъясняя содержательный смысл понятия «всеобщность», авторы среди прочих его характеристик называли иллюзию общих интересов, которая вначале является правдивой (см. [11, с. 47]).

Ссылаясь на данное положение, Фэн Юлань писал, что идеи нового господствующего класса, принимая «форму всеобщности», отражают не только его интересы, но и — объективно, в известной степени — интересы других классов; что «в определенных исторических условиях» «правдивыми» являются идеи, имеющие форму всеобщности или выражающие иллюзию общих интересов (см. 525, с. 68).

Все это не противоречит аутентичному смыслу высказывания Маркса и Энгельса. Расхождения Фэн Юланя с марксизмом начинались тогда, когда он переходил к рассмотрению историко-философского процесса в Китае, используя приведенное выше положение из «Немецкой идеологии» для подтверждения тезиса о прогрессивном характере учения Конфуция. По его словам, провозглашенные Конфуцием идеи — «любить человека», «не делай людям того, чего не желаешь себе» — имели форму всеобщности, т. е. распространялись им на всех членов общества и поэтому не являлись «абсолютным обманом» или «абсолютной ложью» по отношению к трудовому народу. Положение «не делай людям того, чего не желаешь себе», писал Фэн Юлань, «в то время было общим требованием всех угнетенных классов, отражало их общие интересы», поэтому оно было «правдивым по отношению к трудовому народу» (цит. по [525, с. 68]).

Конечно, указанные идеи Конфуция далеко не однозначны. В условиях древнекитайского общества они имели определенное демократическое звучание. Однако это не дает оснований для вывода, будто учение Конфуция «отражало общие требования угнетенных классов». Конфуций был идеологом наследственной аристократии, его социальным идеалом были отношения, характерные для родового строя. Критика им современному ему обществу была вызвана упадком господства знатных аристократических родов.

Фэн Юлань же представлял Конфуция (и Мэн-цзы) сторон-

никами идеи равенства. Положения Конфуция (и Мэн-цзы) о «человеколюбии», о «преданности и заботе о людях», утверждал он, имеют «форму всеобщности», содержат в себе идеи самосознания и равенства между людьми.

В обоснование своей точки зрения Фэн Юлань ссылался на одно из примечаний Маркса в первом томе «Капитала»: «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: „Я есть я“, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода „человек“» [9, с. 62].

Данную мысль Фэн Юлань пытался совершенно несостоятельно связать с проблемой социального равенства, якобы поставленной Конфуцием, «развивая» ее следующим образом: «Петр относится к самому себе как к самости, а к Павлу — как к человеку; Павел также относится к самому себе как к самости, а к Петру — как к человеку. Когда дело касается отношений между двумя людьми, то для того, чтобы наладить их, необходимо рассматривать противоположную сторону равной самому себе, одинаковой с самим собой. Посредством этого можно через противоположную сторону познать самого себя, а также познать в ней все человечество. Только при наличии противоположной стороны появляется пара, только при наличии пары можно осуществлять принцип „преданности и заботы о людях“, можно осуществлять „человеколюбие“. В определенной степени конфуциева проповедь „человеколюбия“ имела именно такой смысл» (цит. по [525, с. 71]).

В ходе дискуссии взгляды Фэн Юланя на социальную роль учения Конфуция были подвергнуты критике; однако в центре внимания участников обсуждения оказалась проблема интерпретации положения Маркса и Энгельса о характере идей, имеющих «форму всеобщности».

Справедливо указывалось, в частности, что в эксплуататорском обществе идеология господствующих классов не может иметь «формы всеобщности», поэтому попытки выдать ее за общенациональную, надклассовую являются «ложными», «фальшивыми» (см., например, [347]).

Однако ученые-маоисты упрощали характер взаимоотношений между классовой природой и социальной функцией господствующей идеологии в эксплуататорском обществе. Чжао Фу, например, утверждал, что придание «формы всеобщности» идеям эксплуататорских классов — как в период их восхождения к власти, так и тогда, когда они становятся «объектом революции» — является «обманом трудового народа» [619, 1963, № 5, с. 52].

В действительности же социальная функция идеологии господствующего класса не является неизменной на всем протяжении существования данного общественного строя. В период его утверждения она играет революционную роль, поскольку выражает назревшие потребности социального развития, является идеологией класса, совершающего революцию, который, как писали Маркс и Энгельс, «уже по одному тому, что он противостоит другому *классу*, с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества» [11, с. 47]. Именно поэтому рождаются «правдивые» иллюзии общих интересов». Следовательно, Маркс и Энгельс не отрицали возможности для идеологии нового эксплуататорского класса в определенных исторических условиях отражать в некоторой степени интересы всех негосподствующих классов, что и может объективно придавать ей «форму всеобщности» (см. [11, с. 47]). Кроме того, нельзя считать «обманом трудового народа» *любые* представления об общезначимом характере идей господствующих классов. Разве, скажем, стремление Робеспьера придать своим социально-политическим идеалам «форму всеобщности» можно квалифицировать как обман народа?

Гуань Фэн и Линь Юйши попытались преодолеть «прямолинейность» своих коллег. Однако в своей статье, посвященной «правильной» интерпретации указанного положения из «Немецкой идеологии» и претендовавшей на теоретическую глубину, они не пошли дальше изложения тривиальных истин о классовом характере идеологии в эксплуататорском обществе. Лишь два момента в их работе были новыми по сравнению со статьями других участников дискуссии. Во-первых, Гуань Фэн и Линь Юйши не ставили под сомнение искренность идеологов эксплуататорского класса, заявлявших о всеобщем, надклассовом характере их воззрений (авторы статьи не приминули при этом подчеркнуть, что «объективно данные представления все же являются ложными, обманом по отношению к трудовому народу» [347, с. 50]); во-вторых, они утверждали, что «с точки зрения изучения и овладения марксистской методологией истории философии необходимо при изучении ранних работ Маркса и Энгельса руководствоваться их последующими, зрелыми трудами (начиная с „Нищеты философии“, „Манифеста Коммунистической партии“)» [347, с. 50]. По их мнению, разобраться в содержательном смысле положения об идеях, имеющих «форму всеобщности», можно, лишь обратившись к «Нищете философии» и «Манифесту Коммунистической партии». Тем самым Гуань Фэн и Линь Юйши, по существу, ставили под сомнение саму правомерность использования классиками марксизма этой формулы (см. также [442]).

Дискуссия о методологических проблемах истории философии свидетельствовала, что ученые-маоисты склонны при оценке идеологических явлений к противопоставлению классового

подхода принципу историзма, к умалению и забвению последнего³⁰.

Дискуссия по этике. Осенью 1962 г. в журнале «Цяньсянь» были опубликованы две статьи У Ханя — «Поговорим о морали» и «Еще раз поговорим о морали» [453; 452]. Первоначально они остались «незамеченными» китайской общественностью; во всяком случае, первый отклик последовал лишь в августе следующего года, когда в «Гуанмин жибао» появился критический отклик Сюй Цисяня [473]. Через пять дней в той же газете появился ответ У Ханя — «Третий раз поговорим о морали» [451]. После этого в различных журналах и газетах «как по команде» стали одна за другой появляться статьи, подавляющее большинство которых содержало критику точки зрения У Ханя. По мере развертывания дискуссии их тон становился все более резким, проработочным.

Какие же теоретические положения выдвигал У Хань в своих статьях?

Прежде всего, он писал, что в феодальном обществе (под которым подразумевался средневековый Китай) только господствующий класс в состоянии создать целостную моральную систему. Правда, эту, в сущности, верную мысль У Хань выражал недостаточно четко, что послужило предлогом для многочисленных обвинений в его адрес со стороны ученых-маоистов. «Так называемая классовая мораль, — писал он, — обычно является моралью господствующего класса» [453, с. 15].

Отметив, что в феодальном обществе доминирует мораль господствующего класса, У Хань утверждал, что она «в обычных условиях» имеет общезначимый характер и для угнетенных классов, т. е. прежде всего для крестьянства. Свою точку зрения он аргументировал ссылкой на известное положение из «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса: «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу» [11, с. 46].

Наконец, У Хань отстаивал идею о том, что коренная противоположность моральных ценностей антагонистических классов не исключает наличия между ними определенных отношений взаимовлияния: мораль господствующего класса оказывает отрицательное («ядовитое») воздействие на нравственное сознание широких народных масс; в то же время лучшие моральные качества угнетенных классов не могли «не находить отражения в деятельности отдельных представителей господствующего класса» [451].

Хотя в статьях У Ханя содержались неточные и неудачные формулировки³¹, в целом они представляли собой изложение марксистской точки зрения на проблемы природы морального

сознания и характер его функционирования в феодальном обществе.

Однако, используя эти отдельные неточности, ученые-маоисты приписывали ему забвение классового, марксистского (!) подхода к этическим проблемам. У Хань утверждал, что в феодальном обществе классовая мораль в определенном смысле можно считать лишь моралью господствующего класса, а его на этом основании обвиняли в том, что он вообще отрицает существование морали угнетенного класса. У Хань писал, что некоторые представители господствующего класса в своих теоретических исканиях не могут не обращаться к лучшим моральным качествам народных масс, а его со ссылками на данное положение «уличали» в проповеди мирного сосуществования двух моралей и ликвидации всяких различий между ними.

При этом у критиков У Ханя явно не сходились концы с концами: если У Хань «виноват» в том, что признавал наличие в феодальном обществе только одной морали, то нелепо инкриминировать ему идею о «мирном сосуществовании двух моралей» (и наоборот).

Политический подтекст дискуссии по этике сомнений не вызывает. У Хань выступил в тот момент, когда в руководстве КПК сложилось своеобразное «равновесие». Как и в пьесе «Разжалование Хай Жуя», он в своих статьях в завуалированной форме выражал несогласие с установками группы Мао Цзэдуна. В данном случае острие критики было направлено против политики маоистов в области социальных отношений и одновременно против маоистской концепции личности.

Для группы Мао Цзэдуна была всегда характерна ставка на крестьянство, апология нравственных качеств отсталых слоев этого класса китайского общества. На рубеже 1962—1963 гг. подобные тенденции нашли свое отражение при осуществлении «движения за социалистическое воспитание».

Одна из целей выступления У Ханя состояла в развенчании маоистских мистификаций относительно уровня сознательности китайского крестьянства и его социального идеала. Именно поэтому он и подчеркивал невозможность появления в условиях феодализма самостоятельных этических теорий угнетенных классов, отрицательное воздействие феодальных представлений и норм на умонастроение и нравственные качества всех членов общества, в том числе и крестьян.

Подобный подход к проблемам морали был верен не только с теоретической, но и с исторической точки зрения. Нельзя отрицать того, что мораль китайского крестьянства отличалась крайней противоречивостью. С одной стороны, века феодальной эксплуатации и политического бесправия выработали у него привычку к подчинению, смирению и покорности. С другой стороны, условия повседневной жизни пробуждали в крестьянах чувства стихийного возмущения и протеста. Однако даже участ-

ники крестьянских восстаний находились под сильным влиянием официальной (конфуцианской) идеологии. Достаточно сказать, что практическая деятельность восставших крестьян (в случае их успеха) в области управления страной, как правило, не выходила за рамки традиционных представлений. Кроме того, среди китайского крестьянства были широко распространены националистические предрассудки.

В статьях У Ханя почти не встречаются какие-либо отрицательные оценки моральных качеств угнетенных классов феодального общества, если не считать упоминаний о частнособственнических и консервативных привычках, присущих в силу распыленного характера производства и единоличного ведения хозяйства крестьянам и ремесленникам. Напротив, он много говорил об их «искренности», «трудолюбии», «героизме и решительности». Однако его рассуждение о сущности морали эксплуататорского общества и тот факт, что среди исторических деятелей, обладавших, по его мнению, достойными нравственными качествами, им не было названо ни одного представителя крестьянства, свидетельствуют, что У Хань отдавал себе отчет в крайне противоречивом характере морали этого класса.

Рассматривая вопрос о преемственности в сфере морали, он использовал для изложения своей точки зрения понятия конфуцианской этики, придавая им, однако, иной концептуальный смысл. Принцип *чжун* («преданность») У Хань трактовал как преданность государству, народу, делу социалистического строительства; в принципе *сяо* («сыновней почтительности») видел проявление подлинной, а не формально-показной, как в феодальном и буржуазном обществе, заботы о престарелых родителях; принцип *и* («долга») означал у него отношения «взаимной помощи, взаимной поддержки и взаимной критики». Под *ли* («этикетом») он понимал соблюдение элементарных норм поведения в общественных местах, а также выполнение общепринятых правил, касающихся внешнего облика и одежды человека; понятие *лянь* («бережливость») интерпретировал как заботу об умножении общественного богатства, как требование избегать расточительства при использовании материальных и денежных средств (см. [525, с. 80—81]).

Таким образом, по мнению У Ханя, все эти моральные ценности прошлых эпох следует после критической переработки использовать и в современном обществе. В сущности, у него речь шла о необходимости соблюдения простых норм человеческой нравственности, которые являются продуктом длительного исторического развития и без которых немыслимо повседневное общение между людьми. Постановка У Ханем данной проблемы была обусловлена тем, что со второй половины 50-х годов элементарные нормы человеческого общежития стали предаваться в Китае забвению.

Антимаоистская направленность положений, отстаивавшихся

У Ханем, очевидна. Его трактовка понятия «преданность» свидетельствовала о неприятии им культа личности Мао Цзэдуна — преданность социалистическому обществу и народу он противопоставлял преданности правителю. Вспомним, что как раз в это время в Китае начинает создаваться (на примере Лэй Фэна, Ван Цзэ и др.) образ «человека-винтика», послушного во всем воле вождя. Понятие «сыновняя почтительность» использовалась У Ханем, по существу, для критики антигуманного отношения маоистов к престарелым, которые не получали никакой материальной поддержки со стороны государства. Его интерпретация принципа «долг» была направлена против атмосферы наушничества и всеобщей подозрительности, насаждавшейся в китайском обществе группой Мао Цзэдуна. Уханевский подход к проблеме этикета свидетельствовал о его несогласии с пропагандируемым маоистами духом аскетизма во всех сферах общественной жизни (в данном случае в быту). Наконец, рассуждения У Ханя о понятии «бережливость» содержали явный намек на политику «большого скачка» и «народных коммун» — ведь именно в ходе ее осуществления были понапрасну растрачены громадные материальные и трудовые ресурсы.

В сущности, в вопросе о преемственности морали У Хань отстаивал марксистскую точку зрения — он считал, что мораль социалистического общества должна включать в себя те общечеловеческие нормы, которые были выработаны народными массами в предшествующие эпохи. Строго говоря, для обоснования данного тезиса нельзя, конечно, прибегать к использованию понятий конфуцианской этики. Однако в отличие от буржуазных ученых, которые в ходе дискуссии о Конфуции подходили к его этическому учению с позиций абстрактного гуманизма, У Хань, по существу, использовал конфуцианские категории для пропаганды принципов коммунистической морали. В условиях тогдашней идейно-политической обстановки в Китае у него не было иного выхода, он был вынужден прибегать к эзоповскому языку.

Ученые-маоисты, естественно, не могли согласиться с уханевской интерпретацией проблем, связанных с выяснением характера преемственности морали различных эпох и содержания нравственных норм социалистического общества. На У Ханя обрушился поток обвинений, ему инкриминировались и призыв к усвоению феодальных этических норм, и поиски истоков коммунистической морали в древности, и стремление найти позитивные моменты в буржуазной морали, и — главное — забвение классового подхода.

При этом критики У Ханя противопоставляли классовый подход принципу историзма при рассмотрении исторического процесса развития нравственности³². Многие из них, правильно указывая, что мораль каждого класса определяется его местом в системе материального производства и характером экономи-

ческих отношений, присущих данному типу общества вообще, вместе с тем, по существу, отрицали наличие преемственной связи между моральными ценностями различных эпох³³. В то же время в статьях ученых-маоистов вообще не рассматривался вопрос об общечеловеческих нормах нравственности.

В целом суждения критиков У Ханя отличались субъективизмом и крайней предвзятостью. Ему приписывалось то, чего он в действительности не говорил. Например, У Хань считал возможным использовать в управлении социалистическими предприятиями деловую сметку капиталистов, их стремление к экономической эффективности производства, а его обвинили в том, что он якобы призывает к усвоению буржуазного эгоизма и индивидуализма.

При рассмотрении материалов дискуссии обращает на себя внимание одно обстоятельство. Хотя точка зрения У Ханя не была поддержана другими ее участниками (исключая, пожалуй, Цзян Фэна), однако в целом ряде критических статей содержались положения, которые, по существу, не противоречили его подходу. Так, Ли Фаньфу признавал необходимость «критического усвоения некоторых превосходных моральных качеств отдельных выдающихся представителей эксплуататорских классов» (цит. по [525, с. 83]). Аналогичной точки зрения придерживался и Сюй Цисянь, который, как уже отмечалось, первым выступил с критикой статей У Ханя.

Подобное обстоятельство дает основания предполагать, что далеко не все участники дискуссии были согласны с маоистской оценкой теоретических позиций У Ханя. Поскольку такое положение не устраивало организаторов дискуссии, они спровоцировали появление статей, авторы которых под видом «защиты» положений, высказанных У Ханем, в действительности развивали немарксистскую точку зрения по вопросу о характере преемственности моральных ценностей. В этом отношении весьма показательны статьи Ван Сюйби (см. [619, 1965, № 1: 622, 6.IV.1964]), в которых наряду с правильным положением — что в период феодализма имеет место определенный прогресс нравственности по сравнению с рабовладельческим обществом — содержались утверждения о «тождестве морали господ и морали угнетенных», о наличии элементов демократизма в феодальной морали, о необходимости «наследования» «хороших» элементов буржуазной морали и т. п. Очевидно, что статьи Ван Сюйби отражали взгляды буржуазных ученых. Разрешая их публикацию, организаторы дискуссии стремились представить точку зрения У Ханя в извращенном свете, выдать его за сторонника буржуазных концепций морали, чтобы в конечном счете дискредитировать его научный и политический авторитет в кругах интеллигенции.

Со второй половины 1964 г. в связи с началом кампаний «критики» Ян Сяньжэня и Фэн Дина дискуссия по этике от-

ходит на второй план и затем прекращается. О ней вспомнили лишь в конце 1965 г., когда после появления статьи Яо Вэньюаня о пьесе «Разжалование Хай Жуя» в печати начинается кампания «критики» У Ханя (подробнее см. [118]). Страницы журналов и газет заполнились обличительными статьями (причем не только ученых, но и представителей «рабоче-крестьянских масс») о взглядах У Ханя на проблемы этики (см., например, [348]).

РЕШЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ В РАБОТАХ КИТАЙСКИХ ФИЛОСОФОВ

В 1958—1960 гг. был опубликован целый ряд популярных работ по философии. Среди них можно назвать брошюры Сунь Динго «Роль народных масс и личности в истории» [420], Хань Цзячэня «О субъективной активности» [490], У Чуаньци «Поговорим о диалектике» [460], курс лекций по историческому материализму Су Шупина [416] и др. (см., например, [454]).

Различие в идейно-политической ориентации определяло неодинаковый подход авторов к постановке и решению теоретических проблем. В этом отношении наиболее показательны первые две брошюры.

У Сунь Динго мы находим подробное изложение марксистского учения о роли народных масс и личности в истории. Подчеркивая решающую роль первых в истории, он исходил из принципиального положения марксистской философии, согласно которому жизненной основой общества является производство материальных благ. Развитие общественного производства, писал он, зависит от трудящихся масс, которые составляют важнейшую производительную силу; равным образом их деятельность играет решающую роль в сфере политической и духовной жизни общества.

Рассматривая вопрос о причинах появления выдающихся деятелей, Сунь Динго справедливо ссылался на «железную логику истории», которая в кризисные, переломные моменты развития той или иной страны выдвигает на первый план лидеров, сознающих свою историческую ответственность. Он подчеркивал, что выдающаяся личность может сыграть свою роль только в том случае, если выражает в своей деятельности насущные общественные потребности.

Брошюра Сунь Динго, вышедшая в свет в ноябре 1958 г., естественно, не могла не содержать ссылок на высказывания Мао Цзэдуна, на его пресловутую «линию масс», которая использовалась для прикрытия расправ над инакомыслящими; ей было предпослано специальное предисловие, посвященное «большому скачку». Однако все это было лишь тактическим приемом. Значительное место в брошюре занимало изложение ленинского

учения о партии, которое Сунь Динго использовал для завуалированной критики антидемократических методов управления обществом, насаждавшихся группой Мао Цзэдуна. В главе о внутрипартийной и социалистической демократии, подвергая резкой критике методы администрирования, игнорирования насущных интересов масс, бюрократизм, Сунь Динго широко цитировал те места из докладов Лю Шаоци и Дэн Сяопина на VIII съезде КПК, в которых шла речь о нарушении ленинских норм партийной жизни, в частности о злоупотреблении властью, зазнайстве, высокомерии, отрыве от масс некоторых руководящих партийных работников³⁴. «Линию масс» он, в сущности, интерпретировал как требование к руководящим деятелям партии во всей своей практической деятельности опираться на массы и учитывать их интересы. Сунь Динго особо подчеркивал роль коллективного руководства, называя его «принципом ленинизма», «высшим принципом партии» [420, с. 39], и утверждал, что только соблюдение норм коллективного руководства может гарантировать успешную деятельность коммунистической партии.

Брошюра Сунь Динго была написана в целом с интернационалистских позиций — для обоснования того или иного теоретического положения он часто обращался к опыту социалистических преобразований в Советском Союзе, не раз использовал примеры из деятельности КПСС.

Рассчитанная на массового читателя, работа Сунь Динго не содержала каких-либо новых теоретических открытий. В ней излагались общеизвестные марксистские положения, касающиеся взаимоотношений масс, партии и вождей, отстаивался общеизвестный марксистский тезис о том, что субъект общественно-исторического процесса, и прежде всего коммунистическая партия и ее центральные органы, должен руководствоваться в своей деятельности требованиями объективных законов строительства социализма, учитывать интересы масс. Содержание данной брошюры свидетельствовало о том, что ее автор отчетливо сознавал всю опасность для дела социализма в Китае возрождения идеалистических взглядов на роль народных масс и личности в истории. В конкретных условиях китайской действительности конца 1958 г. публикация подобной брошюры имела, несомненно, большое идейно-политическое значение³⁵.

В противоположность Сунь Динго Хань Цзячэнь проповедовал маоистские взгляды на роль субъективного фактора в общественно-историческом процессе.

Цель своей брошюры он определял следующим образом — дать правильное представление о том, «что такое субъективная активность и как ее развивать» [490, предисловие]. Внеся в работу ряд марксистских положений, в частности неоднократно подчеркивая необходимость познавать объективные законы и учитывать их в практической деятельности коммунистической партии, весь пафос своих рассуждений Хань Цзячэнь тем не ме-

нее направил против марксистского понимания соотношения свободы и необходимости, теории и практики.

Это проявлялось главным образом в *противопоставлении* творческого характера человеческого сознания принципу отражения им объективной реальности. Маркс в «Тезисах о Фейербахе», писал Хань Цзячэнь, указывая, что главный недостаток всего предшествующего материализма состоит в его «созерцательном характере», подчеркивал необходимость активного вмешательства философии в процесс революционного преобразования мира [490, с. 10]. Однако данная ссылка на Маркса была нужна Хань Цзячэню для того, чтобы «доказать» правильность маоистского понимания соотношения объективных законов и сознательной деятельности людей. Как уже отмечалось, в мао-цзэдуновской теории «действенного, революционного отражения» мира творческий характер последнего интерпретировался как свобода действовать, не считаясь с объективными условиями, как свобода создавать и проводить в жизнь любые социальные проекты, вне зависимости от того, отражают ли они объективные потребности.

Именно так трактовал данную проблему и Хань Цзячэнь. Критикуя современных «механистических» материалистов, он писал: «По их мнению, условия определяют все, условия нельзя изменить, люди могут лишь принимать любое предписание объективного закона, но не могут *ограничивать* или использовать его (курсив наш.— В. Б.)» [490, с. 69]. Возражая против положения о том, что люди «не могут ограничивать» действие объективных законов общественного развития, Хань Цзячэнь тем самым в принципе допускал возможность «преобразования» или даже «отмены» законов общественного развития, если они «мешают» осуществлению каких-либо экспериментов социально-экономического характера. Справедливость подобного вывода подтверждается тем, что брошюра Хань Цзячэня была наполнена апологией теоретической и практической деятельности Мао Цзэдуна, политики «большого скачка» и «народных коммун».

Возвращаясь в этой связи к интерпретации Хань Цзячэнем положения Маркса «философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [2, с. 4], следует указать, что «ошибка» Хань Цзячэня состояла в отбрасывании им содержащегося в словах Маркса указания на необходимость единства революционной теории и революционной практики. Чтобы преобразовать мир, его необходимо научно объяснить, познать его объективные законы и действовать именно в *соответствии* с ними — именно так решал данную проблему Маркс.

Ревизия марксистского понимания соотношения свободы и необходимости, практики и теории обнаруживается также и в рассуждениях Хань Цзячэня о «субъективной активности».

Определяя ее как «деятельность по познанию и преобразованию мира, основывающуюся на практике», он далее, однако, заявлял, что это понятие не включает в себя «соответствия субъективного и объективного» [490, с. 14]. Тем самым Хань Цзячэнь фактически ставил под сомнение саму возможность правильного познания человеческим сознанием («субъективным») законов общественного развития («объективного»).

На первый взгляд рассуждения Хань Цзячэня о причинах «несоответствия субъективного и объективного» в ходе «развития субъективной активности» выглядели вполне обоснованными. Познание социальных явлений представляет собой сложный и противоречивый процесс, адекватное представление о законах общественного развития не появляется сразу. Поэтому субъективной активности, писал Хань Цзячэнь, далеко не всегда удается проявить себя, часто она приводит к ошибкам, в результате чего возможность не превращается в действительность.

Конечно, в процессе революционно-преобразующей деятельности масс, классов, партий в силу различных причин могут допускаться различные ошибки. Однако одно дело — ошибки, действительно обусловленные диалектической природой самого процесса познания социальных закономерностей, и другое дело — ошибки, порожденные субъективизмом и волюнтаризмом руководителей. Но именно их-то как раз и пытался оправдать Хань Цзячэнь ссылками на правильное марксистское положение о сложности и противоречивости процесса познания мира человеком. «Народные коммуны,— утверждал он,— одно из самых великих событий XX в.» [490, с. 29], их создание имело «всестороннее объективное основание». Что же касается отдельных ошибок, допущенных в ходе осуществления «коммунизации», то в этом, по словам Хань Цзячэня, повинны условия познания социальных явлений, невозможность добиться немедленного соответствия «субъективного» и «объективного». Налицо, таким образом, явная попытка обелить авантюристическую политику группы Мао Цзэдуна.

После дискуссии «о тождестве мышления и бытия» резко сократилось число и без того немногочисленных публикаций по философии. В первой половине 60-х годов не появилось ни одной работы таких видных философов, как Ай Сыци, Сунь Динго, У Чуаньци, Фэн Дин, Ян Сяньчжэнь. Вышедшая в эти годы книга Ван Жошуя [328] представляла собой сборник статей, написанных им в связи с различными дискуссиями. Аналогичный характер носили книги Ду Госяна [364], Жэнь Цзюя, Ху Шэна [507], Ян Юнго [587]. Они состояли из статей, опубликованных в различных изданиях в предшествующие годы. Исключение составляли работы по истории китайской философии, которые продолжали выходить после 1960 г.³⁶ Однако их число также неуклонно сокращалось; тем не менее в указанные годы вышел ряд новых исследований. Среди них можно назвать: четвертый

том «Всеобщей истории китайской мысли» (под редакцией Хоу Вайлу) [495]³⁷, «Историю китайской философии» (под редакцией Жэнь Цзюя) [549]³⁸, «Анализ материалов по истории логической мысли в Китае» Ван Дяньцзи [327]³⁹ и новую редакцию «Истории китайской философии» Фэн Юланя [489]⁴⁰.

Наибольший интерес для понимания процессов, происходивших в тот период в китайской философской науке, представляет книга Фэн Юланя. В ней давался содержательный анализ взглядов отдельных китайских мыслителей, основанный на знании первоисточников, в чем сказывалось профессиональное мастерство автора. Фэн Юлань высказывал ряд верных суждений о предмете истории философии, возражая, в частности, против сведения его к истории мысли; он выступал также против схематизма в оценке мировоззренческих позиций философов, справедливо заявляя, что не существует абстрактных материализма и идеализма [489, с. 8, 9], и т. п.

Однако все эти правильные рассуждения перечеркивались его антинаучным подходом к содержанию и закономерностям историко-философского процесса. Если раньше работам Фэн Юланя был присущ буржуазный объективизм, то теперь его сменил вульгарный социологизм, явно «навешанный» маоистской идеологией⁴¹.

Во-первых, Фэн Юлань совершенно упрощенно представлял себе процесс формирования главных философских направлений, двух методов познания и их дивергенции. Появление материализма и идеализма он связывал лишь с различием в подходе к борьбе «в области производства». Связь с производством, понимание того, что «объективная обстановка не может повиноваться субъективным желаниям людей», писал Фэн Юлань, неизбежно рождает материалистическую философию; противоположный подход приводит к возникновению идеализма (см. [489, с. 21]).

Столь же несостоятельным с научной точки зрения было объяснение причин появления диалектики и метафизики. Метафизический метод мышления, согласно Фэн Юланю, был разработан философами, которые, занимаясь «умствованием», «сидя на диване в башне из слоновой кости», естественно, не могли не считать покой постоянным, а движение — действием, нарушающим его и не являющимся фактором, вызывающим качественные изменения. Что же касается диалектики, то он усматривал истоки ее зарождения непосредственно в производственной деятельности «трудящихся»; обнаруживая в ее процессе изменения в природе, они неизбежно приходят к выводу об абсолютном характере движения и относительности покоя (см. [489, с. 4]).

Во-вторых, Фэн Юлань давал упрощенную трактовку вопроса о социальной природе двух главных философских направлений и методов познания. Он совершенно однозначно связывал

материализм и диалектику только с прогрессивными социальными силами, а идеализм и метафизику — лишь с реакционными. Господствующие классы нуждаются в идеализме, писал он, поскольку, с одной стороны, в нем «легко разобраться», а с другой стороны, с его помощью легче «препятствовать народу познавать мир» [489, с. 3—4] ⁴². Поэтому господствующие классы стоят на позициях материалистического мировоззрения только тогда, когда они идут к власти; одержав победу, они «немедленно отбрасывают его» [489, с. 4].

В-третьих, Фэн Юлань искажал характер отношений между двумя главными философскими направлениями, рисуя их в духе маоистской концепции противоречий. Материализм и идеализм, утверждал он, не только противостоят друг другу, но и «взаимно пронизываются, взаимно проникаются, *взаимно зависят*», в процессе их борьбы имеет место «взаимное превращение (курсив наш.— В. Б.)» [489, с. 4]; они представляют собой единство противоположностей, ибо в основе их лежит ответ на один и тот же вопрос. Тем самым Фэн Юлань пытался представить материализм и идеализм двумя сторонами единого целого.

Свою антинаучную точку зрения о возможности «взаимопревращения» материализма и идеализма он, точно так же как и Жэнь Цзюй, пытался «подкрепить» ссылками на высказывания классиков марксизма-ленинизма. Фэн Юлань, в частности, приводил следующие слова В. И. Ленина из работы «О брошюре Юниуса»: «Основное положение марксистской диалектики состоит в том, что все грани в природе и в обществе условны и подвижны, что нет *ни одного* явления, которое бы не могло при известных условиях превратиться в свою противоположность» [28, с. 5], «не заметив», однако, что в той же статье В. И. Ленин писал о необходимости «конкретного анализа *данного* (превращения.— В. Б.) в его обстановке и в его развитии» [28, с. 6] при решении вопроса о возможности превращения одного явления в другое. Извращая характер отношений между двумя главными философскими направлениями, Фэн Юлань сводил проблему их «взаимопревращения» либо к простому замещению материализмом «хороших» элементов идеализма, либо к простой перемене мест в их положении в историческом процессе развития философии. Очевидно, что такая трактовка борьбы материализма и идеализма означала ревизию принципа партийности философии.

Подобные «метаморфозы» в подходе видного ученого к анализу историко-философского процесса можно объяснить лишь принципиальными изменениями в идейно-политической ситуации в стране в тот период. На постановку и разработку китайскими обществоведами *любых* теоретических проблем в 1963—1964 гг. серьезное влияние оказывала маоистская концепция классовой борьбы при социализме.

В основе маоистского подхода к проблемам классовой борьбы лежит немарксистское понимание понятия «класс»: принадлежность людей к определенным классам выводится не из их отношения к средствам производства, а из различий в их общественном положении, политической ориентации и мировоззрении. Подобная интерпретация представляет собой возрождение положений домарксовой социологии, исключает возможность выяснения сущности классовой структуры общества, характера и тенденций классовой борьбы и затрудняет правильное определение классовых врагов и союзников пролетариата.

Трактовка понятия «класс» как чисто имущественной категории *неизбежно* ведет к объявлению революционности исключительно привилегией «бедных». «Бедность,— утверждал Мао Цзэдун,— побуждает к переменам, к действиям, к революции» [402, с. 33]. На основе такого подхода делают далеко идущие теоретические и практические выводы относительно характера и движущих сил мирового революционного процесса. Для Мао Цзэдуна мировая революция означает борьбу «бедной» деревни против «богатого» города, «бедных» стран против «богатых» государств независимо от их социального строя. Естественно, что в подобной схеме мирового революционного процесса нет места для международного рабочего движения и социалистического лагеря, однако в нее прекрасно укладывается руководящая роль Китая в антиимпериалистической, антикапиталистической и антифеодалальной борьбе.

«*Китай беден* и неграмотен,— утверждал Мао Цзэдун.— *Раз беден — значит способен подняться на революцию*, а неграмотный легко воспринимает новые идеи. *Западный мир богат и грамотен*, люди там слишком роскошествуют, багаж их знаний слишком велик, там засилье буржуазной идеологии (курсив везде наш.— В. Б.)» [401].

Поскольку, согласно маоистской схеме, Запад (включая СССР) из-за своего «богатства» уже утратил революционную роль, она должна неизбежно перейти к «бедному» Востоку, а точнее, к Китаю, являющемуся наиболее крупной и мощной среди всех восточных стран. Так антимарксистская интерпретация понятия «класс» используется для обоснования великодержавного шовинизма и гегемонизма.

Со второй половины 50-х годов понятие «класс» чем дальше, тем больше интерпретировалось Мао Цзэдуном не только и не столько как имущественная, сколько как политическая и идеологическая категория — принадлежность к «нам» (к «народу») или к «нашим врагам» (см. [204, с. 4—6]). Причем критерием разделения людей по указанным категориям являлось не их отношение к социализму как общественно-экономической системе вообще, а оценка ими двух концепций социально-экономического

развития Китая — маоистской и марксистско-ленинской. Подобная насквозь субъективистская методология «анализа» классовой структуры китайского общества призвана была служить «теоретическим обоснованием» массовых репрессий в отношении политических противников группы Мао Цзэдуна.

Антимарксистская интерпретация понятия «класс» привела Мао Цзэдуна к неправильным выводам о характере социальных отношений в социалистическом обществе. В 1962 г. он выдвинул концепцию о неизбежности ожесточенной классовой борьбы на всем протяжении исторического периода существования социализма вплоть до построения коммунистического общества, связав ее с утверждениями о якобы существующей возможности реставрации капитализма в странах, где социализм утвердился как общественная система. Дальнейшим развитием этой концепции стала «теория продолжения революции при диктатуре пролетариата».

Все эти построения свидетельствовали, что Мао Цзэдуну был чужд конкретно-исторический подход к проблемам классовой борьбы. Он рассматривал социалистическое общество не в динамике его развития, а как статичный, неизменяющийся социальный организм, явно упуская из виду, что осуществляемые в переходный период социальные преобразования (прежде всего экспроприация собственности эксплуататорских классов) ведут к кардинальным изменениям в классовой структуре социалистического общества, а следовательно, и к изменениям характера и форм классовой борьбы, что по мере успешного строительства социализма классовая борьба принимает менее ожесточенный характер, что постепенно ее острие все более переносится вовне, в область политических, экономических и культурных отношений с силами мирового капитализма, что идущий при социализме процесс ликвидации остатков эксплуататорских классов неизбежно ведет к постепенному уменьшению и в конечном счете к полному исчезновению функциональной роли внутренних источников реставрации капитализма.

В обоснование указанной концепции Мао Цзэдун выдвигал три аргумента.

Первый и главный аргумент. Неизбежность ожесточенной классовой борьбы в социалистических странах, утверждал он, обуславливается тем, что экспроприация частной собственности и соответствующее изменение производственных отношений не ведут к коренным изменениям в социальных отношениях, поскольку свергнутые классы продолжают сохранять свои политические и идеологические позиции.

Подобное утверждение противоречит и положениям марксистской теории, и общеизвестным историческим фактам. Уже сам концептуальный смысл понятия «социалистическая революция» включает в себя ликвидацию политического господства буржуазии и переход власти к пролетариату. Конечно, в пере-

ходный период от капитализма к социализму (а в некоторых странах и на этапе завершения строительства социализма) буржуазия еще сохраняет определенные политические позиции и идеологическое влияние в обществе, но они неизмеримо слабее, нежели у рабочего класса. Объективной тенденцией самого процесса социалистического строительства является постепенное ослабление и в конечном счете полное преодоление политического и идеологического влияния буржуазии.

Второй аргумент. Неизбежность ожесточенной классовой борьбы в социалистическом обществе, согласно Мао Цзэдуну, обуславливается существованием в нем «паразитов, спекулянтов, туеядцев, хулиганов, казнокрадов и т. п.» [241, с. 42]. Известно, однако, что уголовные преступники нигде и никогда не составляют особого класса. Конечно, преодоление пережитков капитализма, находящихся в непримиримом противоречии со всеми материальными и духовными устоями социалистического общества, борьба с антиобщественными элементами, в действиях которых наиболее отчетливо проявляются эти пережитки, не может не иметь классового содержания, но она неминуемо носит ограниченный характер (ибо за ней не стоят враждующие классы) и не определяет характера и природы общественных отношений.

Третий аргумент. Неизбежность ожесточенной классовой борьбы в социалистических странах Мао Цзэдун обуславливал также постоянным появлением в них новых буржуазных элементов. Но таковыми он называл не подлинных носителей капиталистических отношений и буржуазной идеологии, а тех работников партийного и государственного аппарата, деятелей КПК, которые были несогласны с провозглашенным им политическим курсом. Для свержения этих «стоящих у власти и идущих по капиталистическому пути» и необходимы, согласно Мао, перманентные политические кампании типа «культурной революции».

Таким образом, апология классовой борьбы при социализме⁴⁴ выполняла двоякую служебную роль. Она использовалась и для дискредитации коренных социальных преобразований, осуществленных в Советском Союзе и других социалистических странах, и для подавления марксистско-ленинских, интернационалистических сил партии.

КРИТИЧЕСКИЕ КАМПАНИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 60-х ГОДОВ

Появление маоистской концепции классовой борьбы привело к принципиальным изменениям на философском фронте.

Проходившие в 1964 г. дискуссии фактически вылились в разносные критические кампании, направленные против фило-

софии марксизма и носившие явный антисоветский характер.

Первая из них, начатая весной 1964 г. по инициативе Мао Цзэдуна и продолжавшаяся по март 1965 г., формально была посвящена закону единства и борьбы противоположностей, который формулировался следующим образом: «слияние двух в одно и раздвоение единого». Она рассматривалась как «столкновение двух мировоззрений — пролетарского и буржуазного», как «отражение в области сознания острой и сложной классовой борьбы, которая ведется в настоящее время во всем мире и внутри страны» [557, с. 11, 7].

Начавшись с обсуждения явно спровоцированной статьи Ай Хэнъю и Линь Циншаня [321]⁴⁵, дискуссия быстро перешла на путь огульной «критики» Ян Сяньчжэня, который был объявлен главным выразителем «порочной и ошибочной теории», «подрывающей теорию и практику КПК». В «дискуссии» фактически участвовала лишь одна сторона. Самому же Ян Сяньчжэню не было предоставлено возможности выступить с обоснованием своих взглядов.

Формально «полемика» разгоралась вокруг его положения о «слиянии двух в одно» (объявленного затем выражением определенной «теории»). Эта формула противопоставлялась другой (буквальный смысл которой — «единое разделяется на два»), китайскими авторами почти единодушно объявленной переводом формулировки Ленина о «раздвоении единого»⁴⁶.

Как известно, основной закон диалектики выражается формулой «единство и борьба противоположностей». Ян Сяньчжэнь и его сторонники, как следует из приводившихся в критических публикациях материалов (см., например, [333]), допускали известную неточность, выражая его формулой традиционной китайской средневековой философии «слияния двух в одно»⁴⁷. Нельзя согласиться и с их мыслью, будто в познании действует «раздвоение единого», а в самих явлениях и предметах — «единение двух начал». Данный закон, как и все наиболее общие законы, в равной мере действителен и для бытия и для познания. Однако вполне возможно, что эти неточности явились результатом фальсификации положений Ян Сяньчжэня.

В то же время не вызывает сомнений, что точка зрения, отстаивавшаяся его критиками-маоистами, свидетельствовала об их явной ревизии марксистской теории. Они сделали главный акцент на «раздвоении единого», полностью игнорируя единство борющихся противоположностей (см., например, [370: 462; 463]).

Извращение маоистами марксистско-ленинского учения о ядре диалектики обнаружилось, как только речь зашла о закономерностях общественного развития, о важнейших вопросах современности — движущих силах социализма, мирового коммунистического движения. Опираясь известным положением В. И. Ленина о «раздвоении единого» (см. [27, с. 316, 317]),

маоисты искажали мысль Ленина. Они подгоняли все явления жизни под формулу «раздвоение единого», совершенно не принимая во внимание, что ее применение не терпит шаблона.

Признавая универсальный характер борьбы противоположностей как источника развития, В. И. Ленин никогда не отрицал специфики ее проявления в различных социальных явлениях. Во всей своей теоретической и практической деятельности он неизменно руководствовался принципом конкретного анализа реальной ситуации, выдвигая его в качестве обязательного условия диалектического подхода к рассмотрению явлений действительности: «Весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривалось лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории» [43, с. 329]. В. И. Ленин, в частности, отчетливо понимал, что неодинаковая социальная природа капитализма и социализма обуславливает различие в характере присущих им противоречий (см. [44, с. 357]).

В работе В. И. Ленина, из которой маоисты взяли слова о «раздвоении единого», говорится, что диалектика буржуазного общества представляет собой лишь частный случай диалектики. Однако тот конкретно-исторический случай, когда «раздвоение единого» появляется в виде раскола эксплуататорского общества на враждебные друг другу классы, маоисты догматически переносили на коммунистические партии, социализм, на мировую социалистическую систему, марксистско-ленинскую теорию, возводя его в ранг закона отношений между братьями по классу, единомышленниками.

Что же касается борьбы марксистов-ленинцев против оппортунистов, то она является не свидетельством раскола международного коммунистического движения, а примером его борьбы против всего того, что ему чуждо.

Интерпретация маоистами ленинских положений о «раздвоении единого» является свидетельством ревизии ими основного закона материалистической диалектики. Во-первых, взаимоотношения между противоположностями, выражающиеся, в частности, в борьбе, о чем идет речь у В. И. Ленина, они *смешивали* с конечным результатом этих взаимоотношений — ликвидацией старого и образованием нового явления. По существу, маоистовавшие философы понимали слова В. И. Ленина в *буквальном смысле* — как разделение, разрыв, раскол социального явления на взаимоисключающие части. На самом же деле взаимоотношения между противоположностями, составляющими единое явление, характеризуются не только взаимоисключением, но и взаимопроникновением. Разрыв взаимоотношений между противоположностями происходит лишь на этапе разрешения противоречия и приводит к коренному, качественному изменению данного социального явления. Маоистская же интерпретация закона единства и борьбы противоположностей *ис-*

ключала из него понятие единства, в результате утрачивался смысл самой категории противоречия, ибо борьба имеет место между взаимозависимыми, взаимопроникающими противоположностями. Признавая формально единство противоположностей, маоисты на деле игнорировали его. Они рассматривали социальные противоречия вне времени и пространства, превращая их в некие абстрактные категории, оторванные от конкретной общественно-исторической практики людей, проходя мимо того факта, что процесс борьбы противоположностей в различных типах социальных противоречий — антагонистических и неантагонистических — отличается своей спецификой.

Свою антимарксистскую трактовку основного закона материалистической диалектики «критики» Ян Сяньчжэня пытались прикрыть ссылками на то, что он имеет характер всеобщности, отрицать который — значит подвергать ревизии основополагающие принципы марксизма.

«Раздвоение единого» на взаимоисключающие противоположности и борьба между ними — действительно универсальный закон диалектики. Его действие можно наблюдать во всех природных и социальных процессах, однако характер противоречий, проявляющихся в результате «раздвоения единого», формы их развития и способы разрешения не могут быть одинаковыми в неорганической и органической природе, в природе и обществе, в различных общественно-экономических формациях.

Марксизм, как известно, рассматривает развитие общества как естественноисторический процесс. Ф. Энгельс указывал на преходящий характер определенных социальных законов, в частности тех, которые определяют развитие буржуазного общества (см. [19, с. 393]). Конкретно-историческая обстановка функционирования различных общественных экономических систем, обусловленная спецификой присущих им закономерностей, оказывает свое влияние на характер действия универсальных законов материального мира. В силу этого «раздвоение единого», имеющее место в социальных процессах при социализме, принципиальным образом отличается от «раздвоения единого», характерного для капитализма и разрешаемого путем классовой борьбы и революции. Что же касается социализма, то его противоречия разрешаются в рамках единства, путем социалистических преобразований, совершенствования производственных отношений. Крепнущее единство всех слоев социалистического общества является важнейшим условием успешного выявления и разрешения неантагонистических противоречий.

Извращенная трактовка характера и движущих сил развития социалистического общества, апология классовых антагонизмов в нем понадобились маоистам, во-первых, для того, чтобы отрицать достижения советского народа, построившего со-

циализм и успешно строящего коммунизм, и, во-вторых, как это стало ясно в период «культурной революции», чтобы подвести «теоретическую базу» под разгром КПК и конституционных органов власти.

Таким образом, в ходе рассматриваемой кампании маоисты выхолащивали из материалистической диалектики ее живое содержание, пытались превратить ее законы в мертвые схемы (подробнее об этом см. [58, с. 97—105]). В противовес ленинской трактовке противоречий Мао Цзэдун в то время выдвинул формулу: «Сплочение — раскол — сплочение».

Подобная «философия раскола» нуждалась в «диалектико-материалистическом» обосновании, что и явилось основной задачей затеянной кампании. Многие материалы рассматриваемой «дискуссии» свидетельствовали о ее непосредственной направленности против КПСС и Советского Союза (см., например, [537]).

Отнюдь не случайно именно Ян Сяньчжэнь был избран объектом данной критической кампании. Он пользовался большим авторитетом не только в кругах гуманитарной интеллигенции, но и среди партийных кадров. Свидетельством этому явилось его избрание на VIII съезде КПК в состав Центрального Комитета (кроме него в высший орган партии входил еще только один общественвед — Фань Вэньлань). Несмотря на трудности, обусловленные антисоциалистическим курсом группы Мао Цзэдуна, Ян Сяньчжэнь в 1958—1963 гг. последовательно отстаивал марксизм. В отличие от многих своих коллег, изменивших ради карьеры своим прежним убеждениям, он не стал признавать маоизм новым этапом в развитии марксистско-ленинской теории. В своих лекциях и беседах Ян Сяньчжэнь призывал к серьезному и всестороннему изучению трудов Маркса, Энгельса, Ленина. В ходе дискуссий по проблемам философии он решительно выступал против точки зрения ученых-маоистов. Можно без преувеличения сказать, что на рубеже 50—60-х годов Ян Сяньчжэнь являлся фактическим лидером ученых-марксистов.

Неудивительно поэтому, что для его дискредитации применялись самые грязные методы: механическое выдергивание цитат и подтасовка фактов, использование его рукописей, конспектов, черновиков и набросков⁴⁸ — все пошло в ход, чтобы обвинить Ян Сяньчжэня в непонимании марксистско-ленинской философии. Его мировоззрение было объявлено «сплошной эклектикой», представляющей собой «набор из метафизического материализма Фейербаха, теории примирения противоречий Деборина, „теории равновесия“ Бухарина, учения Лао-цзы „о невыразимом“, теории „слияния двух в единое“» (подробнее об этом см. [174, с. 203—214]).

Одновременно с критикой Ян Сяньчжэня была организована проработка и других философов-марксистов, которые отказы-

вались признать теоретические догмы Мао Цзэдуна. Об этом убедительно свидетельствует проведенная в 1964—1965 гг. кампания «критики» Фэн Дина, для которой также было характерно приклеивание ярлыков и использование бездоказательных утверждений (см., например [535; 568]).

Против Фэн Дина выдвигался, как правило, один и тот же набор «аргументов». Ему приписывали «превращение коммунистического мировоззрения в общечеловеческое», называли проповедником буржуазного индивидуализма, утверждали, что он «поет в унисон» с «современным ревизионизмом», инкриминировали отказ от классовой борьбы, пролетарской революции, марксизма-ленинизма и, конечно, «идей» Мао Цзэдуна (см. [337; 568]).

Заявление Фэн Дина, что «одна нация может мирно сосуществовать с другой нацией, поскольку между ними нет антагонистических противоречий» [469, с. 234], трактовалось как стремление заставить угнетенные народы навечно примириться с разбоем со стороны империалистов, подчеркивание им большого значения для развития общества противоречий между производительными силами и производственными отношениями — как отрицание роли классовой борьбы в качестве силы, стимулирующей общественный прогресс, и т. п.

Накал проработки явно объяснялся неприятием Фэн Дином антиленинского, антисоветского курса маоистского руководства (подробнее об этом см. [174, с. 214—225]). В своих работах, носивших научно-популярный характер, он ставил задачей популяризацию марксистско-ленинской теории, выдвигал ряд положений, безусловно навеянных решениями XX съезда КПСС, подчеркивал гуманистическую сущность марксизма, в корне противоположную утилитарно-прагматическому подходу маоистской идеологии к человеку, ее антигуманистической направленности.

Можно с уверенностью сказать, что разобранные критические кампании 1964—1965 гг. явились идеологической прелюдией «культурной революции».

* * *

Весь описанный выше комплекс мер, к которым прибегали маоисты для оказания политического, идеологического и психологического давления на научную интеллигенцию (периодическая отправка ученых в деревню, организация кампаний по написанию «философских статей» рабочими, крестьянами и солдатами, наконец, устройство дискуссий, а затем критических кампаний), естественно, не мог не оказать отрицательного влияния на деятельность китайских ученых-обществоведов, в том числе и философов.

Опасаясь быть заподозренными в антимаоистских настроениях, ученые предпочитали не выступать с оригинальными теоретическими работами. Единственным средством их «творче-

ской» активности стало участие в дискуссиях. Весьма характерно, что так поступали не только ученые-марксисты.

В рассматриваемый период завершился процесс идеологической дифференциации философов — многие из них, например Ай Сыци, У Чуаньци, рвут с марксизмом и полностью переходят на позиции маоистской идеологии; из работ Гуань Фэна и некоторых других исчезает тот слабый «налет» марксизма, который имелся в них до 1958 г. «Идеи» Мао Цзэдуна постепенно становятся методологической основой всей научно-исследовательской работы в области философии. Одновременно в ходе борьбы против марксистской философии создается *единый фронт* ученых, стоявших на позициях маоистского и буржуазного мировоззрения, идейной основой которого являлся национализм.

Вместе с тем идейная борьба в области философии свидетельствовала, что, несмотря на серьезные трудности политического характера, целый ряд китайских ученых продолжал последовательно отстаивать марксистский подход к решению теоретических проблем.

ФИЛОСОФСКАЯ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В КНР В 1966—1976 гг.

С началом «культурной революции» на философском фронте в Китае произошли принципиальные, качественные изменения. Со второй половины 1966 г. в китайской печати (преимущественно в газетах, поскольку научные журналы с лета 1966 г. перестали выходить) было опубликовано множество критических материалов о работах и взглядах многих видных китайских философов-марксистов (Ян Сяньчжэня, Хоу Вайлу, Фэн Дина и др.), носивших откровенно проработочный характер и содержащих чисто политические обвинения, высказанные в грубой, даже бранной форме. Одновременно с избиванием кадров марксистов-философов в годы «культурной революции» усилилась борьба против марксистской философии и развернулась широкая пропаганда «идей» Мао Цзэдуна.

За пять лет (со второй половины 1966 по первую половину 1971 г.) в Китае не появилось ни одной научной статьи или книги, написанной профессиональными философами (и учеными вообще). Если они и выступали в печати, то, как правило, в составе «творческих коллективов», так называемых «авторских групп по проблемам революционной критики»¹. Содержание их статей в основном не выходило за рамки жесткой схемы — «теоретическое обоснование» «правильности» политического курса Мао Цзэдуна и поиск оправданий ревизии им принципиальных положений марксистской философии. Одновременно в статьях «профессиональных» философов-маоистов² содержалась критика китайских ученых-марксистов. Обсуждение теоретических проблем велось на очень низком уровне. В основном оно сводилось к комментированию тех или иных высказываний Мао Цзэдуна (см. [324; 444]).

После завершения «культурной революции» наметились некоторые несущественные изменения в политике маоистов в области философии. Прежде всего, были возвращены к научной деятельности философы, придерживавшиеся буржуазного мировоззрения. Они и в годы «культурной революции» не подвергались особым гонениям и резкой критике, в новых же условиях

опять получили возможность публично излагать свои взгляды³. Подобная тактика диктовалась как внешне-, так и внутривнутриполитическими соображениями. В условиях начавшегося сближения с империалистическими державами маоисты стремились продемонстрировать свое благосклонное отношение к выходцам из среды буржуазной интеллигенции (в том числе и к буржуазным философам); вместе с тем маоисты пытались скрыть тот факт, что большая часть философов-марксистов не пошла за ними.

Кроме того, с конца 1971 г. расширилась проблематика статей на философские темы, стали выходить работы, подготовленные учеными еще до начала «культурной революции». Расправившись с марксистами-ленинцами, маоисты могли уже не опасаться появления «ревизионистских» (читай — *марксистских*) тенденций на идеологическом фронте. В широких масштабах продолжалась и кампания «изучения» маоистской философии рабоче-крестьянскими массами (см. [357—359; 362; 367; 396; 602a]).

Как уже отмечалось, на протяжении всего периода «культурной революции» апология «идей» Мао Цзэдуна являлась одной из центральных тем китайской пропаганды. Подобная практика сохранилась и в 1970 г., когда была организована широкая кампания по изучению «философских трудов» Мао Цзэдуна — статей «Относительно практики», «Относительно противоречия», «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа» и «Откуда у человека правильные идеи?». Своеобразным прологом этой кампании стала пропаганда двух тезисов — «о необходимости борьбы против мистичности философии» и «передовые идеи не рождаются стихийно у рабочего класса». В «Хунци», «Жэньминь жибао» и «Гуанмин жибао» появилось много статей, в которых говорилось о том, что одним из главных методов «классовых врагов» в политической и идеологической борьбе является утверждение о «мистичности философии», о том, что философия якобы недоступна рабочим и крестьянам, что ею могут заниматься только интеллигенты. Борьба против так называемой «мистичности философии» понадобилась маоистам для того, чтобы вызвать у широких масс недоверие к опубликованным в предшествующие годы трудам профессиональных философов, в которых в той или иной степени, в той или иной форме развивались положения, диаметрально противоположные «идеям» Мао Цзэдуна, и тем самым дискредитировался авторитет марксистской философии.

Тезис же «передовые идеи не рождаются стихийно у рабочего класса» обосновывался ссылками на высказывания В. И. Ленина.

Действительно, В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что социалистическая идеология вырастает не из стихийного рабочего движения, а «из тех философских, исторических, экономических теорий, которые разрабатывались образованными

представителями имущих классов, интеллигенцией» [21, с. 30], которые, осознав передовую, революционную роль рабочего класса, перешла на его сторону.

И в современных условиях постановка и разработка новых теоретических проблем является задачей руководителей коммунистических и рабочих партий, профессиональных ученых-марксистов. Развитие марксизма-ленинизма, естественно, происходит на основе обобщения опыта различных отрядов мирового революционного движения, практики социалистического строительства, новейших естественнонаучных данных.

Однако обращение ко всем этим вопросам отнюдь не входило в задачу маоистской пропаганды. Спекуляции на тезисе «передовые идеи не рождаются стихийно у рабочего класса» преследовали цель обосновать новую кампанию по идеологическому перевоспитанию в духе антимарксистских «идей» Мао Цзэдуна китайского рабочего класса, большая часть которого выражала недовольство социально-экономическими мероприятиями, проводившимися в период «культурной революции». Об этом достаточно откровенно говорилось в установочной статье «Жэньминь жибао»: «Рабочий класс, естественно, не рождает передовых идей. *Может ли человек представлять рабочий класс — зависит прежде всего от его идей, т. е. от того, может ли он сознательно изучать и применять идеи Мао Цзэдуна в тесной связи с жизнью, руководствуясь ими во всех своих действиях. Это и есть решающий и основной момент* (курсив наш.— В. Б.). Классовое происхождение, конечно, является важным, но не решающим условием. Решающим условием является то, имеет ли человек пролетарские революционные идеи» [624, 13.XI.1970].

В ходе кампании по изучению «философских трудов» Мао Цзэдуна был затронут ряд тем, в том числе закон единства и борьбы противоположностей; вопрос о возможности взаимоперехода материи и духа; проблема борьбы против идеализма и метафизики и преобразования мировоззрения. Как отмечалось, закон единства и борьбы противоположностей уже был предметом дискуссии в 1964—1965 гг. во время кампании «критики» Ян Сяньчжэня. Ничего принципиально нового по сравнению с тем, что писалось в то время, обсуждение 1970—1971 гг. не внесло, тем более если учесть, что оно велось не профессиональными философами. Как и в 1964—1965 гг., акцент делался на борьбу противоположностей, вновь метафизически излагалась ленинская формула о «раздвоении единого».

Той же оставалась и цель кампании: ревизия основного закона материалистической диалектики осуществлялась для того, чтобы подвести «теоретическую» базу под маоистскую политику искусственного раздувания «классовой борьбы» в китайском обществе, под практику массовых репрессий против инакомыслящих. «Признать раздвоение единого,— утверждала „Жэнь-

минь жибао“,— значит признать, что в социалистическом обществе по-прежнему существуют классы, классовые противоречия и классовая борьба, существует борьба двух путей — социалистического и капиталистического, существует опасность реставрации капитализма, существует угроза агрессии и диверсии со стороны империализма и современного ревизионизма» [624, 29.XII.1970].

При обсуждении вопроса о взаимопереходе материи и духа отстаивался тезис, согласно которому сознание и бытие, материя и дух тождественны и при известных условиях сознание может быть первичным, а бытие — вторичным. Это положение обосновывалось ссылкой на статью Мао Цзэдуна «Откуда у человека правильные идеи?» «В 1963 г...— писала „Жэньминь жибао“,— председатель Мао, написав известную статью „Откуда у человека правильные идеи?“, четко осветил великую истину о „возможности перехода от материи к духу и от духа к материи“» [624, 9.I.1971].

Политический смысл подобных спекуляций очевиден: если дух, сознание (идеология) могут переходить в материю, т. е. в материальные условия жизни, то задача заключается лишь в выборе идеологии, наилучшим образом отвечающей интересам страны, общества. Таковым же безоговорочно объявлялся маоизм. Когда речь шла о духе, сознании, то имелись в виду «идеи» Мао Цзэдуна, которым приписывалась чудодейственная сила, способность осуществлять любые социально-экономические преобразования в Китае.

Такой подход являлся сознательным извращением марксистского положения об относительной самостоятельности идеологии. Марксисты всегда придавали большое значение роли идей в общественном развитии, считая, что они могут ускорять его ход, но при непременном условии отражения ими реальной жизни, отношений классов, эволюции науки, экономического прогресса. Именно в этом заключена жизненность и непреодолимость идеологии научного коммунизма. Что же касается «идей» Мао Цзэдуна, то они носят реакционный характер, ибо находятся в явном противоречии с законами общественного развития.

Совершенно бессодержательным было обсуждение вопроса о борьбе против идеализма и метафизики, которое свелось к бесконечному повторению призывов вести такую борьбу, поскольку без этого якобы невозможно преобразование мировоззрения. Однако постоянные ссылки в этих статьях на положения Мао Цзэдуна позволяют сделать вывод, что речь шла о сознательном противопоставлении маоистской идеологии марксизму-ленинизму. «Идеи» Мао Цзэдуна объявлялись единственно научной, диалектико-материалистической философией. Поэтому все противоречащее им (т. е. марксизм-ленинизм) определялось как идеализм и метафизика, которые должны быть отброшены. Преобразовать свое мировоззрение и стать подлинным револю-

ционером можно, только усвоив «идеи» Мао Цзэдуна,— так расшифровывался подтекст рассуждений о борьбе против идеализма и метафизики (подробнее об этом см. [262]).

С весны 1971 г. явно не увенчавшаяся большими успехами «любовая атака» — попытка прямо заменить марксизм-ленинизм «идеями» Мао⁴ сменилась тактикой «обходного маневра»: маоисты начали усиленно доказывать «марксистский» характер маоизма. Если до этого пропаганда «идей» Мао Цзэдуна велась, по существу, без всякого упоминания об основоположниках научного социализма, то в указанный период наряду с положениями Мао Цзэдуна стали упоминаться и высказывания Маркса, Энгельса, Ленина, в статьях замелькали призывы изучать их труды, причем утверждалось, что Мао Цзэдун якобы развивает марксизм-ленинизм в духе указаний создателей этого учения.

Организаторы данной кампании явно стремились за счет всего этого повысить авторитет «идей» Мао Цзэдуна. «Изучение работ Маркса, Ленина еще более углубило наше понимание идей Мао Цзэдуна,— писали члены партийного комитета одной воинской части в статье, опубликованной в „Хунци“,— способствовало более глубокому пониманию того, как *председатель Мао взаимно увязывает всеобщие истины марксизма-ленинизма с конкретной практикой китайской революции, наследует, защищает и развивает марксизм-ленинизм* (курсив наш.— В. Б.), усилило наши глубокие пролетарские симпатии к председателю Мао» [618, 1971, № 5, с. 61].

Одновременно преследовалась и другая цель — с помощью ссылок на классиков марксизма-ленинизма обосновать правильность маоистской политической линии. В той же статье военных, например, говорилось, что изучение работ Маркса и Ленина «коренным образом повышает понимание значения классовой борьбы линий и продолжения революции (при диктатуре пролетариата)» [618, 1971, № 5, с. 60], т. е. капитальных политических установок группы Мао Цзэдуна.

Естественно, поэтому, что в ходе кампании в качестве объекта изучения использовались не труды основоположников научного социализма, а специально подобранные отрывки из них, «подававшиеся» при соответствующей подтасовке в маоистской интерпретации.

Так, манипулируя отрывками из «Манифеста Коммунистической партии», «Гражданской войны во Франции», «Государства и революции», «Анти-Дюринга» (см. [464]), «Критики Готской программы» (см. [360]), «Материализма и эмпириокритицизма» и других работ основоположников марксизма-ленинизма, маоисты пытались доказать «правильность» постулатов Мао о неизбежности ожесточенной классовой борьбы на всем протяжении существования социализма вообще и в китайском обществе в частности. С помощью произвольно надерганных цитат, как

правило, никак не связанных с современной китайской действительностью, авторы подобных статей стремились представить социалистической политику Мао Цзэдуна в области классовых отношений.

Например, из критики Марксом в «Гражданской войне во Франции» ошибок Парижской коммуны, не предпринявшей необходимых мер, чтобы предотвратить наступление армии буржуазного правительства Тьера, делался следующий вывод: «Парижская коммуна и опыт всего международного коммунистического движения подтверждают, что всякая реакция ни в коем случае не согласится добровольно уйти с исторической арены, что *после захвата власти пролетариатом по-прежнему сохраняется классовая борьба, иногда даже предельно обостряющаяся* (курсив наш.— В. Б.), и пролетариат должен продолжать непрерывное наступление на классовых врагов» [622, 18.X.1971].

В «Манифесте Коммунистической партии» говорится, что «угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу» [12, с. 424], следовательно, и на историческом этапе социализма существуют классы, классовые противоречия и классовая борьба — такова, примерно, логика рассуждений Сюй Цзиньшэна, автора статьи, появившейся в «Хунци» в 1971 г. (см. [618, 1971, № 12, с. 45]).

Стремясь представить ожесточенную классовую борьбу при социализме объективной реальностью, не зависящей от воли людей, философы-маоисты приводили в качестве обоснования известное положение В. И. Ленина о материи как объективной реальности, не зависящей от ощущений (см. [24, с. 131]). Его вера в безграничные возможности человеческого познания использовалась ими для запугивания своих идейно-политических противников: «Политическим мошенникам всяческих мастей удавалось обманывать лишь в течение некоторого времени, однако их реакционная сущность является объективной реальностью и рано или поздно будет обнаружена [618, 1971, № 12, с. 52]. Ссылаясь на ленинское определение диалектики процесса познания («из незнания является знание... неполное, неточное знание становится более полным и более точным» [24, с. 102]), маоисты советовали своим единомышленникам продолжать поиски классовых врагов.

Была предпринята и попытка представить В. И. Ленина сторонником маоистской концепции способа производства, сущность которой сводится к признанию решающей роли производственных отношений (см. [624, 26.X.1973]). Обосновывалось это утверждение ссылкой на резкую критику Лениным Суханова и его сторонников в статье «О нашей революции» за их неверие в возможность победы социалистической революции в России вследствие якобы недостаточного развития в ней производительных сил. «Для создания социализма, говорите вы, требуется

цивизованность. Очень хорошо. Ну, а почему мы не могли сначала создать такие предпосылки цивилизованности у себя, как изгнание помещиков и изгнание российских капиталистов, а потом уже начать движение к социализму? В каких книжках прочитали вы, что подобные видоизменения обычного исторического порядка недопустимы или невозможны?» [41, с. 381].

Однако совершенно очевидно, что у Ленина идет речь лишь о возможности социалистической революции, возможности «начать движение к социализму», чему, по его убеждению, действительно отсталые производительные силы тогдашней России непреодолимой помехой не были. В то же время он никогда не считал возможным вести строительство нового общества, т. е. само движение к социализму, на базе отсталых производительных сил, всегда подчеркивая, наоборот, что закрепить успехи социалистической революции можно только на основе их развития. В статьях «Странички из дневника», «О кооперации», «Лучше меньше, да лучше», написанных в тот же период, что и работа «О нашей революции», Ленин конкретизировал эту мысль, указывая на необходимость развития мощных производительных сил (прежде всего крупной машинной индустрии), чтобы избежать опасности скатиться к «царству крестьянской ограниченности», к «уровню мелкокрестьянской страны» [39, с. 405]. К подлинному утверждению новых производственных отношений, учил он, необходимо идти путем социалистической индустриализации, создания крупной машинной промышленности, способной обеспечить современными средствами производства все отрасли экономики и создать техническую базу развития сельского хозяйства. «Без высоко поставленной крупной промышленности,— писал Ленин,— не может быть и речи о социализме вообще, и тем менее может быть речь о нем по отношению к стране крестьянской» [38, с. 305—306].

Таким образом, его точка зрения не имеет ничего общего с маоистским пониманием характера взаимодействия производительных сил и производственных отношений.

Аналогичной «методики» придерживались маоисты, когда во время проходившей в Китае в 1974—1976 гг. кампании «по изучению теории диктатуры пролетариата» пытались, усиленно спекулируя на отдельных, выхваченных из контекста положениях К. Маркса и В. И. Ленина о сущности государства и неизбежности существования «буржуазного права» на первой фазе коммунизма, «обосновать» «марксистский» характер собственных мелкобуржуазных представлений о социализме.

Как известно, социалистическое распределение по труду означает одинаковый правовой подход ко всем трудящимся. В условиях равной оплаты за равный труд различия в квалификации, одаренности, способности трудиться, семейном положении и т. п. неизбежно ведут к неравенству доходов у отдельных людей. Именно это имели в виду К. Маркс и В. И. Ленин, говоря об остатках «буржуазного права» при социализме.

Вместе с тем классики марксизма-ленинизма подчеркивали, что, сохраняя неравенство в распределении, социализм кладет конец неравенству в отношении к средствам производства. «Это равное право,— писал К. Маркс,— есть неравное право для неравного труда», но «оно не признает никаких классовых различий, потому что каждый является только рабочим, как и все другие» [8, с. 19]. Аналогичную мысль мы находим и у В. И. Ленина: «Справедливости и равенства... первая фаза коммунизма дать еще не может: различия в богатстве останутся, и различия несправедливые, но невозможна будет эксплуатация человека человеком, ибо нельзя захватить *средства производства*, фабрики, машины, землю и прочее в частную собственность» [29, с. 93].

Таким образом, принцип распределения по труду по сути своей является социалистическим, ибо отражает социалистические производственные отношения. В условиях социализма исключается классовое неравенство, остается лишь неравенство в долях распределения продукта.

Маоисты же смешивали правовые формы с сущностью выражаемых ими общественных отношений и на этом основании заявляли, что распределение по труду рождает «новую буржуазию». Поэтому политика компартии, заявляли они, должна заключаться во всемерном ограничении «буржуазного права», т. е. распределения по труду. При этом само отношение к «буржуазному праву» становилось критерием классовой принадлежности: те, кто считал необходимым сохранять его (другими словами, осуществлять распределение по труду), объявлялись «ревизионистами», «внутрипартийной буржуазией», «каппутистами».

В декабре 1972 г. началась широкая идеологическая кампания вокруг философских школ древнего Китая — конфуцианства и легизма (кампания «критики Линь Бяо и Конфуция»), в которой впервые после нескольких лет молчания «заявили о себе» профессиональные философы.

В советской печати уже дан содержательный анализ ее политической и теоретической значимости (см. [104; 234, с. 137—150]). Поэтому мы ограничимся лишь некоторыми общими соображениями.

Прежде всего следует указать на то, что эта идеологическая кампания носила явно политическую окраску и имела непосредственный выход в современную китайскую действительность.

Формально в ее ходе обсуждались вопросы классовой сущности конфуцианства и легизма и роли императора Цинь Шихуана в истории Китая. По существу же, в центре полемики были такие проблемы, как механизм политической власти и оценка роли насилия в современном китайском обществе, кадровая политика и реабилитация партийных и государственных кадров, система образования и отношение к культурному наследию и т. п.

Сам факт использования событий далекого прошлого в идейно-политической борьбе далеко не нов для современного Китая,— вспомним хотя бы пьесу У Ханя «Отставка Хай Жуя». На сей раз к подобному средству прибегли маоисты. Это свидетельствовало о том, что им не удалось сплотить под своими националистическими знаменами все партийные и государственные кадры, что внутри высшего руководства страны продолжали существовать серьезные разногласия по вопросам внутренней и внешней политики.

В ходе рассматриваемой кампании последовательно создавался культ Цинь Шихуана: всячески превозносились его бесчеловечные методы управления, которые объявлялись «революционными». «Император Цинь Шихуан,— говорилось в одной из статей „Хунци“,— с самого начала и до конца использовал насилие. В целях объединения страны он с помощью насилия подавил бешеное сопротивление рабовладельцев... после чего путем насилия разгромил проводившие реставраторскую деятельность рабовладельческие и прочие старые силы» [618, 1973, № 12, с. 59]. За подобной апологией насильственных методов Цинь Шихуана скрывалась попытка маоистов как оправдать жестокие репрессии против своих политических противников в ходе «культурной революции», так и подвести «теоретическую базу» под дальнейшие расправы с инакомыслящими.

Кроме того, дифирамбы Цинь Шихуану за утверждение им сильной централизованной власти и одновременно критика системы «удельных княжеств» содержали явный намек на элементы анархии и дезорганизации в структуре политической власти, на наличие в Китае полицентризма, связанного с местничеством военных и провинциальных руководителей.

Одна из главных стратегических целей «кампании критики Линь Бяо и Конфуция», как справедливо указывают советские ученые, состояла в стремлении «заставить народ уверовать в непогрешимость „идей“ Мао Цзедуна, в том, что его „учение“ отвечает потребностям экономического и политического развития страны как в настоящее время, так и в будущем» [52, с. 2]. Одновременно данная кампания представляла собой форму борьбы за власть между различными группировками маоистов.

В ходе рассматриваемой кампании неизменно подчеркивалась теоретическая и политическая актуальность двух установок Мао Цзедуна: о неизбежности ожесточенной классовой борьбы на всем протяжении исторического периода существования социализма (в данном случае использовался тезис о том, что деятельность Конфуция была направлена на реставрацию господства старых общественных сил) и о необходимости отправки интеллигенции на перевоспитание в деревню (для этого в ход шла критика так называемой теории Конфуция об априорности знаний).

Если говорить о подходе маоистов к объяснению сущности конфуцианства и легизма, выяснению их места в идеологической истории Китая, то нельзя не отметить, что для всех статей, появившихся в ходе кампании, характерны вульгарный социологизм, модернизация, произвольное обращение с историческими фактами и цитатами из трудов древних мыслителей и в конечном счете антиисторизм.

Содержание всех статей такого рода укладывалось в следующую примитивную схему: Конфуций и его последователи выражали интересы старого класса — рабовладельцев, поэтому их учение носит реакционный характер; легисты — Сюнь-цзы, Шан Ян, Хань Фэйцзы являлись представителями новых общественных сил — класса феодалов, поэтому их взгляды были прогрессивными. Соответственно для описания конфуцианства использовалась лишь черная, а легизма — только белая краска.

Прежде всего, вызывает возражение квалификация Конфуция как идеолога рабовладельцев. В действительности он выражал интересы наследственной родовой аристократии. Точно так же нельзя согласиться с утверждением, что будто легисты выступали как феодальные идеологи. Во всяком случае, вопрос о классовой позиции представителей двух древнекитайских философских школ заслуживает более серьезного подхода, он связан в первую очередь с необходимостью дальнейшего изучения характера социально-экономического строя, существовавшего в Китае в V—VI вв. до н. э.⁵

Далее, нет никаких оснований для абсолютного отрицания теоретической значимости положений, выдвигавшихся Конфуцием, а равно — для апологетики легизма. Хотя для учения Конфуция в целом был характерен традиционализм, древний философ поставил целый ряд проблем, оказавших положительное влияние на процесс становления и развития философского знания в Китае. Достаточно назвать идею Конфуция о нравственном самосовершенствовании личности в процессе обучения и воспитания, приведшую к появлению концепций «доброй» и «злой» «природы» человека.

Нельзя и представлять легизм как учение, лишенное каких-либо слабостей и противоречий. В «Книге правителя области Шан», переведенной на русский язык Л. С. Переломовым, содержатся многочисленные высказывания, свидетельствующие об антинародном характере учения одного из столпов легизма — Шан Яна.

Таким образом, участники критической кампании рисовали упрощенную картину идеологической жизни древнего Китая, представляли конфуцианство и легизм в извращенном виде, нисколько не заботясь об аргументации.

При анализе философских учений прошлого необходим конкретно-исторический подход, к ним неприменимы мерки сегодняшнего дня; тем более нельзя переписывать историю, подгоняя

ее под заранее сконструированные схемы, в соответствии с требованиями политической практики. Стремление «найти» в прошлом аргументы для доказательства «правоты» маоистского политического курса неизбежно вело к искажению представлений об историческом пути развития философского знания в Китае.

Вопреки общеизвестным фактам участники критической кампании, по существу, рисовали всю историю китайской философии как борьбу конфуцианства и легизма, относя к сторонникам последнего, в частности, Цао Цая, Лю Цзунъюаня, Ван Аньши, Ли Чжи, Ван Фучжи. В действительности же никого из них, как это очень хорошо показано в статье Р. В. Вяткина (см. [104, с. 58—59]), нельзя считать легистами. Кроме того, при подобном подходе из историко-философского процесса исключались даосизм и буддизм, которые, как известно, оказали большое влияние на формирование ортодоксального (сунского) конфуцианства.

Политическая целенаправленность кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» наложила отпечаток даже на стиль статей. Конфуций, например, обвинялся «в затушевывании классовых противоречий, отрицании классовой борьбы и проповеди классовой гармонии» [618, 1973, № 11, с. 42]. «Сожжение книг и истребление конфуцианцев» Цинь Шихуаном связывалось с обобщением «зарождавшимся классом помещиков» опыта классовой борьбы в идейно-политической сфере до и после образования династии Цинь (см. [569]) и т. п.

Нельзя не отметить и еще одного обстоятельства, характерного для данной кампании. Наряду с членами КПК в ней принимали участие и буржуазные философы. В начале декабря 1973 г. в «Гуанмин жибао» была опубликована статья Фэн Юланя, который вновь, теперь уже в пятый раз, подверг свои взгляды публичной самокритике (см. [474]). Одновременно, в полном соответствии с установками организаторов кампании, Фэн Юлань «обрушивался» на Конфуция за проповедь морали рабовладельцев, «одурманивание» и «обман» народа, а также на Чан Кайши, Лю Шаоци и Линь Бяо за «восхваление» ими Конфуция.

В конце 1971 г. в Китае после длительного перерыва начали появляться работы, написанные профессиональными философами. Первое время это были в основном переиздания книг, опубликованных еще в 50-е годы (например, «История древнекитайской идеологии» Ян Юнго). Новые оригинальные работы (к ним относилась книга Го Можо [338]) были весьма немногочисленны.

В 1973 г. почти одновременно вышли в свет две новые работы — «Краткий курс истории китайской философии» под редакцией Жэнь Цзюя и «Краткая история китайской философии» под редакцией Ян Юнго.

Обе они не содержат каких-либо новых материалов по истории китайской философии (по сравнению, скажем, с «Всеобщей историей китайской мысли» под редакцией Хоу Вайлу) и, по существу, представляют собой популярные учебные пособия.

Принципиально нов в них только методологический подход авторов к рассмотрению историко-философского процесса в Китае: обе они написаны с маоистских идеологических позиций⁶.

Особенно показателен в этом отношении «Краткий курс истории китайской философии». В предисловии, где авторы излагают свое понимание методологии историко-философского исследования и дают краткую характеристику особенностям развития китайской философии с древнейших времен и до начала XX в., можно встретить правильные суждения о необходимости конкретно-исторического подхода к анализу историко-философского процесса, о наличии в философских традициях не только отрицательных, но и позитивных элементов, которые следует «критически наследовать». Однако в целом и для предисловия, и для всей книги характерна упрощенческая, вульгарно-социологическая трактовка истории китайской философии. Это, безусловно, связано с тем, что авторы видят свою задачу не в описании реальной картины исторического пути развития философского знания в Китае, а в том, чтобы отыскивать в истории китайской философии «теоретические» аргументы, «доказывающие» правильность политического курса руководства КНР: «Прежде всего, мы изучаем историю философии для того, чтобы приспособиться к требованиям современной борьбы двух классов и двух линий, увеличить способность распознавать подлинный и ложный марксизм, до конца выяснить истинную контрреволюционную сущность антипартийной группировки Линь Бяо, повысить свое понимание борьбы классов и борьбы линий» [551, с. 1—2].

Подобный антинаучный подход приводил к тому, что авторы «Краткого курса...» фактически отбрасывали познавательную сущность историко-философского процесса, вспоминая о ней только в связи с рассмотрением вопроса о гносеологических корнях идеализма. Для них нет никакого сомнения, что борьба двух главных философских направлений представляет собой непосредственное отражение классовой борьбы. Согласно данной в «Кратком курсе...» трактовке материализм неизменно является «мировоззрением прогрессивных общественных классов», а идеализм *всегда* используется как «оружие угнетения, способствующее господству реакции, обману и порабощению народа» [551, с. 1—2]. Однозначное определение социально-классовых позиций представителей двух главных философских направлений «заставляет» авторов книги находить у материалистов только прогрессивные «социальные корни». Более того, это вынуждает их пересматривать свои прежние представления о мировоззрен-

ческих позициях некоторых мыслителей. Так, например, Лао-цзы изображен в книге идеалистом, поскольку якобы он, как и Конфуций, отражал интересы «загнивающего» класса рабовладельцев».

Главным фактором, определявшим развитие китайской философии, в «Кратком курсе...» объявлялась «классовая борьба крестьянства»: «Бесчисленные крупные и небольшие крестьянские восстания и войны являются подлинной движущей силой исторического развития китайского феодального общества, а также основой развития китайской феодальной культуры, включая философию» [551, с. 10]. Подобный подход обуславливает постоянные попытки авторов книги связать появление материализма в ту или иную эпоху с подъемом крестьянских движений⁷. Ради этого они не останавливались перед искажением общеизвестных исторических фактов, что делает их характеристики различных периодов истории китайской философии и мировоззрения отдельных мыслителей как минимум весьма спорными.

С таких же антинаучных позиций подходили к историко-философскому процессу и авторы «Краткой истории китайской философии». Они, по существу, пытались представить идеологическую историю феодального общества как историю борьбы революционных идей восставших крестьян и официальной философии господствующего класса. По их мнению, например, появление наивно-материалистического учения о пяти первоэлементах было вызвано к жизни «непрерывными мятежами рабов» (см. [521, с. 2]).

Разоблачение реакционного характера неоконфуцианства ставилось ими в заслугу не профессиональным философам-материалистам, а «народным массам», которые благодаря этому (ни много ни мало!) смогли «вплотную подойти к материалистической гносеологии» [521, с. 5].

Таким образом, и «Краткий курс истории китайской философии», и «Краткая история китайской философии» являются ярким свидетельством пагубного воздействия маоистской идеологии на деятельность китайских философов.

В данной работе рассмотрены основные тенденции и этапы развития философской и общественно-политической мысли в Китае в 30—70-х годах, проанализированы взгляды наиболее крупных современных китайских философов. Выдвигаемые ими идеи и концепции отражали интересы определенных классов и слоев общества, их мироощущение и настроения; они использовались для обоснования или оправдания различных политических установок и социально-экономических мероприятий. Идеологическая борьба в области философии, как, впрочем, и во всем китайском общественном сознании, шла вокруг одной центральной проблемы — поиска путей преодоления многовековой социальной и экономической отсталости страны. Диапазон выдвигаемых социологических и культурологических концепций был необычайно широк — от откровенно апологетических в отношении предшествовавшего опыта до тотального отрицания какой-либо значимости традиционных форм социального бытия и культурных ценностей прошлых эпох. Известно, что адекватная оценка культурного, философского наследия имеет чрезвычайно важное значение для Китая — страны, которая в силу определенных исторических причин в течение многих столетий находилась в стороне от основных центров мировой цивилизации и культура которой поэтому фактически развивалась на собственной основе. Неудивительно, что свои представления о будущем Китая философы различной идеологической ориентации, в том числе и марксисты, излагали через определение своего отношения к традиционным духовным ценностям.

Такие коренные философские вопросы, как сущность мира, человека, познания, разрабатывались в 30—40-х годах лишь постольку, поскольку их решение могло послужить методологическим обоснованием социальных проектов.

Положение изменилось после победы народной революции, когда сама жизнь заставила китайских ученых заняться новыми для них философскими сюжетами.

Они активно включились в разработку актуальных теоретических проблем социалистического строительства. Расширился фронт исследований в различных отраслях философского знания — диалектическом материализме, логике, этике, эстетике,

истории философии, шел процесс распространения марксистского мировоззрения среди китайских философов.

Однако этот плодотворный процесс вследствие изменения идейно-политической ситуации в стране не получил дальнейшего развития. Сразу же после 1949 г. одним из главных факторов, оказывающих влияние на положение в китайской философской науке, становится маоизм. Для него, как для учения, являющегося по своей природе идеалистическим, естественным союзником была буржуазная философия. Вместо бескомпромиссной, решительной борьбы с выразителями чуждых марксизму идеалистических концепций философы-маоисты постоянно шли им на уступки, что в конечном счете закончилось установлением между ними прямого союза, сопровождавшегося постепенным переходом буржуазных ученых на позиции маоистского мировоззрения.

Начиная с середины 50-х годов философы-марксисты, по существу, вели борьбу на два фронта. Им приходилось работать в неимоверно трудных условиях, поскольку маоизм выступал от имени марксизма-ленинизма. Как справедливо подчеркивается в работе «Идейно-политическая сущность маоизма», «философия маоизма — это концепция, маскирующаяся под диалектический материализм, эксплуатирующая терминологию марксизма-ленинизма» [136, с. 104]. В своих узкоутилитарных целях маоизм использовал авторитет основоположников марксистской философии. Поэтому одним из методов борьбы философов-марксистов против философии маоизма становится выяснение аутентичного смысла положений К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина.

В конце 50-х — начале 60-х годов разворачивается фронтальное наступление маоизма против марксистской интернационалистической идеологии. Вместо оригинальных теоретических трудов из печати выходят псевдопопулярные работы по «марксистской философии», в которых упрощенно и схематично излагались отдельные философские положения, притом в маоистской интерпретации. Начавшееся в указанные годы изучение «марксистской» философии массами рабочих, крестьян и солдат, как правило, сводилось к пропаганде различного рода «философских открытий» Мао Цзэдуна. Одновременно был прекращен перевод работ зарубежных марксистов; профессиональные философы подвергались усиленной идеологической обработке. Изменилась и функциональная роль философии в обществе — она была превращена в служанку политики в самом худшем смысле этого слова: теоретические работы в большинстве случаев превратились в средство обоснования авантюристических социальных проектов внутри страны и гегемонистических, шовинистических замыслов во внешней политике.

Важную роль в идейной борьбе в области философии играли дискуссии. Знакомство с ними позволяет выяснить процесс

развития философской и общественно-политической мысли в Китае того времени, поскольку для большинства китайских философов они служили единственным видом творческой активности. В то же время эти дискуссии были не только стимулятором обсуждения теоретических проблем, но и средством насаждения маоистской идеологии. Они являлись своеобразным полигоном, на котором философы-маоисты как бы проверяли «проходимость» своих «идей» и концепций. Одновременно дискуссии были этапами, звеньями борьбы маоизма против марксизма, ревизии ими диалектико-материалистической философии.

В результате в 60-е — первую половину 70-х годов маоистам удалось приостановить процесс развития марксистской философии, значительно подорвать ее влияние в кругах научной общественности, общества в целом. Серьезный кризис переживала и сама философская наука в КНР. Статьи и книги профессиональных философов, появившиеся в эти годы, свидетельствуют о невысоком теоретическом уровне научных исследований.

Введение

¹ Особо следует отметить цикл работ В. А. Кривцова [168—172].

Глава первая

¹ Генезис взглядов Мао Цзэдуна уже рассмотрен в ряде работ (см., например, [58; 72; 80—82; 89; 91; 99; 100; 101; 125; 136, с. 42—101; 167; 172; 247]), поэтому мы не останавливаемся специально на этом вопросе.

² Перед опубликованием они подверглись тщательной редакции с целью придания им марксистского характера (см. [58, с. 22—27]).

³ Следует отметить, что наиболее видные теоретики КПК (Ай Сыци, Ли Да и др.) в ходе этой кампании воздерживались от подобных заявлений, хотя и всячески подчеркивали значение идей Мао Цзэдуна для Китая.

⁴ То обстоятельство, что именно в середине 50-х годов группа Мао Цзэдуна начинает выступать с гегемонистскими претензиями, объясняется, по-видимому, тем, что после смерти И. В. Сталина и XX съезда КПСС, на котором был осужден культ личности, маоисты сочли, что теперь у них есть достаточные основания для утверждения своей руководящей роли в международном коммунистическом движении. Л. С. Кюзаджан совершенно справедливо пишет: «После смерти Сталина и мероприятий КПСС по преодолению последствий культа личности Мао Цзэдун решил, что настал подходящий момент для реализации честолюбивых замыслов — своего превращения в вождя мирового коммунистического движения, а Китая — в государство, возглавляющее социалистическое содружество и все революционные силы» [183, с. 53].

⁵ Об этом свидетельствовали и утверждения Мао о том, что отсутствие социалистической демократии в Китае — результат влияния КПСС и СССР. «Большинство наших порядков, — говорил он в 1956 г., — перенято нами у Советского Союза» [401].

⁶ В докладе Дэн Сяопина на 3-м (расширенном) пленуме ЦК КПК 23 сентября 1957 г. говорилось: «В борьбе против правых элементов к правым элементам внутри партии нужно относиться так же серьезно, как и к правым элементам вне партии. Однако и сейчас есть еще некоторые товарищи, которые в ходе борьбы против правых элементов внутри партии довольно сильно проявляют мягкотелость. В особенности они проявляют чрезмерную жалость и мягкотелость, не решаются принять меры в отношении некоторых старых членов партии, которые должны быть отнесены к правым элементам (курсив наш. — В. Б.). Такие настроения должны быть преодолены» [127, с. 47].

⁷ Очень часто «правым элементам» предъявляли и такие обвинения, которые отнюдь не свидетельствовали о контрреволюционном характере их платформы. Так, например, проф. Фэй Сяотуну, действительно выступавшему против руководящей роли КПК, поставили в вину и то, что он говорил о необходимости развития в Китае социологии и социологических исследований (?!).

⁸ Ход, значение и результаты этой кампании подробно освещены в работах советских ученых (см. [183, с. 77—192; 207, с. 79—87; 222, с. 295—298]).

⁹ Содержание данной концепции с достаточной полнотой и глубиной про-

анализировано в ряде работ советских авторов (см. [56; 80; 81; 104; 105; 136; 159; 162; 166; 173; 174; 210; 246; 247; 260; 270; 302]).

¹⁰ Отдельные положения этой платформы были изложены уже в апреле 1960 г. в сборнике «Да здравствует ленинизм». Ее окончательное оформление относится к 1963—1964 гг., когда был опубликован целый ряд материалов установочного характера: «Предложение о генеральной линии международного коммунистического движения» (14 июля 1963 г.), 9 статей редакций газеты «Жэньминь жибао» и журнала «Хунци» по поводу открытого письма ЦК КПСС от 14 июля 1963 г. и др.

¹¹ Так в китайской историографии называются военные действия НОА в 1946—1949 гг., приведшие к свержению гоминьдановского господства в Китае.

¹² О причинах, ходе и результатах «культурной революции» говорится в целом ряде исследований (см., например, [72; 75; 79; 81; 90; 91; 95; 108; 146; 163; 173; 185; 193; 223; 225; 260; 270; 272; 300]).

¹³ Эти вопросы уже освещались в работах советских ученых, в частности в исследованиях С. Кюзаджана [183], С. Д. Марковой [207], А. Н. Желоговцева [132; 133] и И. М. Надеева [217], (см. также [62, с. 195—222; 189, с. 187—266; 273]). В данном разделе рассматриваются лишь те аспекты указанной проблемы, которые имеют прямое отношение к теме монографии.

¹⁴ Практика идейно-политической учебы охватывала и кадровых работников партийных и государственных учреждений.

¹⁵ Наряду с этими кампаниями имели место и другие, менее значительные, например критика взглядов феодально-буржуазного философа Лян Шумина (1955—1956 гг.) и видного философа-марксиста Фэн Дина (1964—1966 гг.) и др.

¹⁶ Об этом ярко свидетельствовала кампания против взглядов Ху Фэна, в ходе которой критике подверглись отстаивавшие им положения марксистско-ленинской эстетики (см. [62, с. 204—208; 132, с. 21; 183, с. 43—48; 207, с. 32—35]).

¹⁷ Подробно о ходе и результатах идеологических кампаний в КНР см. [183; 207].

¹⁸ Подробнее о влиянии курса «пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые» на положение в философской науке см. ниже, в гл. третьей.

¹⁹ В докладе на 3-м расширенном пленуме ЦК КПК осенью 1957 г. Дэн Сяопин для «удобства изложения» объединил всю интеллигенцию с буржуазией, так как, по его словам, «в свете нынешней обстановки в нашей стране можно сказать, что большинство интеллигентов является выходцами из буржуазных и мелкобуржуазных семей и получило буржуазное образование» [127, с. 10]. Более того, он объявил интеллигенцию главным врагом пролетариата: «Буржуазия и в особенности ее интеллигенция являются главной силой, которая может мериться силами с пролетариатом (курсив наш. — В. Б.)» [127, с. 10].

²⁰ О том, что представлял собой этот «метод» на практике, см. [183, с. 192; 207, с. 194—199].

²¹ В 1957—1959 гг. использование данного «метода» сводилось к противопоставлению коллективных работ молодых авторов (как правило, студентов), созданных в минимально короткие сроки (2—3 месяца), трудам ученых старшего и среднего возраста, являвшихся результатом долготлетних исследований.

²² С началом «культурной революции» эта критика была распространена на все культурное наследие прошлого и ее лейтмотивом стало абсолютное отрицание его исторической значимости.

²³ Вместе с тем в отличие от утверждения о несовместимости вообще гуманистических идеалов с интересами пролетарской революции, ставшего позднее характерным для маоистской пропаганды, которая отвергала поэтому саму постановку вопроса о пролетарском гуманизме, Чжоу Ян признавал его как мировоззрение, принципиально отличное от буржуазного гуманизма (к которому он отводил прогрессивную роль в прошлом).

²⁴ Содержание этих двух разделов и послужило, на наш взгляд, основанием для однозначной отрицательной оценки всего доклада в советской литературе.

²⁵ По-видимому, поэтому в период «культурной революции» Чжоу Ян был снят со всех постов и арестован.

²⁶ Подробнее о культурной политике группы Мао Цзэдуна в указанный период см. [173, с. 248—280; 207, с. 155—207].

²⁷ Подробнее о политике маоистов в области науки и культуры в указанные годы см. [207, с. 207—233; 273, с. 134—180].

Глава вторая

¹ Критическому анализу мировоззрения наиболее крупных представителей современной китайской буржуазной философии посвящена диссертация Э. Я. Баталова, носящая серьезный исследовательский характер [66]. Автор разделяет данные им принципиальные оценки и выводы.

² После 1949 г. жил на Тайване.

³ В 1954—1955 гг., в период кампании критики взглядов Ху Ши, его расуждения, приведенные выше, квалифицировались как проявление «антипатриотизма» и «проповедь национального самоуничижения». Нельзя не согласиться с Л. С. Кюзаджяном, который видит в этом «неумение и нежелание» идеологических работников КПК применять конкретно-исторический подход при анализе мировоззрения и деятельности того или иного ученого, в данном случае Ху Ши (см. [183, с. 39]).

⁴ Ссылками на учение Дарвина Ху Ши обосновывал свою идею медленных, постепенных реформ.

⁵ Фэн Юлань — автор большого количества работ, преимущественно по истории китайской философии, некоторые из которых были переведены на английский язык и изданы в США и Англии.

⁶ В связи с этим Фэн Юлань выступал против попыток использовать новейшие достижения логики для, как он говорил, «ниспровержения метафизики».

⁷ По мнению Фэн Юланя, эта сфера жизни аналогична описанному Платоном в «Государстве» миру интеллекта, к которому стремится философ.

⁸ «Если в других странах мораль всегда воспринималась, — пишет Л. С. Васильев, — как нечто подсобное, производное от основных религиозных догматов, если среди других народов мораль была религиозна прежде всего, то о Китае можно сказать обратное: в Китае религия была моральной, т. е. подчиненной тем традициям и нормам, которые были возвеличены и канонизированы конфуцианством» [94, с. 107].

⁹ Сущность негативного метода Фэн Юлань разъяснял на примере древнего даосизма. В «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», писал он, говорится не о том, «что Дао действительно существует, а лишь о том, что оно не существует. Но раз известно, что оно не существует, можно прийти к идее, что оно существует» [594, с. 341].

¹⁰ В качестве примера обращения Канта к негативному методу Фэн Юлань приводил его учение о noumena. Поскольку «вещь в себе» непознаваема, Кант ничего не говорил о ней; в представлении Канта, «задача метафизики заключается не в том, чтобы говорить что-либо о непознаваемом, а лишь в том, чтобы говорить что-либо о том факте, что непознаваемое есть непознаваемое. Когда известно, что непознаваемое есть непознаваемое, становится известно кое-что о непознаваемом. В этом вопросе Кант сделал великий вклад» [594, с. 341].

¹¹ Она была изложена им в ряде статей, опубликованных в различных периодических изданиях. Позднее эти статьи составили специальную книгу «Культура и человеческая жизнь», вышедшую в Шанхае в 1947 г.

¹² Данный момент можно объяснить тем, что философское образование Хэ Линь завершал в Германии.

¹³ Он выступал против попыток некоторых китайских ученых найти в конфуцианстве зачатки естественнонаучных знаний, сделать Конфуция естест-

воиспытателем: «Например, есть люди, которые, исходя из принципов эмбриологии, считают, что пропагандируемые конфуцианцами ранние браки соответствуют науке, или же, основываясь на данных психологии, пытаются доказать наличие ее истоков в системе дарения наложниц; более того, прибегают к политэкономии, чтобы доказать, что система большой семьи соответствует принципам этой науки; еще есть такие, которые используют понятия физики и химии для разъяснения учения о Великом пределе и силах инь и ян, изложенного в „Ицзин“» [512, с. 4].

¹⁴ Хэ Линь считал, что данный момент роднит конфуцианскую этику с этикой Платона и Канта. «Моральные заповеди и поучения конфуцианства, так же как и этические принципы европейских философов, — писал он, — опираются на вечные истины, а не находятся в плену у часто меняющихся оценочных суждений» [512, с. 21].

¹⁵ К политическим деятелям, «имеющим конфуцианский облик», Хэ Линь относил также Вашингтона, Линкольна, Франклина.

¹⁶ «Я больше описываю западноевропейскую мысль, меньше создаю сам», — писал он [512, с. 133].

¹⁷ После 1949 г. Лян Шумин остался в КНР и был избран членом Всекитайского комитета НПККС.

¹⁸ Как отмечает Л. П. Делюсин, «Лян Шумин отвергает учение о решающем значении экономического фактора как движущей силы общественного развития, считая таковым дух, волю» [120, с. 190].

¹⁹ Их он связывал с «тремя образами жизни людей», «тремя тенденциями в их желаниях». Западноевропейская культура, в трактовке Лян Шумина, основывается на «стремлении связывать свои желания с будущим»; основной дух китайской культуры состоит в стремлении «примирить свои желания с современной действительностью»; а для индийской культуры характерно «стремление обратить свои желания к прошлому».

В статье «Основа политики заключена в культуре», опубликованной в 1947 г., Лян Шумин называл еще один тип — советский, которому в своей культурной теории он отводит низшее место.

²⁰ Образно говоря, писал Лян Шумин, в Китае жизнь людей течет в соответствии с законами растительного мира, а на Западе — в соответствии с законами животного мира.

²¹ Лян Шумин писал, что возрождение национальных духовных традиций позволит Китаю добиться такого экономического прогресса, в результате которого он займет место Японии и России, обогнавших его в настоящее время (см. [514, с. 14]).

²² Это, впрочем, не мешало ему восхищаться «выдающимися личными качествами и блестящим умом» реакционных политических лидеров Запада, в частности Муссолини (см. [514, с. 52]).

²³ Иллюстрируя свою мысль, Лян Шумин упоминает голодные бунты и случаи уничтожения продовольствия для поддержания высоких цен, имевшие место в странах Запада в период мирового экономического кризиса.

²⁴ Под ними он понимал изменения в области культуры.

²⁵ Чэнь Лифу в 1934 г. опубликовал книгу под названием «Философия жизни», а Чан Кайши в 1943 г. — «Судьбы Китая».

²⁶ Чэн (дословно — искренность, истинность) — трудно переводимое понятие. В истории китайской философии чэн чаще всего выступало как духовное начало, придающее действиям человека особую благость и святость.

²⁷ Чэнь Лифу хвастливо заявлял, что ему якобы удалось «дать научный ответ на вопрос о доброй и злой природе человека, вокруг которого в истории Китая шла безуспешная дискуссия в течение нескольких тысяч лет» [566, с. 149].

²⁸ Чан Кайши, в частности, приведя следующий отрывок из главы «Ли-юнь» трактата «Лицзи»: «Престарелые могли спокойно доживать свой век, взрослые люди находили применение своим способностям, а малолетние получали возможность подрастать. Все одинокие, вдовы, сироты, бездетные, калеки и больные были окружены заботой» [136а, с. 111], утверждал, что именно так обстояло дело в Китае в прошлом.

²⁹ По мнению Чан Кайши, до заключения неравноправных договоров в китайском сельском хозяйстве, а следовательно и в экономике вообще, не было особых проблем (см. [520, с. 59]).

³⁰ «Конституция пяти властей» предусматривала разделение политической власти в государстве на пять сфер: законодательную, исполнительную, судебную, а также экзаменационную и контрольную. Процесс политического переустройства страны для реализации «Конституции пяти властей» Сунь Ятсен разбивал на три периода — «военной власти», «политической опеки» и «конституционного правления».

Предлагаемая им форма организации государства на основе «конституции пяти властей» представляла собой один из вариантов буржуазно-демократической республики. Тем самым значительно обесценивалась его критика формальных атрибутов парламентской демократии, на которой, кстати, любил спекулировать Чан Кайши. Вместе с тем сам характер этой критики свидетельствовал о недостаточном понимании Сунь Ятсеном того, что на определенной стадии истории развития политической организации общества буржуазная республика, парламент, всеобщее избирательное право представляют громадный прогресс.

³¹ Впервые она была опубликована в 1939 г.

³² Эта программа состоит из шести разделов: «Философия и политика», «Материализм и идеализм», «Диалектический материализм», «Теория познания диалектического материализма», «Основные законы диалектического материализма», «Категории диалектического материализма».

³³ По мнению Ай Сыци, идеология Ху Ши носила двойственный характер — как реакционный, так и прогрессивный (см. [318, с. 459]).

³⁴ Известно, что В. И. Ленин называл учение Гераклита «очень хорошим изложением начал диалектического материализма» [27, с. 131], однако он никогда не преувеличивал роли наивной диалектики античных философов в процессе формирования научного диалектического метода. Заявлять же о том, что в философских учениях древних китайцев и греков времен античности уже содержатся основные принципы диалектического материализма, значит принижать значение революционного переворота в философии, совершенного классиками марксизма.

³⁵ Вследствие этого он объявлял механистическими материалистами Э. Геккеля и Г. Спенсера (!).

³⁶ Интересно отметить, что Ленин в те годы был известен в Китае под именем «Ильич» или «Ульянов».

³⁷ Впервые эта книга была издана в 1937 г.

³⁸ Люй Чжэньюй приводит, правда не совсем точно, слова К. Маркса из его предисловия к «Критике политической экономии»: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [5, с. 7].

³⁹ По мнению Люй Чжэньюя, именно антиинсториизм, присущий взглядам прагматистов (Ху Ши), социал-демократов (Ван Лиси) и троцкистов, не позволил им дать подлинно научную картину развития китайской политической мысли [392, с. 4].

⁴⁰ Она была составлена из статей, опубликованных в различных изданиях в 1939—1940 гг.

⁴¹ Работа Люй Чжэньюя дает известное представление об этих дискуссиях, а также о взглядах китайских ученых на указанные проблемы. Данному вопросу посвящена специальная статья А. Г. Крымова [177].

⁴² Судя по замечаниям Люй Чжэньюя, в начале 30-х годов он разделял концепцию «азиатского способа производства», в частности взгляд на нее Г. В. Плеханова и Л. И. Мадьяра (см. [177, с. 81]).

⁴³ В 1940—1947 гг. Хоу Вайлу принимал активное участие в деятельности общества «Культура Китая и СССР», работавшем на территории, контролируемой гоминьданом. Он был главным редактором журнала этого общества.

⁴⁴ Подробнее о взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса по вопросу об «азиатском способе производства» см. [221, с. 113—148].

⁴⁵ Эта тенденция становится в его работах еще более заметной после 1949 г.

⁴⁶ Критике философских воззрений Фэн Юляня были посвящены три статьи Ду Госяна: «Абстрактность не есть выражение духа китайской философии» (1945 г.), «Абстрактность не есть путь человеческой жизни» (1945 г.) и «Критика новой метафизики Фэн Юляня» (1946 г.).

⁴⁷ Другие его статьи на аналогичные темы вошли в книгу «Бронзовый век» [115].

⁴⁸ Обращая внимание на противоречивый характер аргументации Го Можо, М. Л. Титаренко, в частности, писал: «Го-цзы выступает против ритуалов и пышных похорон, против музыки и развратной, праздной жизни аристократии, против междоусобных войн и правителей, выступает против судьбы и „учения о судьбе“. И все это, оказывается, он делает ради защиты интересов родовой, рабовладельческой аристократии. Он выступает против экономических и политических привилегий аристократии, протестует против незаслуженного получения аристократией богатств... и все это, оказывается, если следовать точке зрения Го Можо, опять-таки во имя кровных интересов рабовладельческой наследственной аристократии» [277а, с. 33].

⁴⁹ Так, в статье, опубликованной в 1948 г., Чжэн Синь утверждал, что существуют два типа философии — «философия высокого звучания» и «философия низкого звучания». К первому типу он относил кантианство, поскольку оно «стремится к поискам истины», раскрытию высшего смысла человеческого бытия; ко второму — марксизм-ленинизм, поскольку он предназначен лишь «для управления государством и умиротворения Поднебесной» [550, с. 2].

Глава третья

¹ В ряде случаев, когда это диктуется логикой изложения материала, в данной главе рассматриваются работы, опубликованные в первой половине 1958 г.

² Помимо идейно-политических причин (о них говорилось в главе первой) данный момент можно объяснить, по-видимому, также тем, что в указанный период пропаганда маоистской философии сводилась в основном к разъяснению содержания статей Мао Цзэдуна «Относительно практики» и «Относительно противоречия», в которых, как известно, содержался ряд положений, заимствованных из марксизма.

³ Подобная специфика идеологической борьбы в китайской философии характерна и для 1958—1965 гг., ибо исключение на VIII съезде КПК из устава партии положения об «идеях» Мао Цзэдуна как идейной основы партии не привело к прекращению пропаганды маоистских философских воззрений.

⁴ Хотя, как только что отмечалось, пропаганда марксизма и маоистских воззрений шли не только параллельно, но и были взаимосвязаны (по существу, это был двуединый процесс), мы выделяем их рассмотрение в специальные разделы для удобства изложения материала.

⁵ По официальным данным, в Китае с октября 1949 по август 1958 г. было издано 215 работ В. И. Ленина общим тиражом почти 7 млн. экземпляров (см. [532]).

⁶ Эти сборники выпускали не только издательства, но и государственные организации, научные учреждения, промышленные предприятия и т. д.

⁷ Под такими названиями книг М. Б. Митина на русском языке нет. «Материалистическая диалектика» — по-видимому, перевод «Боевых вопросов материалистической диалектики» [213]. Какая из работ М. Б. Митина была переведена на китайский язык под названием «Исторический материализм», нам установить не удалось.

⁸ Перевод первой книги, опубликованной в 1937 г.

⁹ До 1959 г. в Китае выходили специальные журналы, где помещались статьи зарубежных (преимущественно советских) обществоведов: «Сюэси ичунь» («Переводы для учебы») и «Чжэсюэ ичунь» («Переводы по философии»).

фии»). Кроме того, статьи советских философов помещались в «Сюэси», других журналах и газетах.

¹⁰ Переводились на китайский язык также статьи философов-марксистов социалистических и капиталистических стран.

¹¹ Известный китайский философ-марксист, который после 1949 г. продолжал активную теоретическую и политическую деятельность. Весной 1957 г. он был членом отделения философских и общественных наук АН КНР (т. е. академиком), директором научно-исследовательского Института экономики в Шанхае. В 1957 г. Шэнь Чжюань был объявлен «правым элементом». Его предыдущая деятельность дает основания предположить, что расправа над ним, как и над многими другими коммунистами (например, над писательницей Дин Лин), была обусловлена их отрицательным отношением к маоистскому курсу. Дальнейшая судьба Шэнь Чжюаня неизвестна.

¹² Этот курс, по существу, был дополненным и расширенным вариантом «Краткой истории развития общества», подготовленной еще до победы народной революции.

¹³ С весны 1954 г. в «Гуанмин жибао» раз в две недели печаталась специальная философская страница.

¹⁴ Всего за семь лет (октябрь 1949 — октябрь 1956 г.) в журналах и газетах было опубликовано около 500 статей китайских авторов по философии.

¹⁵ Содержание этого плана, структура и задачи Института философии АН КНР освещены в сообщении Н. Г. Сенина [268] и статье Чжоу Иммина и В. Ф. Феоктистова [295].

¹⁶ В качестве лекторов выступали, в частности, крупные партийные работники и ученые — Ай Сыци, Сунь Динго, Ху Шэн, Чжоу Ян, Ян Сяньчжэнь.

¹⁷ Интересно отметить, что с популярными статьями на «марксистские сюжеты» выступали и буржуазные философы. В частности, работу о ленинской теории отражения опубликовал Хэ Линь (см. [614, 1955, № 7]).

¹⁸ Первое издание этой книги вышло еще в 1948 г.

¹⁹ В 1959 г. данная работа была издана на русском языке.

²⁰ Эту мысль Ай Сыци иллюстрировал примерами из истории Китая, отметив, что успех основателей новых династий (в частности, Лю Бана — первого императора династии Хань) определялся массовой поддержкой крестьянства. Несмотря на некоторую категоричность данного суждения (не всегда смена династий в Китае была следствием внутренних социальных потрясений), оно в принципе возражений не вызывает.

²¹ Естественно, что они оценивались Ли Да как «вклад в марксистскую философию». Статья «Относительно практики» была охарактеризована им как «соединение основных принципов диалектического материализма с практикой китайской революции, теория действия в китайской революции, научное обобщение методов мышления и методов работы тов. Мао Цзэдуна» [381, с. 1], а статья «Относительно противоречия» — как «образец соединения всеобщей истины марксизма-ленинизма с конкретной практикой китайской революции. Она обобщила опыт китайской народной революции, обогатила марксистскую диалектику» [379, с. 2].

²² Фэн Дин, получивший образование в Советском Союзе, был заведующим кафедрой диалектического материализма Пекинского университета.

²³ «Простая истина» издавалась трижды (в 1949, 1955 и 1959 гг.); «Исторические задачи рабочего класса» — дважды (общим тиражом 400 тыс. экз.), «Коммунистическое мировоззрение» после выхода в свет в ноябре 1956 г. до августа 1958 г. выдержало семь изданий (общий тираж брошюры составил несколько миллионов экземпляров).

²⁴ Объясняя смысл ее названия, Фэн Дин писал в предисловии: «Я считаю, что диалектический и исторический материализм являются истинами, а истина — проста. Я же — самый простой человек. Простой человек пишет о простых истинах: поэтому я назвал свою книгу „Простой истиной“, но это — не теория истины» [469, с. V—VI]. В первом издании давалось несколько иное объяснение: «Философия — название сложное, поэтому я называю книгу „Простой истиной“, но она представляет собой популярное изложение философии» [468, с. 1].

²⁵ Подробнее о ней см. в главе четвертой.

²⁶ Ход последней освещается в разделе данной главы «Историко-философские исследования. Дискуссия по истории китайской философии».

²⁷ Она обсуждалась в советской науке в 20-х годах и вновь стала предметом дискуссии в последнее время в связи с вопросом о характере социально-экономического базиса развивающихся стран. Ее содержательное концептуальное решение дано в работе А. И. Левковского (см. [186, с. 6—32]).

²⁸ Некоторые материалы кампании «критики» Ян Сяньчжэня (1960 г.) дают основания для предположения, что Линь Циншань идейно был близок к Ян Сяньчжэню.

²⁹ В 1970 г. китайская печать утверждала, что эта дискуссия была якобы спровоцирована Лю Шаоци, который «подстрекал Ян Сяньчжэня» [555, с. 12].

³⁰ Двумя другими «великими битвами» маоистская пропаганда называла дискуссии о «тождестве мышления и бытия» и «о раздвоении единого» (подробнее о них см. в главе четвертой).

³¹ Позиция, занятая Ай Сыци в ходе рассматриваемой дискуссии, была, по-видимому, важным этапом в завершившейся в 60-е годы его эволюции в сторону маоизма.

³² Годом позднее, как об этом свидетельствовали «Лекции по диалектическому материализму», Ай Сыци, совершив резкий поворот, отказался от этой точки зрения (см. [51, с. 211—213]).

³³ Как уже отмечалось во введении, критическому анализу маоистской философии посвящен ряд работ советских и зарубежных авторов. В данном разделе рассматриваются только те ее элементы, которые имеют непосредственное отношение к теме монографии либо не получили должного освещения в указанных работах.

³⁴ Подробнее об истории создания этих статей см. [173, с. 27—32].

³⁵ Подобному самообману способствовали и содержащиеся в работе «Относительно практики» упоминания о Деборине и «меньшевистствующих идеалистах». Между тем при здравом размышлении нельзя не признать, что ошибки группы Деборина вряд ли имели какое-либо отношение к Китаю, ибо кадры КПК всегда были далеки от философских дискуссий в Советском Союзе. Среди китайских коммунистов могли иметь представление о характере взглядов Деборина и его группы лишь те, кто учился в Москве или представлял КПК в Коминтерне. Большинство из них придерживалось интернационалистской позиции. Возвращение их в Китай создавало серьезную угрозу националистическому курсу Мао Цзэдуна. Именно их он имел в виду, когда говорил о влиянии идеализма Деборина на некоторых членов КПК, якобы совершавших политические ошибки догматического толка. Своим указанием на необходимость борьбы в Китае с ошибками Деборина и его группы Мао Цзэдун стремился не только подорвать авторитет коммунистов-интернационалистов; но и в то же время «подчеркнуть» марксистский характер своих философских воззрений.

³⁶ Эта небольшая статья, состоящая всего из трех страниц, первоначально была частью проекта «Решения ЦК КПК по некоторым вопросам работы в деревне в настоящее время» (1962 г.).

³⁷ В одной из бесед с китайскими философами, состоявшейся в начале 60-х годов, он заявил: «Я — доморощенный (т. е. отечественный. — В. Г.) философ, а вы — философы заморского образца» [401]. Данное высказывание, учитывая время, когда оно было сделано, свидетельствует не о скромности Мао Цзэдуна, как это может показаться на первый взгляд, а о его отрицательном отношении ко всей зарубежной философии, прежде всего к марксистской.

³⁸ Здесь и далее в данной главе для удобства изложения в целом ряде случаев привлекается материал, относящийся к 60-м годам.

³⁹ Тем более, если учесть, что в статье «Относительно противоречия» при рассмотрении двух концепций развития, механизма действия основного закона диалектики, характера антагонистических противоречий он постоянно оперировал марксистскими терминами, обосновывал свою точку зрения ци-

татами из трудов классиков марксизма-ленинизма, прежде всего В. И. Ленина.

⁴⁰ Содержательный анализ маоистской гносеологии впервые был дан в марксистской литературе М. Л. Алтайским (см. [58, с. 106—136; 136, с. 114—133]). В данном разделе автор основывается на целом ряде высказанных им положений и выводов.

⁴¹ Интересно, что сходные идеи развивали некоторые средневековые китайские философы.

⁴² Известные философы-конфуцианцы.

⁴³ Явное преобладание в маоизме указанной тенденции дает основание считать, что признание Мао Цзэдуном в статьях «Относительно противоречия» и «Относительно практики» значения революционной теории носило чисто формальный характер, было продиктовано утилитарными соображениями — необходимостью утвердить себя в качестве теоретика марксизма.

⁴⁴ Древнекитайский император, методы правления которого отличались жестокостью и высокой степенью централизации.

⁴⁵ О маоистском понимании проблемы соотношения общественного бытия и общественного сознания см. [136, с. 157—165].

⁴⁶ Так, один из участников конференции заявлял, что классики марксизма-ленинизма «не рассматривали данные теоретические вопросы... не подняли их на степень высокой абстракции, не нашли всеобщую сущность всевозможных противоречий внутри народа (курсив наш.— В. Б.)... Только товарищ Мао Цзэдун обнаружил этот важный теоретический вопрос о противоречиях внутри народа [554, с. 89—90].

⁴⁷ Симпатично, на наш взгляд, и то, что в сборнике материалов конференции нет статьи Ян Сяньчжэня. Вместе с тем осенью 1958 г. издательство «Чжунго цинянь чубаньшэ» объявило о предстоящем издании его брошюры «О вопросах связи теории с практикой» (нам не удалось установить, была ли она опубликована). Одновременно этим издательством вышло еще пять брошюр, названия которых говорили сами за себя — «Изучение трудов Мао Цзэдуна» и т. п.

⁴⁸ Известно, что Мао Цзэдун регулярно следил за работами по истории китайской философии. В одной из частных бесед он подчеркивал необходимость изучения буддизма, в том числе китайского.

⁴⁹ Работам же буржуазных профессоров, которые после 1949 г. остались в народном Китае, был свойствен излишний академизм, сугубо описательный подход, увлечение деталями биографий мыслителей и т. п.; целый ряд из них был написан на труднодоступном даже для интеллигенции «научном языке» — смеси классического с современным.

⁵⁰ В свое время на схематизм концепции Хоу Вайлу указывали Ян Хиншун и Ю. М. Гарушанц (см. [306]).

⁵¹ Материалы ее были изданы отдельной книгой в том же году [550].

⁵² Как пишет Т. И. Ойзерман, источник историко-философской науки — «объективно обусловленный исторический процесс развития философского знания, его критическое осмысление и, пожалуй, самосознание» [227, с. 4].

⁵³ Официальным признанием высокого научного и социального статуса Жэнь Цзинюя явилось включение его сразу же после указанной конференции в состав первой (и последней) делегации китайских философов, направленной в Советский Союз (февраль—март 1957 г.). Вторично Жэнь Цзинюй посетил СССР весной 1960 г., когда он принял участие в подготовке к изданию «Избранных произведений прогрессивных китайских мыслителей нового времени», осуществлявшегося Институтом философии АН СССР.

⁵⁴ Ошибочность подобного определения предмета философии хорошо показана (по-другому поводу) в работе Т. И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки» (см. [142, с. 239—240]).

⁵⁵ Однако впоследствии некоторые китайские ученые явно в националистических целях пытались возложить на А. А. Жданова вину за появление в китайской историко-философской науке упрощенческого подхода (см. [550, с. 105]).

⁵⁶ В 1956 г. он опубликовал брошюру об общественно-политических воззрениях Ван Чуаньшаня [329].

⁵⁷ Понятие традиционной китайской философии, обозначающее материальную субстанцию, материальные частицы, воздух, эфир.

⁵⁸ Как справедливо отмечал В. Ф. Асмус, «в различных странах на различных этапах их истории у различных философов мы не найдем одного и того же круга вопросов и идентичной, обстоятельной их разработки» [65, с. 118].

⁵⁹ В 1958 г. он вошел в состав редколлегии журнала «Хунци».

⁶⁰ Чжу Бокунь, например, говорил: «Некоторые наши товарищи, особенно молодые, занимали по отношению к идеалистам в истории философии позицию полного отрицания, не желая замечать даже того положительного, что у них было. Анализируя идеалистическую философию, прибегали к упрощению, полагая, что достаточно указать на принадлежность [мыслителя] к идеализму, на то, что он служит реакционным классам, и цель выполнена. В лекциях постоянно ругают идеалистов, полагая, что в этом и состоит принцип партийности» [550, с. 31—32].

⁶¹ Как справедливо отмечал Б. В. Богданов, было бы ошибочно «конкретную историю философии подменять теорией истории философии» [73, с. 127].

⁶² Как пишет Т. И. Ойзерман, «идеалистическая критика недостатков определенной исторической формы материализма неизбежно была лишена правильной ориентации: это критика материализма вообще» [226, с. 310].

⁶³ По его словам, атеистическим считали неоконфуцианство иезуиты (а именно через них Европа в XVI—XVII вв. познакомилась с китайской культурой), усиленно противопоставлявшие его раннему конфуцианству, которое было для них якобы приемлемо.

⁶⁴ Под пером миссионеров подлинный облик Китая, китайской культуры, в частности конфуцианства (последний момент отмечал еще Бичурин [71, с. VIII—IX]), приобретал препарированный, идеализированный вид, вследствие чего европейские просветители получали неправильное представление о китайской философии.

⁶⁵ Следует отметить, что не все европейские просветители разделяли мнение об исключительном рационализме китайской философии (сошлемся в этой связи на Дефо и Руссо). Интересно, что русский синолог И. Рассохин подверг критике стремление Вольтера идеализировать Китай, представить конфуцианство «прекрасной» религией, предназначенной для управления страной (см. [244, с. 36]).

⁶⁶ В 1952 г. аналогичное заявление сделал и Цзинь Юэлинь. Последний был автором ряда работ по логике. В указанное время он был деканом литературного факультета и профессором философского отделения пекинского университета «Цинхуа». С образованием в 1955 г. Академии наук КНР стал заместителем директора Института философии. «Самокритика» Цзинь Юэлиня носила характер самобичевания и не содержала какого-либо критического анализа его взглядов: он осуждал себя за то, что в течение тридцати лет изучал схоластическую буржуазную философию, в своей педагогической деятельности «развращал умы молодежи», чинил препятствия студентам в изучении диалектического материализма. После победы народной революции, писал Цзинь Юэлинь, в результате двухлетней упорной учебы, и прежде всего изучения работы Мао Цзэдуна «Относительно практики», ему удалось осознать ошибочность своих взглядов и прийти к пониманию того, что буржуазная философия носит антинаучный характер, а «диалектический материализм является подлинно научной философией, правильно отражающей истину». Однако тогдашнее признание им своих ошибок, продолжал Цзинь Юэлинь, носило формальный характер. Только впоследствии благодаря помощи «товарищей» он смог осознать, что в основе всех его ошибок лежит буржуазный индивидуализм и эгоизм. В заключение Цзинь Юэлинь заявлял, что он искренне хочет стать «настоящим народным профессором» и, несмотря на свой преклонный возраст (в то время ему было около 60 лет), будет упорно учиться, чтобы полностью перестроить свое мировоззрение (см. [350, с. 1]).

⁶⁷ Цай Шансы до 1949 г. выступал с резкой критикой политики Чан Кайши, в поддержку КПК. В ноябре 1948 г. министерство просвещения гоминдановского правительства в одном из циркуляров указывало: «Согласно доносам соответствующих органов, профессор китайской истории Цай Шансы связан с преступными элементами, отстаивает безрассудные положения, повседневно призывает... наносить удары правительству». В приказе отмечалась «реакционность» и «ошибочность» положений, которые высказывал Цай Шансы в статьях на страницах журналов и газеты «Дагун бао», и предлагалось принять в отношении автора «надлежащие секретные меры» (см. 515, с. 1). Следует подчеркнуть, что статьи, о которых шла речь в приказе, были как раз посвящены критике взглядов Лян Шумина и Фэн Юланя.

⁶⁸ «Моя критика... нацелена на факты, а не на человека», — писал он [514, с. 1].

⁶⁹ Отдавая должное Ганди как человеку, всю свою жизнь боровшемуся против английского колониального господства, Цай Шансы одновременно отвергал его учение о «ненасильственных действиях», полагая, что методы борьбы, отстаиваемые Ганди, не в состоянии обеспечить подлинную независимость Индии. Подходя к Ганди как к феодальному идеологу, он давал отрицательную оценку его социально-философским воззрениям.

⁷⁰ Еще одним свидетельством влияния на Лян Шумина традиционной, феодальной культуры Цай Шансы считал его утверждение о том, что философское образование доступно лишь избранному кругу лиц [514, с. 24—25].

⁷¹ Конфуцианской этике Цай Шансы противопоставлял моистское учение о «всеобщей любви». Отрицательное отношение Фэн Юланя к маоизму Цай Шансы объяснял тем, что тот, будучи представителем высших классов, не мог разобраться в учении, выражающем интересы средних и низших классов» [514, с. 86]. Следует подчеркнуть, что сам Цай Шансы явно преувеличивал роль моистов в истории китайской общественной мысли. Он, в частности, утверждал, что они были материалистами, поскольку якобы в производстве видели причину общественного развития (см. [514, с. 84]).

⁷² Цянь Му — один из видных современных буржуазных китайских ученых. После 1949 г. жил за пределами КНР.

⁷³ Говоря о Хэ Лине, Цай Шансы прежде всего обращал внимание на открытое признание им своей принадлежности к идеализму. Кратко охарактеризовав отношение Хэ Линя к религии и традиционной культуре, Цай Шансы указывал, в частности, что тот считает культуру и теоретические представления «априорными категориями, стоящими над опытом» [514, с. 100].

⁷⁴ Позднее на основе этих статей было выпущено несколько сборников под общим заглавием «Критика идеологии Ху Ши» [502].

⁷⁵ На основе своих статей Сунь Динго в 1955 г. издал брошюру «Критика реакционной сущности философских взглядов Ху Ши» [419].

⁷⁶ Заслугу Дьюи в философии Ху Ши видел в том, что «он разом снял имевший хождение в новой западноевропейской философии начиная с Юма и Канта основной вопрос философии, считая его не заслуживающим обсуждения. В глазах Дьюи дискуссии между рационализмом и эмпиризмом, между идеализмом и материализмом, дискуссии о гносеологии начиная с Канта — все это споры по ничему не значащим проблемам, поэтому на них можно „поставить крест“» (цит. по [502, вып. 1, с. 68]).

⁷⁷ Правда, в большинстве статей значение указанного подхода для развития науки лишь декларировалось. По существу, разобраться в данном вопросе попытался один только Сунь Динго (см. [502, с. 126—178]).

⁷⁸ В том же году Академия наук КНР провела три заседания, посвященных обсуждению мировоззрения Лян Шумина.

⁷⁹ Нам не удалось выяснить, когда и в какой форме это было сделано, поскольку ни в одном из изданий научного или общеполитического характера с октября 1949 по октябрь 1956 г. по данному вопросу не содержится каких-либо сообщений.

⁸⁰ Вне их рамок в 1955—1957 гг. на страницах научных журналов появился ряд статей, посвященных критике прагматизма, махизма, семантической философии, физикализма Карнапа, взглядам Джемса и Дьюи.

⁸¹ Так, не был дан содержательный критический анализ эмпирического метода «проб и ошибок», заимствованного Ху Ши у Дьюи. Ху Ши вслед за Дьюи утверждал, что при рассмотрении каждого возникающего перед исследователем вопроса предполагается прохождение следующих этапов: «1) очертить границы вопроса; 2) определить, в чем в конце концов заключается основное в данном вопросе; 3) предложить различные способы разрешения вопроса; 4) обдумать, какие результаты дает каждый из предлагаемых способов, определить, какой из предлагаемых способов может разрешить данный вопрос; 5) доказать, что данный способ разрешения вопроса является убедительным, или же доказать ошибочность данного способа разрешения вопроса, его неубедительность» (цит. по [502, вып. 1, с. 148]).

Авторы критических статей, как правило, ограничивались общими указаниями на то, что обращение к методу «проб и ошибок» обусловлено самой природой субъективно-идеалистических воззрений Ху Ши, что этот метод ведет к отрицанию теоретических обобщений и научных законов, что он использовался для оправдания и обоснования «полезных» и «эффективных» реакционных политических программных установок.

Далеко не всегда критика взглядов Ху Ши (и Лян Шумина) была аргументированной и убедительной. Например, положение Ху Ши «изучение рождается из мысли, и мысль рождается из сомнения» использовалось в одной из статей для обвинения Ху Ши в субъективном идеализме. Автор рассуждал следующим образом: «Изучение связано со сферой познания, а „мысль“ и „сомнение“ — с умственной деятельностью». Следовательно, у Ху Ши познание рождается из умственной деятельности, а умственная деятельность, в свою очередь, также рождается из умственной деятельности, что означает отрицание хуистской гносеологией зависимости мышления от бытия, знания от практики» [502, вып. 1, с. 148].

⁸² Чжу Гуаньцзянь — литературовед, историк и философ. Его мировоззрение формировалось под влиянием Кроче, а также Ницше.

⁸³ Месяцем раньше Фэн Юлань второй раз публично выступил в «Гуанмин жибао» с самокритикой своих работ, написанных до 1949 г. Однако, как показали его выступления на философской дискуссии в начале 1957 г., эта самокритика носила чисто формальный характер.

⁸⁴ Так, с июня 1957 г. в Пекинском университете стал выходить журнал «Идеологический фронт» («Сысян чжансян»), в котором публиковались статьи с критикой буржуазной идеологии (в частности, взглядов Фэн Юланя и Хэ Линя).

⁸⁵ Гуань Фэн выдвинулся в число ведущих китайских философов в 1956—1957 гг. благодаря своим работам по истории китайской философии (о Лао-цзы и Чжуан-цзы). Позднее стал одним из крупных идеологических работников КПК, в первый период «культурной революции» являлся членом «группы по делам культурной революции» при ЦК КПК.

⁸⁶ В работе Л. С. Кюаджяна ошибочно назван Сюй Муоюном (см. [183, с. 121—122, 127]). Сюй Маююн вступил в КПК еще до 1949 г. и по заданию партии продолжительное время работал в литературно-художественных журналах. После победы революции был проректором Уханьского университета, затем преподавателем партийной школы в пров. Хубэй, откуда в 1956 г. был переведен на работу в Институт философии. В начале 1958 г. был исключен из партии как «правый буржуазный элемент» и послан на «трудовое перевоспитание». В январе 1959 г. по состоянию здоровья Сюй Маююн вернулся в Институт философии и стал работать в секторе информации.

⁸⁷ Кроме того, о взглядах Сюй Маююна можно судить и по его неопубликованным статьям.

⁸⁸ Сюй Маююн утверждал, что работа Мао Цзэдуна «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа», на которую он ссылался, сама является «символом тоски», «следствием разочарованности» [436, с. 21].

⁸⁹ Ф. Энгельс далее писал: «В абстрактном смысле это утверждение верно, но на практике оно в большинстве случаев не только бесполезно, но даже хуже того. Поскольку имущие классы не только сами не испытывают никакой потребности в освобождении, но и противятся всеми силами само-

освобождению рабочего класса, постольку социальная революция должна быть подготовлена и осуществлена одним рабочим классом» [18, с. 331].

⁹⁰ «Правыми буржуазными элементами» в их среде, как правило, объявлялись студенты и аспиранты философских факультетов вузов, молодые сотрудники научных учреждений. Из известных ученых к «правым» были причислены лишь Чжан Дайнянь и Чжу Цисянь.

Глава четвертая

¹ Они были подписаны Ли Да и Пань Цзынянем (директором Института философии АН КНР). Есть все основания считать, что эти статьи были написаны ими под нажимом маоистов. Ли Да, например, всегда принадлежал к марксистско-ленинским, интернационалистическим силам партии. Как до, так и после 1949 г. он много сделал для пропаганды в Китае учения научного социализма. О его несогласии с националистическим курсом группы Мао Цзэ-дуна говорит и тот факт, что в годы «культурной революции» он был репрессирован. Кроме того, после 1966 г. имена Ли Да и Пань Цзыняня исчезли со страниц научной и партийной печати.

² Комментарий самого Ли Да к статьям «Относительно практики» и «Относительно противоречия», в которых он «исправлял» и «улучшал» Мао Цзэ-дуна, свидетельствовали о том, что он отлично сознавал это обстоятельство.

³ После появления рецензии Ван Цзые ния Чжан Жусиня исчезло со страниц китайской печати.

⁴ В 50-е годы он был заведующим сектором исторического материализма Института философии АН КНР.

⁵ В 1958 г. Ма Иньчу, бывший в то время ректором Пекинского университета, выпустил книгу «Моя экономическая теория, философская идеология и политическая платформа» [399]. В ней он выдвинул теорию «круговорота» и «равновесия», согласно которым развитие всех вещей и явлений происходит по замкнутому кругу, причем основным моментом в процессе развития объявлялся момент равновесия. После того как книга Ма Иньчу была подвергнута критике на страницах китайской печати (его взглядам было посвящено более двухсот статей), он опубликовал в одиннадцатом номере журнала «Синь цзяньшэ» за 1959 г. большую статью под названием «Мои философские идеи и экономическая теория» [400], в которой продолжал отстаивать свои концепции. В этой же статье Ма Иньчу пытался объяснить бедность Китая и трудности строительства в нем социализма его перенаселенностью.

⁶ В 1964 г. в «Чжэсюе яньцзю» была помещена критическая статья о концепции Фэн Юланя [442], однако ее тон был более сдержанным по сравнению со статьями, посвященными критике марксистов Фэн Дина и Ян Сяньчжэня.

⁷ Фэн Юлань использовал выдержку из статьи Мао Цзэдуна «Против шаблонных схем в партии», в которой имплицитно содержалась мысль о необходимости «китаизации» марксизма (см. [201, т. 4, с. 115]).

⁸ Официально началом первой из них можно считать март 1958 г., когда изучение работ Мао Цзэдуна начали рабочие Шанхайского судостроительного завода (см. [619, 1960, № 6, с. 23]).

⁹ В помещенной в том же номере статье «О новом этапе движения по изучению рабоче-крестьянскими массами произведений Мао Цзэдуна» приводился пример, который нельзя определить иначе, как «диалектика» кормления свиней. Член «народной коммуны» в уезде Сунцзянь пров. Фуцзянь Чэн Шэнлун, говорилось в статье, на основе «философских принципов», изложенных в работах «Относительно практики» и «Относительно противоречия», разместил свиней по группам — согласно их возрасту и специфическим особенностям — и отдельно их кормил. «Таким образом он создал целую систему научных методов кормления коллективно содержащихся свиней» [619, 1960, № 6, с. 28].

¹⁰ Так, у некоей Дин Фэнъин (секретаря комсомольской организации одной из бригад «народной коммуны» «Бэйфэн» уезда Лотянь пров. Хубэй) после изучения работ Мао Цзэдуна сложились следующие представления о том, что такое противоречие, материализм и идеализм: «Если надо разбрасы-

вать удобрения, а они израсходованы, появляются противоречия в производстве. Если человек говорит, что один — это один, а два — это два, то он — материалист. Если человек выдает за существующее то, чего в действительности не существует, он — идеалист» [624, 17.11.1965].

¹¹ Например, студенты-философы пятого курса Нанькайского университета в 1965 г. заявляли, что крестьяне лучше понимают дух трудов Мао Цзэ-дуна, чем они сами (см. 619, 1965, № 1, с. 42).

¹² При всей широте круга затронутых в ходе этих дискуссий вопросов их участники не выходили за рамки тех решений, которые уже были известны в марксистской литературе. Данный момент и дает основание определять их как «дискуссии информационного плана».

¹³ В данном случае, как и в ряде других, вывод относительно идеологической ориентации того или иного ученого сделан на основе анализа их высказываний, поскольку мы не располагаем другими сведениями об их политических и теоретических позициях.

¹⁴ На самом деле у Маркса, который писал: «Если я устраняю этот наемный труд, то, естественно, я устраняю и его законы, будь они „железные“ или мягкие, как губка. Но борьба Лассаля против наемного труда вращается почти исключительно вокруг этого так называемого закона» [8, с. 23], речь шла об исчезновении одновременно с ликвидацией капитализма свойственных ему общественных законов, но отнюдь не о возможности преобразовывать или уничтожать законы в зависимости от субъективных потребностей или желаний. Небезынтересно, что через 10 с лишним лет маоистская пропаганда пыталась вновь использовать данное высказывание Маркса — на этот раз для критики «буржуазного экономизма».

¹⁵ Характеризуя шеллинговско-гегелевское решение проблемы тождества мышления и бытия, Э. В. Ильенков пишет: «Видимость решения проблемы достигается здесь только тем путем, что вместо действительного бытия повсюду подставляется *мыслимое* бытие, т. е. бытие в том виде, в каком оно уже выражено в мышлении» [138, с. 84]. Аналогичного подхода к данной проблеме, по существу, придерживались и ученые-маоисты.

¹⁶ Одни участники дискуссии датировали жизнь и деятельность Лао-цзы VII—VI вв. до н. э., другие — V—IV вв. до н. э. Следует отметить, что ряд ученых вообще отрицал авторство Лао-цзы в отношении указанного трактата.

¹⁷ Тан Ицзе — в то время доцент кафедры истории китайской философии философского факультета Пекинского университета; автор ряда работ о философии Мо-цзы и школы моцзя, а также по китайскому буддизму; член КПК.

¹⁸ Фань Вэньлань — крупнейший ученый в области истории Китая, старший член КПК; в 50-х годах — директор 3-го Института истории АН КНР.

¹⁹ В 50-е годы Ду Госян находился на ответственной партийной работе в пров. Гуандун.

²⁰ Фэн Цзинъюань — в то время аспирант Пекинского университета.

²¹ О Линь Юйши нам известно лишь, что в 50-х и начале 60-х годов он был соавтором большинства статей Гуань Фэна по истории китайской философии.

²² По мнению Хэ Линя, подобное «единство материализма и идеализма» аналогично тому, о котором говорил Мао Цзэдун во многих своих статьях и выступлениях, и в частности в беседе с корреспондентами телеграфного агентства «Чжунъяншэ» и газет «Саодан бао» и «Синьминь бао» в сентябре 1939 г. «Китай», — заявил тогда Мао, — действительно нуждается в единстве, однако оно должно быть единством в войне с японскими захватчиками, единством в сплочении, единством в движении на пути прогресса. Если осуществлять единство, действуя в противоположном направлении, то Китай будет поработен» [201, т. 3, с. 76—77].

²³ В работе этого симпозиума приняло участие свыше 160 ученых из различных провинций и городов Китая, в том числе Гуань Фэн, Линь Юйши, Люй Чжэньюй, Фэн Юлань, Ян Юнго.

²⁴ Данный принцип Гао Цзаньфэй характеризовал как выражение «феодалного гуманизма».

²⁵ Им могло быть известно и благожелательное в тот период отношение к конфуцианству самого Мао Цзэдуна.

²⁶ Подобной модернизацией страдали и работы, посвященные другим древнекитайским мыслителям и трактатам. Так, в опубликованных в 1961—1962 гг. книгах Ли Цзинчуня [382; 383] утверждалось, что уже в «И цзин» можно найти изложение трех законов материалистической диалектики — закона противоречия, закона перехода количества в качество и закона отрицания отрицания.

²⁷ Аналогичным образом некоторые ученые интерпретировали одну из фраз «И цзина» в духе формулы Мао из статьи «Относительно противоречия»: «Из двух сторон противоречия одна непременно является главной, а другая — второстепенной. Главная — это та, которая играет в противоречии ведущую роль» [201, т. 2, с. 444] (см. [525, с. 64]).

²⁸ «Так называемое самовоспитание, о котором говорили многие люди в древности, — писал Лю Шаоци, — в основном является идеалистическим, формальным, абстрактным, оторванным от социальной практики. Они одно-сторонне преувеличивали роль субъекта, полагая, что, только опираясь на их абстрактный „доброделательный“ разум, можно преобразовать действительность, общество и себя. Это, конечно, ни на что не годно. Мы не можем осуществлять самовоспитание подобным образом. Мы — революционные материалисты, наше самовоспитание не должно быть оторвано от революционной практики народных масс» [390, с. 20].

²⁹ Отметим, что в 1967 г. участники дискуссии о Конфуции были в буквальном смысле обруганы на страницах «Жэньминь жибао». Их обвинили в возвышении конфуцианства — «этого феодального хлама». Однако было бы неверно на этом основании делать вывод, что в период «культурной революции» в Китае восторжествовала правильная оценка Конфуция и конфуцианства. «Критика» ученых, выступавших с апологией теоретического наследия Конфуция, объясняется как тактическими, так и политическими соображениями. Прежде всего, необходимо было замаскировать идейное родство официальной идеологии с некоторыми положениями традиционной китайской философии, что достигалось, в частности, посредством осуждения конфуцианства. Кроме того, апология Конфуция вольно или невольно вела к противопоставлению конфуцианства «идеям» Мао Цзэдуна. Наконец, среди ученых, находивших в конфуцианстве элементы, близкие марксизму, были, по-видимому, и оппозиционно настроенные по отношению к курсу тогдашнего китайского руководства. Весь этот сложный комплекс причин и обусловил, на наш взгляд, появление бранных (именно бранных, а не критических) статей и о самой дискуссии, и о ее участниках.

³⁰ В этом отношении была весьма показательна их реакция на утверждение Фэн Юляна о «правдивости» лозунгов буржуазии о свободе, равенстве и братстве (по его мнению, эти лозунги в период буржуазной революции имели прогрессивное значение, поэтому их нельзя «просто свести к обману»). «У пролетариата и буржуазии, — восклицал в данной связи У Чуаньци, — никогда не было какого-либо общего равенства и свободы. По отношению к трудовому народу лозунги буржуазии о равенстве и свободе всегда были обманом» (цит. по: [525, с. 70]).

Характерно также, что в дискуссиях по истории философии была слабо представлена марксистская точка зрения. Эти дискуссии носили характер полемики между буржуазными учеными и учеными-маоистами, марксисты же предпочитали отмалчиваться. Так, участие Люй Чжэньюна в симпозиуме о Конфуции, судя по отсутствию в научной печати сообщений о содержании его выступления, свелось, видимо, только к присутствию на нем.

³¹ Следует отметить, что целый ряд суждений У Ханя может показаться неточным только на первый взгляд. Возьмем, например, его трактовку преемственности нравственных категорий: «Пролетариату, который не сможет воспринять то прекрасное, чем обладал в прошлом господствующее классы, и, более того, совершенно отбросит его, придется заимствовать только у пролетариата древности или же опираться на себя. Но все дело в том, что в древности пролетариата не было, опираться же на себя [в данном случае] —

крайне сложно. Разве не об этом говорил Ленин?» [452, с. 14]. Очевидно, что под «прекрасным», которое следует заимствовать китайскому пролетариату, У Хань подразумевал лишь нравственные качества тех политических деятелей, которые сыграли прогрессивную роль в истории Китая (их патриотизм, исключительное трудолюбие, дух самопожертвования, честность, скромность и т. д.), и что к этому восприятию он отнюдь не сводил проблему формирования морали социалистического общества. Подчеркивание им необходимости восприятия лучших моральных норм прошлого в конечном счете было направлено против аморализма политики группы Мао Цзэдуна и тех антисоциалистических нравственных норм, которые она насаждала в китайском обществе.

³² Подобное противопоставление было характерно практически для всех дискуссий по общественным наукам, проходившим в этот период.

³³ Так, Ши Ляньжэнь не признавал какой-либо значимости подлинных этических ценностей прошлого для формирования коммунистической морали. Идеалом человека нового общества он объявлял Лэй Фэна, нравственные качества которого заслуживают, по его мнению, «систематического изучения, обобщения и развития» (цит. по [525, с. 80]).

³⁴ В советской литературе совершенно справедливо указывалось на противоречивый характер этих докладов (см. [222, с. 290—291]). Сунь Динго в брошюре приводил, как правило, те положения из них, марксистский характер которых сомнения не вызывал.

³⁵ Как явствует из материалов китайской печати конца 60-х — начала 70-х годов (см., в частности, [555, с. 33]), Сунь Динго и после 1958 г. продолжал оставаться на марксистско-ленинских, интернационалистских позициях. За это он «заслужил» от маоистов прозвище «мелкого контрреволюционного шута». В годы «культурной революции» Сунь Динго был репрессирован.

³⁶ Это, по-видимому, можно объяснить тем, что рассматриваемые в них проблемы были далеки от китайской действительности начала 60-х годов.

³⁷ Он охватывал период VI—XVI вв.

³⁸ Она должна была состоять из четырех частей: в опубликованных первых двух частях излагалась история становления и развития философского знания в Китае до VII в.

³⁹ В этой работе рассматривался процесс зарождения логических идей в Китае.

⁴⁰ Ее хронологические рамки — с древнейших времен до I в. н. э.

⁴¹ В предисловии Фэн Юлянь прямо заявлял, что при подходе к истории китайской философии он руководствуется «идеями» Мао Цзэдуна.

⁴² Подобную примитивизацию нельзя объяснить иначе, как влиянием Мао Цзэдуна, который следующим образом объяснял причины появления идеализма и метафизики: «В мире только идеализм и метафизика требуют наименьшей затраты усилий, ибо они позволяют людям гордиться всякий вздор, не считаясь с объективной реальностью и не подвергая сказанное проверке объективной действительностью. И, наоборот, материализм и диалектика требуют от людей затраты усилий, ибо они основываются на объективной реальности и подвергаются проверке объективной действительностью. Если не прилагать усилия, то можно скатиться к идеализму и метафизике» [402, с. 182].

⁴³ Данный вопрос обстоятельно рассмотрен в ряде советских исследований (см. [62, с. 100—138; 109; 136, с. 165—184; 174, с. 165—207; 257]), что позволяет ограничиться лишь его кратким разбором.

⁴⁴ Весьма знаменательно, что если при анализе других социальных явлений Мао Цзэдун подчеркивал возможность активного вмешательства в них человека, то классовую борьбу он, по существу, рассматривал как стихийный процесс. Это лишний раз свидетельствует об его утилитарном, прагматическом подходе к теоретическим положениям.

⁴⁵ Вызвавшая критические отклики ученых-маоистов, эта статья, первоначально появившаяся в «Гуанмин жибао», была затем перепечатана «Жэньминь жибао» и «Хунци». Ее авторы на одном из заседаний публично заявили, что их статья была «инспирирована» Ян Сяньчжэнем, с которым в ходе

работы над нею они якобы неоднократно советовались и который внес в ее текст многочисленные исправления.

⁴⁶ Термин «раздвоение единого» передается в китайской литературе двумя различными способами. При обращении к статье В. И. Ленина «К вопросу о диалектике» он переводится дословно следующим образом: «Разделение единой вещи на две части». Ранее эта формула переводилась как «разделение одного (единого) на два» («и фэнь вэй эр»). Позднее ею в китайских публикациях на русском языке стало передаваться аналогичное выражение («и фэнь вэй эр»), часто употреблявшееся Мао Цзэдуном и поэтому прочно вошедшее в лексикон китайских теоретиков и практических работников, ставшее одним из наиболее употребительных понятий китайской пропаганды. Нами термином «раздвоение единого» передается выражение «и фэнь вэй эр».

⁴⁷ Вообще говоря, сам факт использования понятий, представлений и прямых заимствований традиционной феодальной философии для анализа проблем диалектического материализма, идеологии рабочего класса не может не вызвать возражений, ибо при этом постоянно возникает опасность, с одной стороны, модернизации и идеализации философского наследия прошлого, а с другой — вульгаризации и искажения сути рассматриваемой проблемы.

⁴⁸ На данную тему Ян Сяньчжэнем была — в 1955 г. (!) — написана всего одна статья [580].

Глава пятая

¹ Значительную активность проявляли философы ВПШ при ЦК КПК, опубликовавшие в 1970—1971 г. ряд установочных статей.

² «Профессиональными» их можно назвать чисто условно, поскольку теоретическая подготовка большинства из них ограничивалась знакомством с работами Мао Цзэдуна.

³ 18 января 1972 г. в «Жэньминь жибао» было помещено любопытное интервью Фэн Юлани, который сообщал, что готовит к изданию очередную книгу.

⁴ Несомненно, большая заслуга в этом отношении принадлежала коммунистическим и рабочим партиям, которые, подвергнув «идеи» Мао Цзэдуна резкой, сокрушительной критике, показали их коренную противоположность учению марксизма-ленинизма.

⁵ В статье Р. В. Вяткина приведены убедительные аргументы в пользу существования в Китае в указанный период рабовладельческого строя [104, с. 51—53]. Он же отмечает, что до 1960 г. среди китайских ученых существовали различные точки зрения на характер древнекитайского общества (см. [104, с. 51]).

⁶ Показательно, что в обеих книгах ссылок на Мао Цзэдуна больше, чем на Маркса, Энгельса, Ленина, вместе взятых.

⁷ Так, причины распространения материалистических идей в период Западной Хань усматривались ими в крестьянском восстании под руководством Чэнь Шэна и У Гуана. Аналогичным образом, т. е. без какого бы то ни было фактического основания, с крестьянскими восстаниями связывалось появление «материалистического учения» Ван Чуна (I в. н. э.) и «материалистической натурфилософии» Ван Чуаньшаня (XVII в.). Единственное исключение делалось для легизма, который, согласно утверждениям авторов книги, возник в результате деятельности идеологов класса феодалов.

ВИ	— «Вопросы истории»
ВФ	— «Вопросы философии»
НАА	— «Народы Азии и Африки»
НКР	— «Новые книги за рубежом»
ПДВ	— «Проблемы Дальнего Востока»
ПЖ	— «Партийная жизнь»
СП	— «Синь цзяньшэ»
ФН	— «Философские науки»
ХП	— «Хунци»
ЧЯ	— «Чжэсюе яньцзю»

Труды основоположников марксизма-ленинизма *

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение.— Т. 1.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Т. 3.
3. Маркс К. Наемный труд и капитал.— Т. 6.
4. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта.— Т. 8.
5. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие.— Т. 13.
6. Маркс К. О Прудоне.— Т. 16.
7. Маркс К. Гражданская война во Франции.— Т. 17.
8. Маркс К. Критика Готской программы.— Т. 19.
9. Маркс К. Капитал. Т. I.— Т. 23.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики.— Т. 2.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Т. 3.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Т. 4.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Обращение Центрального комитета к Союзу коммунистов. Июнь 1850 г.— Т. 7.
14. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. Добавление и предисловие 1870 г.— Т. 18.
15. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
16. Энгельс Ф. Диалектика природы.— Т. 20.
17. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21.
18. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. Предисловие ко второму немецкому изданию.— Т. 22.
19. Энгельс Ф. Фридриху Альберту Ланге. 28 марта 1865 г.— Т. 31.
20. Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся.— Т. 2.
21. Ленин В. И. Что делать? — Т. 6.
22. Ленин В. И. Отношение социал-демократов к крестьянскому движению.— Т. 11.
23. Ленин В. И. Об оценке текущего момента.— Т. 17.
24. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Т. 18.
25. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма.— Т. 23.
26. Ленин В. И. О нарушении единства, прикрываемом криками о единстве.— Т. 25.
27. Ленин В. И. Философские тетради.— Т. 29.
28. Ленин В. И. О брошюре Юниуса.— Т. 30.
29. Ленин В. И. Государство и революция.— Т. 33.
30. Ленин В. И. За деревьями не видят леса.— Т. 34.
31. Ленин В. И. Очередные задачи Советской власти.— Т. 36.
32. Ленин В. И. Собрание партийных работников Москвы 27 ноября 1918 г.— Т. 37.
33. Ленин В. И. VIII съезд РКП(б). Отчет Центрального комитета.— Т. 38.

* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му изданию Сочинений, В. И. Ленина (кроме № 44) — по Полному собранию сочинений.

34. Ленин В. И. Привет венгерским рабочим.— Т. 38.
35. Ленин В. И. Доклад на II съезде коммунистических организаций народов Востока.— Т. 39.
36. Ленин В. И. Задачи союзов молодежи.— Т. 41.
37. Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах.— Т. 42.
38. Ленин В. И. X Всероссийская конференция РКП(б). Доклад о продовольственном налоге.— Т. 43.
39. Ленин В. И. Лучше меньше, да лучше.— Т. 45.
40. Ленин В. И. О кооперации.— Т. 45.
41. Ленин В. И. О нашей революции.— Т. 45.
42. Ленин В. И. Странички из дневника.— Т. 45.
43. Ленин В. И. И. Ф. Арманд. 30 ноября 1916 г.— Т. 49.
44. Ленинский сборник. XI. М., 1929.

Документы КПСС и мирового коммунистического движения

45. Брежнев Л. И. Отчет Центрального Комитета КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. М., 1976.
46. Куусинен О. В. Речь на февральском (1964 г.) пленуме ЦК КПСС. М., 1964.
47. Сулов М. А. О борьбе КПСС за сплоченность международного коммунистического движения. М., 1964.
48. За сплоченность международного коммунистического движения. Документы и материалы. М., 1964.
49. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. М., 1969.
50. Программные документы борьбы за мир, демократию и социализм. М., 1964.

Литература

На русском языке

51. Ай Сы-ци. Лекции по диалектическому материализму. М., 1959.
52. Актуальные проблемы современного Китая.— ПДВ. 1974, № 3.
53. Александров И. К 50-й годовщине Компартии Китая.— «Правда», 1.VII.1971.
54. Александров И. Лозунги и дела китайского руководства.— «Правда», 4.IX.1971.
55. Алтайский М. Л. «Левый оппортунизм» — объективный пособник антикоммунизма.— ПДВ. 1972, № 3.
56. Алтайский М. Л. Маоистское извращение социализма.— ВФ. 1973, № 10.
57. Алтайский М. Л. Об антигуманистической сущности маоистских извращений социализма.— Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии (История и современность). М., 1975.
58. Алтайский М. Л., Георгиев В. Г. Антимарксистская сущность философских взглядов Мао Цзэ-дуна. М., 1969.
59. Алтайский М. Л., Ильенков Э. В. Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике.— «Коммунист». 1973, № 18.
60. Ананьева М. И., Кюзадзян Л. С. Пропаганда и разработка вопросов философии марксизма в Китайской Народной Республике.— ВФ. 1957, № 3.
61. Антиленинская сущность маоистских взглядов на государство и демократию.— «Советское государство и право». 1972, № 4.
62. Антимарксистская сущность взглядов и политики Мао Цзэ-дуна. Сборник статей. М., 1969.
63. Арзамасцев А. М. Мелкобуржуазная сущность маоистских концепций социального равенства.— ПДВ. 1973, № 4.

64. Арзамасцев А. М. Проповедь бедности в маоизме.— ФН. 1970, № 3.
65. Асмус В. Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познание.— ВФ. 1962, № 4.
66. Баталов Э. Я. Критика основных направлений китайской реакционной буржуазной философии новейшего времени (1919—1949). Канд. дис. М., 1964.
67. Баталов Э. Я. Разрушение практики (критика маоистской концепции практики).— ВФ. 1969, № 3.
68. Баталов Э. Я., Буров В. Г. Ду Го-сян. Собрание сочинений.— НКР. 1963, № 10.
69. Бергер Я. М. Об эволюции суньятсенизма в гоминьдановском Китае.— Китай: общество и государство. М., 1973.
70. Бестужев-Лада И. В. Социальные учения Древнего Китая и маоизм.— ПДВ. 1974, № 4.
71. Бичурин И. (Иакинф). Статистическое описание китайской империи. СПб., 1842.
72. Бовин А., Делюсин Л. Политический кризис в Китае. М., 1969.
73. Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970.
- 73а. Борисов О. Советский Союз и Маньчжурская революционная база. М., 1977.
74. Борисов О. По заезженной колее.— «Коммунист». 1977, № 9.
75. Борисов О. Б., Ильин М. Маоистская «культурная революция». — «Вопросы истории». 1973, № 11, 12.
76. Борисов О. Б., Колосков Б. Г. Советско-китайские отношения. М., 1977.
77. Борох Л. Н. Теории прогресса в китайской мысли начала XX в. (Лянь Ци-чао — Сунь Ят-сен).— Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979.
78. Борох Л. Н. Традиционные источники социально-экономической программы Сунь Ят-сена.— Китай: государство и общество. М., 1977.
79. Босев К. Тайфун. М., 1978.
80. Бурлацкий Ф. М. Маоизм или марксизм? М., 1967.
81. Бурлацкий Ф. М. Маоизм — угроза социализму в Китае. М., 1968.
82. Бурлацкий Ф. М. Мао Цзэ-дун: «Наш коронный номер — война, диктатура». М., 1976.
83. Бурлацкий Ф. М. Мао Цзэ-дун и его наследники. М., 1979.
84. Бурлацкий Ф. М. Противоречивые обоснования противоречивой политики.— ПДВ. 1973, № 1.
85. Буров В. Г. Дискуссия по логике.— НКР. 1959, № 10.
86. Буров В. Г. Обсуждение вопроса о тождестве мышления и бытия.— НКР. 1961, № 10.
87. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
88. Ван Мин. Ленин, ленинизм и китайская революция. М., 1970.
89. Ван Мин. Мао Цзэ-дун и Цинь Ши-хуан.— ПДВ. 1974, № 3.
90. Ван Мин. О событиях в Китае. М., 1969.
91. Ван Мин. Полвека КПК и предательство Мао Цзэ-дуна. М., 1979.
92. Ван Хун-вэнь. Доклад об изменениях в уставе КПК. Пекин, 1974.
93. Варнаи Ф. Путь маоистов. М., 1979.
94. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
95. Васильев Л. С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае.— Китай: традиции и современность. М., 1976.
- 95а. Видаль Ж. Куда ведет Китай группа Мао Цзэ-дуна. М., 1967.
96. Виноградова Е. В., Никогосов Э. В. Китайская Народная Республика (Обзор философского журнала).— ВФ. 1956, № 4.
97. Владимирова В. Г. О некоторых тенденциях в современной китайской историко-философской науке.— Историческая наука в КНР. М., 1971.
98. Владимирова В. Г. Современный этап идеологической борьбы против маоизма.— ПДВ. 1974, № 3.
99. Владимирова В. Г., Рязанцев В. К 50-летию Компартии Китая.— «Коммунист». 1971, № 10.
100. Владимирова В. Г., Рязанцев В. И. Страницы политической биографии Мао Цзэ-дуна. М., 1975.
101. Владимирова В. Г. Особый район Китая. М., 1973.
102. Волжанин В. Ф. Из истории борьбы двух линий в литературе и искусстве КНР («Десять тезисов 1961 года»).— ПДВ. 1972, № 1.
103. Вторая сессия VIII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая. Пекин, 1958.
104. Вяткин Р. В. Некоторые вопросы истории общества и культуры Китая и кампания «критики Конфуция» в КНР.— НАА. 1974, № 4.
105. Вятский В., Димин Ф. Экономический авантюризм маоистов (о маоистском курсе в экономике). М., 1970.
106. Геде А. Возрожденная ниццета философии. О философских тенденциях «идей Мао Цзэ-дуна».— ФН. 1968, № 3.
107. Гельбрас В. Г. Извлечение маоистами вопросов социалистического строительства.— НАА. 1975, № 3.
108. Гельбрас В. Г. Китай. Кризис продолжается. М., 1973.
109. Гельбрас В. Г. Класс: миф или реальность? Об антипролетарской сущности маоизма.— «Рабочий класс и современный мир». 1974, № 2.
110. Гельбрас В. Г. Маоизм и рабочий класс Китая. М., 1972.
111. Гельбрас В. Г. О классово-социальной природе маоистской идеологии (маоизм и классовое сознание).— Маоизм и мировой революционный процесс (Проблемы изучения теории и практики маоизма). М., 1974.
112. Гельбрас В. Г. О национальной буржуазии Китая.— НАА. 1974, № 6.
113. Гельбрас В. Г. О социально-классовой природе маоизма.— Борьба идей в современном мире. Т. 1. М., 1975.
114. Глезерман Г. Е. Исторический материализм и развитие социалистического общества. М., 1973.
115. Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.
116. Го Мо-жо. Философы древнего Китая (Десять критических статей). М., 1961.
117. Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.
118. Градов В. Г. «Критика» У Ханя — канун «культурной революции». — ПДВ. 1975, № 1.
119. Движение за создание народных коммун в Китае. Пекин, 1958.
120. Делюсин Л. П. Дискуссия о культурах Востока и Запада в Китае 20-х годов.— «Иностранная литература». 1977, № 1.
121. Делюсин Л. П. Полемика о путях развития Китая.— Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979.
122. Делюсин Л. П. Спор о социализме. М., 1970.
123. Диалектика современного общественного развития. М., 1966.
124. Диалектический и исторический материализм. Ч. 1. Диалектический материализм. М., 1933.
125. Древнекитайская философия. Собрание текстов. Т. 1. М., 1972—1973.
126. Дьердь И. Через призму Китая. М., 1975.
127. Дэн Сяо-пин. О движении за упорядочение стиля работы. Пекин, 1957.
128. Дэн Т. Вечерние беседы в Яньшани. М., 1974.
129. Еще раз об историческом опыте диктатуры пролетариата. (Статья в газете «Жэньминь жибао»). М., 1956.
130. Жданов А. А. Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии».— ВФ. 1947, № 1.
131. Желтохвостов А. Н. Антигуманизм — курс культурной политики Пекина.— ПДВ. 1976, № 3.
132. Желтохвостов А. Н. Литературная теория и политическая борьба в КНР. М., 1979.

133. Желуховцев А. Н. Роль традиции в формировании стереотипов мышления и поведения в современном Китае (культивирование религиозных форм массового сознания в идеологической политике маоизма). — Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
134. Жэнь Цзи-юй. О некоторых проблемах истории китайской философии. — ВФ. 1957, № 4.
135. За чистоту марксизма-ленинизма. М., 1964.
- 135а. Ибсен Г. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1958.
- 135б. Иванов К. К вопросу об идейных истоках маоизма. — ВФ. 1969, № 7.
136. Идейно-политическая сущность маоизма. М., 1977.
- 136а. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961.
137. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии. — Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.
138. Ильенков Э. В. Диалектика или эклектика (Пolemические заметки о маоистском «понимании» и «применении» диалектики). — ВФ. 1968, № 7.
139. Ильин М. А. Маоизм вчера и сегодня. М., 1977.
140. Ильин М. А. Маоизм: подрыв дела социализма и мира. М., 1973.
141. Историческая наука в КНР. М., 1971.
142. История философии. Т. 6. Кн. 1—2. М., 1965.
143. Канев С. П. Октябрьская революция и крах анархизма. М., 1974.
144. Кант И. Критика чистого разума. — Сочинения. Т. 3. М., 1964.
145. Капица М. С. КНР: два десятилетия — две политики. М., 1969.
146. Капченко Н. И. Пекин: политика, чуждая социализму. М., 1967.
147. Кедров Б. М. Материализм. — «Философская энциклопедия». Т. 3.
148. Китай после «культурной революции». М., 1979.
149. Китай после Мао Цзэдуна. — «Коммунист». 1977, № 12.
150. Китай и соседи. М., 1970.
151. Китайская Народная Республика: политика, экономика, идеология. 1974. М., 1977.
152. Китайская Народная Республика: политика, экономика, идеология, 1975. М., 1977.
153. Китайская Народная Республика: политика, экономика, идеология, 1976. М., 1978.
154. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступ. ст. и комм. Л. С. Переломова. М., 1968.
155. Ковалев Е. Ф. Китайская проблема в извращенном толковании Роже Гароди. — ПДВ. 1973, № 2.
156. Ковалев Е. Ф. Маоизм на службе буржуазной идеологии. — ПДВ. 1975, № 2.
157. Колосков В. Н. Очерк истории марксистско-ленинской философии в СССР. М., 1978.
158. Коммунизм — высшее воплощение гуманизма. — «Коммунист». 1964, № 11.
159. Коновалов Е. А. Социально-экономические последствия «большого скачка» в КНР. М., 1968.
160. Коновалов Е. А., Феоктистов В. Ф., Яковлев А. Г. Еще одно свидетельство антисоциалистической сущности маоизма. — ПДВ. 1978, № 1.
161. Копнин П. В. К вопросу о методе историко-философского исследования. — ВФ. 1967, № 5.
162. Корбаш Э. Экономические «теории» маоизма. М., 1971.
163. Корни нынешних событий в Китае. — «Коммунист». 1968, № 6.
164. Косолапов Р. И. «Идеи Мао Цзэдуна» — отречение от марксизма-ленинизма. — ФН. 1968, № 4.
165. Косолапов Р., Баталов Э. Прагматизм в философии — волонтаризм в практике. — «Молодой коммунист». 1972, № 3.
166. Косолапов Р., Баталов Э. «Тайна» маоистской политекономии. — «Молодой коммунист». 1972, № 5.

167. Косолапов Р., Баталов Э. У истоков маоизма. — «Молодой коммунист». 1972, № 1.
168. Кривцов В. А. Маоизм и великоханьский шовинизм китайской буржуазии. — ПДВ. 1974, № 1.
169. Кривцов В. А. Маоизм и китайская идейная и социально-психологическая традиция. — ВФ. 1976, № 8.
170. Кривцов В. А. Маоизм и конфуцианство. — ПДВ. 1973, № 3.
171. Кривцов В. А. Об одном реакционном идейно-политическом анахронизме XX века. — ПДВ. 1972, № 1.
172. Кривцов В. А. Сущность маоизма и его идейные истоки. — «Новое время». 1971, № 36.
173. Критика теоретических концепций Мао Цзэдуна. М., 1970.
174. Критика теоретических основ маоизма. М., 1973.
175. Критика теории и практики маоизма. М., 1973.
176. Кручинин А., Феоктистов В. Как преемники Мао воюют против социализма и его союзников. — «Коммунист». 1978, № 5.
177. Крымов А. Г. Дискуссия о докапиталистических отношениях в Китае в 20—30-х годах. — Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока. М., 1971.
178. Крымов А. Г. Идеологическая борьба в Китае в период движения «30 мая» 1925 г. — Революция 1925—1927 гг. в Китае. М., 1978.
179. Крымов А. Г. Из истории идеологической борьбы в период Северного похода. — Революция 1925—1927 гг. в Китае. М., 1978.
180. Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. 1900—1917. М., 1972.
181. Крымов А. Г. Общественно-политические воззрения Ху Ши. — Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979.
182. Куо Шао-тан. Философские взгляды Лян Шу-мина. — ВФ. 1957, № 1.
183. Кюзаджян Л. С. Идеологические кампании в КНР. 1949—1966. М., 1970.
184. Кюзаджян Л. С., Сорокина Т. Н. Влияние традиций на маоизм в оценке зарубежного китаеведения. — Китай: традиции и современность. М., 1976.
185. Ларев В. О социально-политическом содержании событий в Китае. — «Вопросы истории КПСС». 1974, № 6.
186. Левковский А. И. Социальная структура развивающихся стран. М., 1978.
187. Лейбзон Б. Н. Мелкобуржуазный революционаризм. М., 1967.
188. Лекторский В. А., Батищев Г. С., Кураев В. И. Диалектика подлинная и мнимая. — ВФ. 1971, № 6.
189. Ленин и проблемы современного Китая. М., 1971.
190. Лжереволюционеры без маски. — «Правда», 18.V.1970.
191. Линь Бяо. Да здравствует победа народной войны. Пекин, 1965.
192. Линь Бяо. Отчетный доклад IX съезда КПК. Пекин, 1969.
193. Ломакин Н., Петровичев Н. Отречение от принципов марксизма-ленинизма. — «Коммунист». 1970, № 4.
194. Лу Дин-и. Образование необходимо сочетать с производительным трудом. Пекин, 1958.
195. Лу Дин-и. Пусть расцветают все цветы, пусть соперничают все ученые. Пекин, 1956.
196. Маоизм без Мао. М., 1979.
197. Маоизм без маски. М., 1970.
198. Маоизм глазами коммунистов. Мировая коммунистическая печать о политике группы Мао Цзэдуна. М., 1969.
199. Маоизм — идейный и политический противник марксизма-ленинизма. М., 1974.
200. Маонистский курс: против мира и прогресса. М., 1973.
201. Мао Цзэ-дун. Избранные произведения. Т. 1—4. М., 1952—1953.
202. Мао Цзэ-дун. Избранные произведения. Т. 4. Пекин, 1964.
203. Мао Цзэ-дун. Избранные произведения. Т. 5. Пекин, 1977.

204. Мао Цзэ-дун. К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа. М., 1957.
205. Мао Цзэ-дун. Откуда у человека правильные идеи? Пекин, 1963.
206. Маринкин А. А. Опыт преподавания философии в Китайской Народной Республике.— ВФ. 1955, № 5.
207. Маркова С. Д. Маоизм и интеллигенция. М., 1975.
208. Материалы VIII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая. М., 1956.
209. Меликсетов А. В. Социально-экономические взгляды Сунь Ят-сена: происхождение, развитие, сущность.— Китай: государство и общество. М., 1977.
210. Мелкобуржуазный социализм и руководители КПК.— ПЖ. 1964, № 15.
211. Меньшиков В. Б. К проблеме своеобразия исторического развития Китая.— Китай: государство и общество. М., 1977.
212. Меринов С. В. О политическом содержании лозунга «древность — на службу современности».— ПДВ. 1976, № 1.
213. Митин М. Б. Боевые вопросы материалистической диалектики. М., 1936.
214. Митин М. Б. XXII съезд КПСС и задачи научной работы в области марксистско-ленинской философии.— ВФ. 1962, № 4.
215. Момджян Х. Н. Марксизм и ренегат Гароди. М., 1973.
216. Мяо Чу-хуан. Краткая история коммунистической партии Китая. М., 1958.
217. Надеев И. М. «Культурная революция» и судьба китайской литературы. М., 1969.
218. Надеев И. М. Культура КНР: борьба двух линий продолжается.— ПДВ. 1974, № 4.
219. Нацинов Э. Критика гносеологических концепций маоизма (канд. дис.). М., 1975.
220. Никогосов Э. В. Дискуссия о характере противоречий между национальной буржуазией и рабочим классом в Китае.— ВФ. 1957, № 4.
221. Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1976.
222. Новейшая история Китая. М., 1972.
223. О характере «культурной революции» в Китае.— «Коммунист». 1968, № 7.
224. О характере отношений между социалистическими странами. М., 1964.
225. Обстановка в Китае и положение в КПК на современном этапе.— «Коммунист». 1969, № 4.
226. Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.
- 226а. Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979.
227. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
228. Опасный курс. Вып. 1—9. М., 1969—1979.
229. Основные аспекты китайской проблемы. М., 1976.
230. Островитянов Ю., Стербалова А. Социальный «генотип» Востока и перспективы национальных государств.— «Новый мир». 1972, № 12.
- 230а. От партии рабочего класса к партии всего советского народа.— ПЖ. 1964, № 8.
231. Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971.
232. Парыгин Б. Д. Социальная психология как наука. Л., 1967.
233. Переломов Л. С. Мао, легисты и конфуцианцы.— ВИ. 1975, № 3.
234. Переломов Л. С. О политической кампании «критики Конфуция и Линь Бяо».— ПДВ. 1974, № 2.
235. Переломов Л. С. О сущности легизма.— ПДВ. 1973, № 2.
236. Петров А. А. Очерк философии Китая.— Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. М.—Л., 1940.
237. Политика маоистов и действительность.— «Коммунист». 1975, № 12.
238. Полоньи П. К вопросу об оценках роли крестьянских восстаний в

- развитии общества и характера традиционного китайского государства в исторической литературе КНР. Китай: общество и государство. М., 1973.
239. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1967.
240. Поспелов Б. В. Японская общественно-политическая мысль и маоизм. М., 1975.
241. Предложение о генеральной линии международного коммунистического движения. Пекин, 1963.
242. Против догматизма и вульгаризации в литературе и искусстве.— «Коммунист», 1964, № 9.
243. Раманенко О. М. Антисоциалистическая сущность маоизма. М., 1976.
244. Рассохин Л. Примечание по поводу заметок Вольтера о Китае.— ЦГАДА, ф. «портфель Миллера», п. 349, ч. II, д. № 5.
245. Реакционная сущность идеологии и политики маоизма. М., 1974.
246. Румянцев А. Антимарксистский характер маоистской социально-экономической политики.— «Мировая экономика и международные отношения». 1972, № 12.
247. Румянцев А. М. Истоки и эволюция «идей, Мао Цзэ-дуна». (Об антимарксистской сущности маоизма). М., 1972.
248. Румянцев А. М. «Китаизированный марксизм»: националистическое содержание в псевдомарксистской оболочке.— «Коммунист». 1964, № 12.
249. Румянцев А. М. Маоизм и антимарксистская сущность его «философии».— «Коммунист». 1969, № 2.
250. Румянцев А. М. О сущности политэкономических воззрений Мао Цзэдуна.— «Рабочий класс и современный мир». 1971, № 5—6.
251. Сенин Н. Г. Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ят-сена. М., 1956.
252. Сенин Н. Г. Софистика под видом диалектики.— ПДВ. 1975, № 3.
253. Сенин Н. Г. Субъективная социология — идейная опора маоизма.— ПДВ. 1974, № 3.
254. Сергиев А. В. Великие социальные преобразования в Китайской Народной Республике.— ВФ. 1957, № 9.
255. Сергиев А. В. Новый философский журнал в Китае.— ВФ. 1955, № 6.
256. Сергиев А. В. Пропаганда и разработка вопросов философии марксизма в Китайской Народной Республике.— ВФ. 1956, № 1.
257. Сидихменов В. Я. Антленинская сущность «теории продолжения революции при диктатуре пролетариата».— ПДВ. 1973, № 3.
258. Сидихменов В. Я. Классы и классовая борьба в кривом зеркале. М., 1969.
259. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. М., 1978.
260. Сидихменов В. Я. Маоисты ревизуют генеральную линию КПК.— «Коммунист». 1969, № 3.
261. Сидихменов В. Я. Научный коммунизм и его фальсификаторы.— ПДВ. 1975, № 1.
262. Сидихменов В. Я. О «философской кампании» в КНР.— ПДВ. 1972, № 2.
263. Сидихменов В. Я. Фальсификация маоистами научного коммунизма.— ПДВ. 1976, № 1.
264. Сладковский М. И. Об антимарксистской сущности маоизма.— Борьба идей в современном мире. Т. 1. М., 1975.
265. Соболев А. И. Антленинская сущность идеологии и политики современных маоистов.— «Рабочий класс и современный мир». 1978, № 3.
266. Соболев А. Всеобщность противоречия и конкретность истины (философские и политические аспекты проблемы).— «Проблемы мира и социализма». 1964, № 6.
267. Современный Китай в зарубежных исследованиях. М., 1979.
268. Сообщение о поездке в Китайскую Народную Республику.— ВФ. 1956, № 4.
269. Социалистический подъем в китайской деревне. М., 1956.

270. Социально-экономический строй и экономическая политика КНР. 1949—1975. М., 1978.
271. Степанов М. Б. Маоистская пропаганда: некоторые социальные и психологические аспекты.— ПДВ. 1974, № 4.
272. Стербалова А. А. Традиционный и современный Китай — особенности социального развития.— ВФ. 1969, № 8.
273. Судьбы культуры КНР (1949—1974). М., 1978.
274. Сунь Ят-сен. Избранные произведения. М., 1964.
275. Сухарчук Г. Д. Социально-экономические взгляды Чан Кайши.— Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979.
276. Тезисы для изучения и пропаганды генеральной линии КПК в переходный период. Пекин, 1957.
277. Титаренко А. И. Маоизм: антигуманизм и авантюристическое политиканство.— ФН. 1969, № 4.
- 277а. Титаренко М. Л. Древнекитайская философская школа моистов и их учение (ранний и поздний период V—III вв. до н. э.) (канд. дис.). М., 1965.
278. Тихвинский С. Л. История Китая и современность. М., 1976.
279. Тихвинский С. Л. Некоторые вопросы изучения новой истории Китая.— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М., 1974.
280. Федоров В. Ф. Феодалная идеология и «идеи Мао Цзэ-дуна». — ФН. 1971, № 4.
281. Федосеев П. Н. XXII съезд КПСС и задачи научно-исследовательской работы в области философии.— ВФ. 1962, № 3.
282. Федосеев П. Н. Марксизм и волюнтаризм. М., 1968.
283. Федосеев П. Н. Марксизм и маоцзэдунизм.— «Коммунизм». 1967, № 5.
284. Федосеев П. Н. Об идейно-политической сущности маоизма.— «Правда», 5.XII.1971.
285. Фельдбер Р. Концепция Датун в новое и новейшее время.— Китай: государство и общество. М., 1977.
286. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
287. Феоктистов В. Ф. Об этапах идеологической эволюции маоизма.— ПДВ. 1974, № 4.
- 287а. Философские проблемы идеологической борьбы. М., 1968.
288. Фишман О. Л. Китайский сатирический роман. М., 1966.
289. Фын Дин. Некоторые вопросы, касающиеся китайской национальной буржуазии. М., 1959.
290. Хидаши Г. Об антимарксистской сущности маоизма.— ПДВ. 1975, № 1.
291. Хоу Вай-лу. Культурная революция и идеологическая борьба в Китае.— Вопросы культурной революции в КНР. М., 1960.
292. Хоу Вай-лу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая.— ВФ. 1957, № 9.
293. Чагин Б. А., Клушин В. И. Борьба за исторический материализм. Л., 1975.
294. Чебоксаров Н. Н. Маоизм и этническая антропология Китая.— ПДВ. 1976, № 2.
295. Чжоу И-мин, Феоктистов В. Ф. Развитие философской науки в Китайской Народной Республике.— ВФ. 1957, № 2.
296. Чжоу Эн-лай. Отчетный доклад X съезду КПК. Пекин, 1974.
297. Чжоу Ян. Боевые задачи работников философских и общественных наук. Пекин, 1964.
298. Чэнь Бо-да. Идеи Мао Цзэдуна — соединение марксизма-ленинизма с китайской революцией.— «Народный Китай». 1951, № 5 (прил.).
299. Чэнь Бо-да. Чан Кай-ши — враг китайского народа. М., 1950.
300. Шахназаров. «Культурная революция» в Китае и мелкобуржуазный авантюризм.— «Коммунист». 1967, № 3.

301. Ширендыб Б. Великодержавный шовинизм группы Мао Цзэдуна.— ПЖ. 1968, № 4.
- 301а. Штракс Г. П. Социальное противоречие. М., 1977.
302. Ярошенко Ю. «Большой скачок» и народные коммуны в Китае. М., 1968.
303. Ян Хин-шун. Из истории борьбы за победу марксизма-ленинизма в Китае. М., 1957.
304. Ян Хин-шун. Об идеологической борьбе в Китайской Народной Республике.— ВФ. 1958, № 6.
- 304а. Ян Хин-шун. Социологические взгляды Чэнь Ли-фу как идеологическая основа реакционной политики гоминьдана.— «Философские записки». Т. 2. М., 1948.
305. Ян Хин-шун. Философия жизни — идеологическое оружие империалистической реакции в Китае.— ВФ. 1948, № 1.
306. Ян Хин-шун, Гарушянц Ю. М. Исследование по истории общественной мысли Китая.— «Вестник истории мировой культуры». 1957, № 4.
307. Ященко Г. Идеологическая борьба в КНР, (1957—1964). М., 1977.
308. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.

На китайском языке

309. Ай Сы-ци. Бо Ян Сяньчжэнь тунчжи ды «цзунхэ цзинци цзичу лунь» (Критика «теории комплексного экономического базиса» тов. Ян Сяньчжэня).— «Жэньминь жибао», 1.XI.1964.
310. Ай Сы-ци. Бяньчжэнь вэйучжун ганьяо (Основы диалектического материализма). Пекин, 1959.
311. Ай Сы-ци. Бяньчжэнь вэйучжун цзянькэ тиган (Курс лекций по диалектическому материализму). Пекин, 1957.
312. Ай Сы-ци. Дачжун чжэсюе (Философия масс). Далянь, 1948.
313. Ай Сы-ци. Лиши вэйулунь шэхуэй фачжань ши цзяньи (Лекции по историческому материализму и истории развития общества). Пекин, 1953.
314. Ай Сы-ци. Лунь чжунго тэжжун цзи цита (Особенности общественного развития Китая и другое). [Б. м.], 1946.
315. Ай Сы-ци. Пипань Лян Шумин чжэсюе сысян (Критика философских идей Лян Шумина). Пекин, 1956.
316. Ай Сы-ци. Цзай лунь «Эньгэсы кэньдинла сывэй юй цунцай ды тунъисин» (Еще раз о том, что «Энгельс утверждал тождество мышления и бытия»).— ЧЯ. 1962, № 5.
317. Ай Сы-ци. Цзиньибу сюеси чжайво учанцзеци шицзегуань. Ду «Мао Цзэдун сюаньци» ди сы цзюань бици (Продолжать изучать и овладевать пролетарским мировоззрением. Читая четвертый том «Избранных произведений Мао Цзэдуна»).— ЧЯ. 1961, № 2.
318. Ай Сы-ци. Чжэсюе сюаньци (Избранное по философии). Шанхай, 1946.
319. Ай Сы-ци. Шэмо ши вэйулунь, шэмо ши вэйсиньлунь (Что такое материализм и что такое идеализм). Пекин, 1955.
320. Ай Сы-ци. Шэхуэй лиши шоусянь ши шэнчаньчжэ ды лиши (История общества есть история производителей). Пекин, 1957.
321. Ай Хэн-ю, Линь Циншань. «И фэнэ вэй эр» юй «хэ эр эр и» («Разделение единого» и «слияние двух в одно»).— «Гуанмин жибао», 29.V.1964.
322. Бэйцзин дасюе юпайфэнцзы фаньдун яньлунь хуэйцзи (Сборник реакционных высказываний правых элементов в Пекинском университете).— Пекин, 1957.
323. Бяньчжэнь вэйулунь (О диалектическом материализме). Далянь. [б. г.]
324. Бяньчжэнь вэйулунь ды фаньиньлунь хайши чжугуань вэйсиньлунь ды сянъяньлунь (Теория отражения диалектического материализма или трансцендентальный субъективный идеализм). Т. 1—2. Пекин, 1971.

325. Бяньчжэн вэйудунь ды цзяньхуа (Лекции по диалектическому материализму). Пекин, 1975.
326. Бяньчжэн вэйучжун хэ лишивэйучжун (Диалектический и исторический материализм). Харбин, 1948.
327. Ван Дяньцзи. Чжунго лоцзи сысян ши ляо фэйси (Анализ материалов по истории логической мысли в Китае). Т. 1. Пекин, 1961.
328. Ван Жошуй. Махысычжун ды жэньшилунь ши шицзянь лунь (Гносеология марксизма — это учение о практике). Тяньцзинь, 1964.
329. Вай И. Ван Чуаньшань ды шэхуэй сысян (Социальные взгляды Ван Чуаньшаня). Шанхай, 1956.
330. Ван Цзыгао. Фэн Юлань ды чжэсюе ши вэй шуй фууды? (Кому служит философия Фэн Юланя?). — ЧЯ. 1959, № 1.
331. Вай Цзые. Бисуй чжэньцзе цзеши «цзичу» юй «шанцэньцзяньчжу» ды гайнянь (Необходимо правильно разъяснять понятия «базис» и «надстройка»). — ЧЯ. 1957, № 1.
332. Вай Цзые. Индан юн чуанцзаосни ды тайду дуйдай лилунь (Необходимо творчески подходить к теории). — ЧЯ. 1958, № 3.
333. Ван Чжун, Го Пэйхэн. Цзю «хэ эр эр и» вэньти хэ Ян Сяньчжэнь туичжи ды шанлян (Обсуждение вместе с тов. Ян Сяньчжэнем вопроса о «слиянии двух в одно»). — «Жэньминь жибао», 17.VII.1964.
334. Ван Чуаньшань сюешу таолунь цзи (Сборник статей, посвященных взглядам Ван Чуаньшаня). Т. 1. Пекин, 1965.
335. Вэнь Гуиъи. Даолэсюе (Этика). Шанхай, 1937.
336. Гао Цзаяньфэй. Кун-цзы сысян ды хэсинь-жэнь (Принцип «жэнь» — ядро идей Конфуция). — «Вэнь ши чжэ». 1962, № 5.
337. Го Лоцзи. Дачжо макэсычжун цихао ды чжугуань шэхуэйсюе (Субъективная социология, выступающая под флагом марксизма). — СЦ. 1965, № 1.
338. Го Можо. Ли Бо юй Ду Фу (Ли Бо и Ду Фу). Пекин, 1971.
339. Го Можо. Чжунго гудай шэхуэй яньцзю (Изучение древнекитайского общества). Пекин, 1954.
340. Го Чжанпо. Цзиньдай уш иянь чжунго сысян ши (История китайской идеологии за последние пятьдесят лет). Бэйпин, 1935.
341. Гуань Фэн. Лунь цзюйти чжэньли (О конкретной истине). — ЧЯ. 1962, № 5.
342. Гуань Фэн. Лунь чжэсюе гунцзочжэ тун гуннун цюньчжун сяньцзехэ (О слиянии философских работников с рабоче-крестьянскими массами). — ЧЯ. 1965, № 4.
343. Гуань Фэн. Сюй Маоюн ды фаньдун чжэсюе (Реакционная философия Сюй Маоюна). — ЧЯ. 1957, № 6.
344. Гуань Фэй. Фаньдуй чжэсюе ши фаньфалунь шан ды сючжэньчжун (Против ревизионизма в методологии истории философии). Пекин, 1958.
345. Гуань Фэн. Цзело «Синь юаньжэнь» ды юаньсин (Вскрыть истинный облик «Нового трактата о природе человека»). — ЧЯ. 1959, № 2.
346. Гуань Фэн. Цзюсюе цзи (Сборник статей). Шанхай, 1962.
347. Гуань Фэй, Линь Юйши. Гуаньйю чжэсюе ши яньцзю чжун ды цзеци фэйси ды цзигэ вэньти (Несколько вопросов относительно классового анализа в историко-философском исследовании). — ЧЯ. 1963, № 6.
348. Гуань Фэй, У Чуаньцзи. Пин У Хань тунчи ды даолэсюе (Критика этической теории тов. У Ханя). — ЧЯ. 1966, № 1.
349. Гуаньйю вого году шици цзычаньцзеци юй гунжэньцзеци маодунь синчи вэньти ды таолунь (Обсуждение вопроса о характере противоречий между буржуазией и пролетариатом в нашей стране в переходный период). — ЧЯ. 1956, № 5.
350. Гуаньйю сысян цзяюй цзи (Сборник статей об идеологическом перевоспитании). Пекин, 1952.
351. Гуаньйю цзичу юй шанцэньцзяньчжу вэньти ды таолунь (Обсуждение вопроса относительно базиса и надстройки). — ЧЯ. 1957, № 1.
352. Гуаньйю цзичу юй шанцэньцзяньчжу ибань юаньли ды таолунь (Обсуждение общих принципов базиса и надстройки). — ЧЯ. 1957, № 4.
353. Гуаньйю цюу сызэй хэ цунцзай ды туицисин вэньти ды таолунь (Обсуждение вопроса о тождестве ошибочного мышления и бытия). — ЧЯ. 1961, № 3.
354. Гуаньйю «Чжунго году шици ды цзяньцзиньсин фэйяо» — ивэнь ды таолунь (Обсуждение статьи «О постепенном характере скачка в Китае в переходный период»). — ЧЯ. 1955, № 4.
355. Гуаньйю чжунго чжэсюе ши гунцзо хуэйи чжун таолунь ды исе вэньти. (О некоторых вопросах, обсуждавшихся на рабочем совещании по истории китайской философии). — ЧЯ. 1957, № 3.
356. Гуаньйю чжунго чжэсюе ши цзигэ вэньти ды таолунь (Об обсуждении некоторых вопросов истории китайской философии). — ЧЯ. 1957, № 1.
357. Гуйтайшань ю чжэсюе (И за прилавком есть философия). Шанхай, 1973.
358. Гун, нун бин сюеи хэ юньюн дуйли туиъи гуйлюй (Как рабочие, крестьяне и солдаты изучают и применяют закон единства и борьбы противоположностей). Пекин, 1975.
359. Гун, нун, бин сюе чжэсюе (Изучение философии рабочими, крестьянами и солдатами). Вып. 2. Шанхай, 1970.
360. «Гэда ганлин пипань» тияо хэ чжужи («Критика Готской программы». Выдержки и комментарии). Пекин, 1974.
361. Гэй чусюе шэхуэй кэсюе чжэ (Пособие для начинающих изучать общественные науки). Шанхай, 1937.
362. Дацинжэнь сюе чжэсюе (Дацины изучают философию). Вып. 2. Шанхай, 1972.
363. Дочжэнь чжунди чжэсюе (Философия в борьбе). Наньнин, 1973.
364. Ду Госянь. Вэнь цзи (Собрание сочинений). Пекин, 1962.
365. Дуйли туиъи гуйлюй байли (Сто примеров закона единства противоположностей). — ЧЯ. 1966, № 2.
366. Дун Фаимин. Чжэсюе ши гунцзо чжун ды ичжун цзи юхай ды фаньфа (Один чрезвычайно опасный метод в историко-философской работе). — ЧЯ. 1963, № 1.
367. Жаи чжэсюе бяньвэй цюньчжун шоули ды цзяньчжуй уди (Пусть философия в руках масс превратится в острое оружие). Т. 1—2. Пекин, 1970.
368. Жошуй. Цин ча Энгельсы ды юаньвэйи (Давайте проверим текст Энгельса). — ЧЯ. 1962, № 4.
369. Жухэ каньдай чжугуань нэндунсин цзююн хэ кэгуань цзинци гуйлюй ды гуаньси (Как рассматривать отношения, существующие между ролью субъективной активности и объективными экономическими законами). — СЦ. 1959, № 1.
370. Жэнь Гуан. Ян Сяньчжэнь тунчи «хэ эр эр и» чжэсюе ды цзеци шицжи (Классовая сущность философии тов. Ян Сяньчжэня «слияние двух в одно»). — ЧЯ. 1964, № 5.
371. Жэньжэнь сюе чжэсюе (Люди изучают философию). Лушань, 1958.
372. Жэньминь гунцэ сян гунчанчжун году ды вэньти (Вопросы перехода от народных коммун к коммунизму). Пекин, 1958.
373. Жэньчжэнь сюеи макэсычжун жэньшилунь (Добросовестно изучать марксистскую теорию познания). Пекин, 1972.
374. Жэнь Цзити. Пипань Чжу Цяньчжи «Шиба шицзи чжунго чжэсюе дуй оучжоу чжэсюе ды иньсян» (Критика статьи Чжу Цяньчжи «Влияние китайской философии на европейскую философию в XVIII в.». — ЧЯ. 1958, № 7.
375. Жэнь Цзюй. Чжунго чжэсюе ши фачжэнь гуйлюй ды таисо (Исследование закономерностей развития истории китайской философии). — «Жэньминь жибао», 27, 28.VI.1964.
376. Кун-цзы чжэсюе таолунь цзи (Обсуждение философии Конфуция). Пекин, 1961.
377. Лао-цзы чжэсюе таолунь цзи (Обсуждение философии Лао-цзы). Пекин, 1959.
378. Ли Да. Жэньжэнь сюеи Мао чжуси ды чжунцзо, гайчжэнь сюефэн, цзяофэн хэ вэньфэн (Серьезно изучать труды председателя Мао, изменить стиль изучения, преподавания и написания). — ЧЯ. 1958, № 7.

379. Ли Да. «Маодунь лунь» цзешо (Комментарии к работе «Относительно противоречия»). Пекин, 1953.
380. Ли Да. Пипань Фэй Сяотун ды майбань шэхуэйсюе (Критика компардской социологии Фэй Сяотуна).— ЧЯ. 1957, № 5.
381. Ли Да. «Шицзянь лунь» цзешо (Комментарии к работе «Относительно практики»). Пекин, 1953.
382. Ли Цзинчунь. Сюй и (Первое дополнение). Циндао, 1962.
383. Ли Цзинчунь. Чжоуи чжэсюе цзи ти бяньчжэньфа иньсу (Философия «Чжоуи» и элементы диалектики в ней). Циндао, 1961.
384. Ли Ци. «Маодунь лунь» цяньюшю (О работе «Относительно противоречия»). Пекин, 1956.
385. Ли Ци. «Шицзянь лун» цзеши (О работе «Относительно практики»). Пекин, 1957.
386. Ли Чанмао. Во ши цзэнъян сюе чжэсюе юн чжэсюе ды (Как я изучаю и использую философию). Шанхай, 1970.
387. Линь Циншань. Вого году шици ды цзинци цичу юй шанцэнцзянчжу (Экономический базис и надстройка в переходный период в нашей стране).— ЧЯ. 1955, № 3.
388. Ло Гоцзе, Лу Чжичао. Лунь хаоши хэ хуайши ды бяньчжэньфа (О диалектике хороших и плохих дел).— ЧЯ. 1959, № 6.
389. Лунь цюньчжун лусянь (О роли народных масс). Пекин, 1955.
390. Лю Шаоци. Сюаньцзи (Избранные произведения). Токио, 1967.
391. Люй Чжэньюй. Ди эр цы гонэй гэмин чжаньчжэнь шици лиши чжэсюе чжаньсянь шанды макэсычжун юй вэймакэсычжун ды доучжэнь (Борьба марксизма с лжемарксизмом на историко-философском фронте в период второй революционной гражданской войны).— ЧЯ. 1959, № 5.
392. Люй Чжэньюй. Чжунго чжэнчжи сысян ши (История политической мысли Китая). Шанхай, 1937.
393. Люй Чжэньюй. Чжунго чжэнчжн сысян ши (История политической мысли Китая). Пекин, 1955.
394. Люй Чжэньюй. Чжунго шэхуэй ши чжу вэньти (Вопросы истории китайского общества). Шанхай, 1964.
395. Лян Шумин. Дун Си вэньхуа цзи ти чжэсюе (Культура Востока и Запада и их философия). Бэйшин, 1922.
396. Лян Шумин. Чжунго вэньхуа яон (Основы китайской культуры). Шанхай, 1946.
397. Лян Шумин. Чжунго минцзу цзыцзю юндун чжи цзуйхоу цзюеу (Всестороннее осознание движения за национальное самосознание Китая). Шанхай, 1933.
398. Лян Шумин сысян пипань (Критика идеологии Лян Шумина). Т. 1—2. Пекин, 1956.
399. Ма Иньчу. Воды цзинци лилунь чжэсюе сысян хэ чжэнчжи личан (Моя экономическая теория, философские идеи и политическая платформа). Пекин, 1958.
400. Ма Иньчу. Воды чжэсюе сысян хэ цзинци лилунь (Мои философские идеи и экономическая теория).— СЦ. 1959, № 11.
401. Мао Цзэдун сысян ваньсуй (Да здравствуют идеи Мао Цзедуна). Пекин, 1967.
402. Мао Цзэдун. Юй-лу (Выдержки из произведений). Пекин, 1966.
403. Пань Цзынянь. Чжэсюе ды чжунго яоцю ю чжунгохуа ды чжэсюе (Философскому Китаю необходимо иметь китанизированную философию).— ЧЯ. 1958, № 7.
404. Пи Чжи. Хэ Линь цзэньян вайцюй хэ ваньнун бяньчжэньфа (Как Хэ Линь извращает и насмехается над диалектикой).— ЧЯ. 1958, № 8.
405. Пипань воды цзычан цзеци сысян (Критикуем свои буржуазные взгляды). Пекин, 1952.
406. Пипань Ма Чжэминь ды фаньдун ды чжэсюе гуаньдянь хэ чжэнчжи гуаньдянь (Критика реакционных философских и политических взглядов Ма Чжэминя). Ухань, 1958.

407. Са Жэньсин. Гуаньюй пиндэн вэньти (О вопросах равенства).— ЧЯ. 1959, № 2.
408. Са Жэньсин. Гуаньюй сывэй хэ цунцзай ды гуаньси (Об отношениях между мышлением и бытием).— ЧЯ. 1962, № 4.
409. Са Жэньсин. Жэньминь гуншэ ваньсуй. Бо юцин цзихуэйчжун ды «шэичань лилунь» (Да здравствуют народные коммуны. Опровергнем правооппортунистическую теорию «производительных сил»).— ЧЯ. 1959, № 10.
410. Са Жэньсин. Лунь почу цзычанцзеци фацюань гуаньнянь (Об искоренении буржуазно-правовых взглядов).— ЧЯ. 1958, № 7.
411. Сан няньлай вого гуаньюй «цзичу хэ шанцэцзянчжу» вэньти ды таолунь (Обсуждение вопроса о «базисе и надстройке» в нашей стране в течение последних трех лет).— ЧЯ. 1958, № 2.
412. Се Лисюань. Энгельсы гуаньюй сывэй хэ цунцзай туньсин вэньти ды ханьи (Энгельс о содержании вопроса о тождестве мышления и бытия).— ЧЯ. 1964, № 5.
413. Си Фу. Лунь шэнчань ли (О производительных силах).— ЧЯ. 1959, № 1.
414. Синь чжэсюе яньцзю ганьяо (Изучение новой философии. Очерк). [Б. м.], 1947.
415. Су Шупин. Гуаньюй шэнчань гуаньси идин яо шихэ шэнчань ли синжи ды гуйлой (О законе обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил).— ЧЯ. 1962, № 3.
416. Су Шупин. Лиши вэйчжун ганьяо (Очерк исторического материализма). Шанхай, 1958.
417. Сунь Динго. Бисюй чэди цзелюу цзычанцзеци юпайфэнцзы хуэйфу цзычанцзеци шэхуэйсюе ды чжэнчжи иньмоу (Необходимо последовательно разоблачать черные политические замыслы правых буржуазных элементов восстановить буржуазную социологию).— ЧЯ. 1957, № 4.
418. Сунь Динго. Фаньдун чжэсюе сысян чжун ды сючжэнчжун (Против ревизионизма в философских идеях).— ЧЯ. 1957, № 4.
419. Сунь Динго. Ху Ши чжэсюе сысян фаньдун шицзи ды пипань (Критика реакционной сущности философских взглядов Ху Ши). Пекин, 1955.
420. Сунь Динго. Цюньчжун юй гэжэнь цзай лиши цзююн (Роль народных масс и личности в истории). Шанхай, 1958.
421. Сывэй хэ цунцзай ды туньсин (Обсуждение вопроса о тождестве мышления и бытия). Пекин, 1960.
422. Сысян фанфа лунь (О теории и методе). Далянь, 1947.
423. Сысян фанфа шанье гэмин (Революция в методах мышления). [Б. м.], 1946.
424. Сюеси Мао Цзэдун сюаньцзи ди и цзюань (Изучаем первый том избранных произведений Мао Цзедуна. Сб. статей). Пекин, 1952.
425. Сюеси Мао Цзэдун чжэсюе сысян (Изучаем философские идеи Мао Цзедуна). Пекин, 1958.
426. Сюехуэй шиюн вэйу бяньчжэньфа (Учиться применять диалектический материализм). Пекин, 1972.
427. Сюй Дэхэн. Шэхуэйсюе цзянхуа (Лекции по социологии). Пекин, 1936.
428. Сюй Маоюнь. Буяо па буминьчжу (Не надо бояться недемократии).— «Жэньминь жибао», 27.II.1957.
429. Сюй Маоюнь. Буяо па миньчжу (Не надо бояться демократии).— «Жэньминь жибао», 20.IV.1957.
430. Сюй Маоюнь. Дисань чжун жэнь ды тихуэй (О людях третьего типа).— «Жэньминь жибао», 16.V.1957.
431. Сюй Маоюнь. Жэнь юй жэнь чжи цзянь (Между людьми).— «Жэньминь жибао», 3.III.1957.
432. Сюй Маоюнь. Лаоши юй цунмин (Честность и ум).— «Жэньминь жибао», 23.II.1957.
433. Сюй Маоюнь. Лилунь лянсьи шицзи ды или (Один пример связи теории с практикой).— «Жэньминь жибао», 30.III.1957.

434. Сюй Маоюн. Тун юй и (Сходство и отличие).— «Жэньминь жибао», 10.IV.1957.
435. Сюй Маоюн. Чжэнли шуйй шэйцзя? (Какой школе принадлежит истина?).— «Вэнь юэбао», 1957, № 5.
436. Сюй Маоюн яньлунь (Высказывания Сюй Маоюна). Пекин, 1957.
437. Сюй Цисянь. Гуаньюй даодэ ды цзецзисин хэ цзичэн син ды исе вэньти (О некоторых вопросах классовости и преемственности морали) — «Гуанмин жибао», 15.VIII.1963.
438. Сяо Цянь. Лунь тяоцзянь (Об условиях).— ЧЯ. 1962, № 4.
439. Сяо Цянь, Ли Сюлинь. Чжугуань нэндунсин хэ кэгуань гуйлой (Субъективная активность и объективные закономерности).— ЧЯ. 1959, № 3.
440. Сяонэй вай юпай яньлунь хуэйцзи (Сборник высказываний правых элементов внутри и вне университета).— Пекин, 1957.
441. Тан Ицзе. Гуаньюй вэйчужу юй вэйсиньчжуи ды доучжэн юй чжуаньхуа вэньти (К вопросу о борьбе и превращении материализма и идеализма).— ЧЯ. 1961, № 1.
442. Тан Ицзе, Сунь Чанцзян. Фэн Юлань сяньшэн сошо ды «гун-тун лии» ды шичжи ши шэммо? (В чем сущность «всеобщности интересов», о котором говорит господин Фэн Юлань?).— ЧЯ. 1964, № 6.
443. Тань тань и фэнь вэй эр (Поговорим о раздвоении единого).— Пекин, 1975.
444. Тань чжугуань нэндунсин (О субъективной активности). Шанхай, 1975.
445. У Липин. Бяньчжэнфа вэйулунь юй вэйушигуань (Диалектический и исторический материализм). Шанхай, 1930.
446. У Липин. Лунь вого жэньминь нэйбу маодунь (О противоречиях внутри народа нашей страны). Пекин, 1958.
447. У Липин. Лунь миньцзу миньчжу гэмин (О национально-демократической революции). Далинь, 1946.
448. У Липин. Цун цзычаньцзецзисин — миньчжу гэмин дао шэхуэйчжун гэмин (От буржуазно-демократической революции к революции социалистической). Пекин, 1954.
449. У Липин, Ай Сыци. Вэйу ши гуань (Исторический материализм). [Б. м.], 1939.
450. У Липин, Ай Сыци. Кэсюеда лиши гуань (Научный взгляд на историю). Дальний, 1946.
451. У Хань. Сань шо даодэ (В третнй раз поговорим о морали).— «Гуанмин жибао», 19.VIII.1963.
452. У Хань [У Наньсин]. Цзай шо даодэ (Еще раз поговорим о морали).— «Цяньсянь». 1962, № 16.
453. У Хань [У Наньсин]. Шо даодэ (Поговорим о морали).— «Цяньсянь». 1962, № 10.
454. У Цзян. Лунь учаньцзецзи чжуаньчжэн (О диктатуре пролетариата). Пекин, 1958.
455. У Цзян. Сюйяо, кэнэн юй сяньши (Необходимость, возможность и действительность).— ЧЯ. 1959, № 10.
456. У Чуаньци. Вого году шици цзибэнь ды цзецзи маодунь цзи ци кэфу ды даолу (Основное классовое противоречие в переходный период в нашей стране и путь его преодоления).— ЧЯ. 1955, № 2.
457. У Чуаньци. Лунь фоудин ды фоудин гуйлой ды цзибэнь нэйжун (Об основном содержании закона отрицания отрицания).— ЧЯ. 1957, № 2.
458. У Чуаньци. Минчжу хэ цзичжун, цзыю хэ цзилуй (Демократия и централизм, свобода и дисциплина).— ЧЯ. 1957, № 5.
459. У Чуаньци. Сючжэнчжун би цзютяочжун гэн вэйсянь (Ревизионизм опаснее догматизма).— ЧЯ. 1957, № 6.
460. У Чуаньци. Тань бяньчжэнфа (Поговорим о диалектике). Пекин, 1958.
461. У Чуаньци. Цун Фэн Юлань сяньшэн ды чоусян цзичэнфа кань тады чжэсюе гуаньдянь (Исходя из положения господина Фэн Юланя об

- абстрактной преемственности, посмотрим на его философские взгляды).— ЧЯ. 1958, № 2.
462. У Чуаньци. Цун Ян Сяньчжэнь тунчжи ды «цзунхэ цзицзи цзичу лунь» кан та ды «хэ эр эр и» чжэсюе (Посмотрим, исходя из теории «комплексного базиса» тов. Ян Сяньчжэня, на его философию «слияния двух в одно»).— ЧЯ. 1964, № 6.
463. У Чуаньци. Ян Сяньчжэнь тунчжи игуань фоужэнь ишу ды гэнбэнь гуйлой — дуйли туньи гуйлой (Тов. Ян Сяньчжэнь полностью отрицает основной закон явлений — закон единства противоположностей).— «Гуанмин жибао», 11.IX.1964.
464. «Фань Дулинь лунь» тляо хэ чжуши (Основные положения «Анти-Дюринга» и их толкование). Пекин, 1975.
465. Фэн Дин. Гуаньюй чжанво чжунго цзычаньцзецзи ды сингэ бин хэ цзычань цзецзи ды цю сыян цзиньсин доучжэн ды вэньти (О характере китайской буржуазии и о борьбе с ее порочной идеологией). Пекин, 1952.
466. Фэн Дин. Гунжэнь цзецзи ды лиши жэньу (Исторические задачи рабочего класса). Пекин, 1952.
467. Фэн Дин. Гунчаньчжун жэншэнгуань (Коммунистическое мировоззрение). Пекин, 1956.
468. Фэн Дин. Пинфань ды чжэнли (Простая истина). [Б. м.], 1949.
469. Фэн Дин. Пинфань ды чжэнли (Простая истина). Пекин, 1957.
470. Фэн Дин. Шэхуэй ды яоцзин хэ бяньчжэнфа (Скачок в обществе и диалектика).— ЧЯ. 1959, № 2.
471. Фэн Дин. Югуань чжунго мньцзу цзычаньцзецзиды моусе вэньти (Некоторые вопросы относительно китайской национальной буржуазии). Пекин, 1958.
472. Фэн Юлань. Гуаньюй Кун-цзы таолунь ды пипань юй цзыво пипань (Критика и самокритика при обсуждении вопроса о Конфуции).— ЧЯ. 1963, № 6.
473. Фэн Юлань. Дуййюй Кун-цзы ды пипань хэ дуййюй во гоцйюй ды цзунь Кун сыян ды цзыво пипань (Критика Конфуция и самокритика моего почитания идей Конфуция в прошлом).— «Гуанмин жибао», 3.XII.1973.
474. Фэн Юлань. Лунь Куньцзю (О Конфуции). Пекин, 1975.
475. Фэн Юлань. Лунь чжунго чжэсюе нчань ды цзичэн вэньти (Вопрос о преемственности китайского философского наследия).— ЧЯ. 1965, № 4.
476. Фэн Юлань. Пипань воды «чоусян цзичэн фа» (Критика моего «метода абстрактной преемственности»).— ЧЯ. 1958, № 5.
477. Фэн Юлань. Синь лисюэ (Новое неоконфуцианство). Шанхай, 1939.
478. Фэн Юлань. Синь лисюэ ды юаньсин (Истинный облик нового неоконфуцианства).— ЧЯ. 1959, № 1.
479. Фэн Юлань. Синь юань дао (Новый трактат об изначальном дао). Шанхай, 1946.
480. Фэн Юлань. Синь юань жэнь (Новый трактат о природе человека). Чунцин, 1943.
481. Фэн Юлань. Сыши нянь ды хуэйгу (Взгляд на прошедшие сорок лет). Пекин, 1959.
482. Фэн Юлань. Фугу юй фань фугу ши лян тяо лусянь ды доучжэн (Борьба за реставрацию и против реставрации — это борьба двух линий).— «Гуанмин жибао», 4.XII.1973.
483. Фэн Юлань. Цун Ли Чжи шоци — чжунго чжэсюе ши чжун вэйчжун хэ вэйсинчжун хуся чжуань хуа ды — игэ личжэн (Поговорим о Ли Чжи — примере взаимопревращения материализма и идеализма в истории китайской философии).— СЦ. 1961, № 2—3.
484. Фэн Юлань. Чжи хэ цинцзю (Обращаюсь за разрешением сомнений и прошу указаний).— ЧЯ. 1959, № 3.
485. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши (История китайской философии). Т. 1—2. Шанхай, 1935.
486. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши луньвэнь цзи (Сборник статей по истории китайской философии). Шанхай, 1958.

487. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши луньвэнь чу цзи (Первый сборник статей по истории китайской философии). Шанхай, 1962.
488. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши луньвэнь эр цзи (Второй сборник статей по истории китайской философии). Шанхай, 1962.
489. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши синьбянь (История китайской философии в новой редакции). Т. 1—2. Пекин, 1963—1964.
490. Хань Цзячэнь. Лунь чжугуань индунсин (О субъективной активности). Тяньцзинь, 1960.
491. Хоу Вайлу. Цзиньдай дуйдай Кундэ ды сысян (Как относится к идеям Конта). — ЧЯ. 1958, № 2.
492. Хоу Вайлу. Чжунго гудай сысян сюешо ши (История идеологических учений древнего Китая). Шанхай, 1946.
493. Хоу Вайлу. Чжунго цзаоци цимэн сысян ши (История ранней просветительской идеологии в Китае). Пекин, 1956.
494. Хоу Вайлу. Чжунго цзиньдай сысян сюешо ши (История китайской идеологии нового времени). Шанхай, 1947.
495. Хоу Вайлу, Ду Госянь и др. Чжунго сысян туиши (Всеобщая история китайской мысли). Т. 1—4. Пекин, 1957—1961.
496. Хоу Вайлу, Ду Шоусу [Ду Госянь], Цзи Сюаньбин. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской мысли). Т. 1. Шанхай, 1949.
497. Хоу Вайлу, Ло Кэтин. Синь чжэсюе цзяочан (Учебник по новой философии). Шанхай, 1936.
498. Ху Сикуй. Цзечуань цзичаньцзецзи юпайфэньцзы цзай гаодэн сюесюэ дяньюхэ ды иньмоу (Разоблачить черные замыслы правых буржуазных элементов по разжиганию огня в высших учебных заведениях). — «Цзяосюэ юй яньцзю». 1957, № 8—9.
499. Ху Ши. Вэньцзунь (Собрание сочинений). Т. 1—4. Шанхай, 1925.
500. Ху Ши. Вэньцзунь саиьцзи (Собрание сочинений. Сборник третий). Шанхай, 1930.
501. Ху Ши. Лунь сюе цзиньчжу (Статьи последнего времени о китайской литературе). Шанхай, 1936.
502. Ху Ши сысян пипань (луньвэнь хуэйбянь) (Критика идеологии Ху Ши. Сб. статей). Т. 1. Вып. 1, 2. Пекин, 1955.
503. Ху Шэн. Бяньчжэнфа вэйулунь жумэнь (Введение в диалектический материализм). Дальний, 1946.
504. Ху Шэн. Синь чжэсюе ды жэньшэнгуань (Новое философское мировоззрение). Шанхай, 1937.
505. Ху Шэн. Сысян фанфа хэ душу фанфа (Методы мышления и исследования). Дальний, 1946.
506. Ху Шэн. Сысян фанфа лунь чубу (Первоначальные сведения о материалистическом методе познания). [Б. м.], 1946.
507. Ху Шэн. Цзаося луньцзун (Сборник статей, написанных под финиковым деревом). Пекин, 1962.
508. Ху Шэн, Юй Гуаньчжюань, Ван Хуэйдэ. Шэхуэй кюсюе цзибэнь чжиши цзянцзо (Лекции по основам общественных наук). Пекин, 1955.
509. Хуа Ган. Бяньчжан вэйулунь даган (Очерк диалектического материализма). Т. 1—2. Шанхай, 1954—1955.
510. Хуа Ган. Шэхуэй фачжань ши гаи (Очерки истории развития общества). Чунцин—Шанхай, 1947.
511. Хэ Линь. Бисай цзичжунь фаньдуй цзяотяочжун (Необходимо всемерно бороться против догматизма). — «Жэньминь жибао», 24.IV.1957.
512. Хэ Линь. Вэньхуа юй жэньшэн (Культура и человеческая жизнь). Шанхай, 1947.
513. Хэ Линь. Лунь вэйучжун юй вэйсиньчжун ды доучжэн хэ чжуаньхуа (О борьбе и превращении материализма и идеализма). — ЧЯ. 1961, № 1.
514. Цай Шансы. Чжунго чуаньтун сысян цзун пипань. Фубянь (Всеоб-

- щая критика китайской традиционной идеологии. Дополнительное издание). Шанхай, 1953.
515. Цай Шансы. Чжунго чуаньтун сысян цзун пипань (Всеобщая критика китайской традиционной идеологии). Шанхай, 1952.
516. Цзинь Юэлинь. Дуй цзю чжу «лоцзи» ишу ды цзыво пипань (Самокритика написанной в прошлом «Логике»). — ЧЯ. 1959, № 5.
517. Цзи няньлай гуаньюй мэсюе вэньти ды таолунь (Обсуждение вопросов эстетики в течение нескольких последних лет). — ЧЯ. 1961, № 5.
518. Цзичу хэ шанцэнцзяньчжу вэньти лунь вэньцзи (Сборник статей по вопросам базиса и надстройки). Шанхай, 1958.
519. Цзычанцзецзи сюешу сысян пипань цайкао цзыляо (Справочные материалы по критике буржуазной идеологии). Вып. 1—2. Пекин, 1958.
520. Цзян Чжунчжэн [Чай Кайши]. Чжунго чжи миньюн (Судьбы Китая). Чунцин, 1943.
521. Цзяньминь чжунго чжэсюе ши (Краткая история китайской философии). Пекин, 1973.
522. Чжаи Баолин. Чжюао ды маодунь юй маодунь ды чжюао фаимьянь (Главное противоречие и главная сторона противоречия). Шанхай, 1958.
523. Чжан Дацзи. Мао Цзэдун ды бяньчжэифа юй шиши лоцзи (Диалектика и формальная логика Мао Цзэдуна). — «Чжаивань». 1975, № 328.
524. Чжаи Дунсунь. Лисин юй миньчжу (Интеллект и демократия). Сяган, 1968.
525. Чжан Дунфэн. Гуаньюй чжэсюе ши фаифалунь хэ даодэ цзинчэн вэньти ды таолунь (Обсуждение вопросов методологии истории философии и этики). — ЧЯ. 1964, № 1.
526. Чжан Жусинь. Лунь вого году шици ды цзинци цзичу юй шанцэнцзяньчжу (Об экономическом базисе и надстройке в нашей стране в переходный период). Пекин, 1956.
527. Чжаи Жусинь. Мао Цзэдун ды сысян цзи цзофэй (Идеи и стиль работы Мао Цзэдуна). Далинь, 1948.
528. Чжан Жусинь. Мао Цзэдун лунь (О Мао Цзэдуна). Гонконг, 1946.
529. Чжан Жусинь. Мао Цзэдун тунчжи ды жэньшэнгуань хэ фанфалунь (Мировоззрение и методология тов. Мао Цзэдуна). Далинь, [б. г.].
530. Чжаи Жусинь. Мао Цзэдун тунчжи дуй макэсычжун бяньчжэифа ды гуисянь (Вклад тов. Мао Цзэдуна в марксистскую диалектику). Пекин, 1956.
531. Чжаи Жусинь. Мао Цзэдун тунчжи дуй макэсычжун вэйлунь ды гунсянь (Вклад тов. Мао Цзэдуна в марксистский материализм). Пекин, 1954.
532. Чжан Ижэнь. Ленин чжуцзо цзай Чжунго (Работы Ленина в Китае). — «Гуаньмин жибао», 7.XI.1959.
533. Чжан Сяншань. Цзецзи хэ цзецзи доучжэн (Классы и классовая борьба). Пекин, 1956.
534. Чжан Цзюйямэй. Ли го чжи дао. И мин: гоцзя шэхуэйчжун (Принцип развития государства. Государственный социализм). [Б. м.], 1939.
535. Чжаи Цисюнь. Пин Фэн Дин ды «Гунчаньчжун жэньшэнгуань» (Критика «Коммунистического мировоззрения» Фэй Дина). — ХЦ. 1964, № 17—18.
536. Чжан Чжи. Гуаньюй чжунго чжишифэньцза ды сингэ цзи ци гайцзао ды туцзи (О характере китайской интеллигенции и пути ее перевоспитания). — ЧЯ. 1957, № 6.
537. Чжан Шини. Пипань Хэ Линь ды синхэйгээрчжун (Критика неогегельянства Хэ Линя). — ЧЯ. 1958, № 7.
538. Чжан Эньцы. Жэньши юй чжили (Познание и истина). — Пекин, 1964.
539. Чжаи Юн. Дуйюй году шици цзинци цзичу хэ шанцэнцзяньчжу ди-чжун чжэилунь цзянь ды шанцюе (Обсуждение некоторых дискуссионных мнений об экономическом базисе и надстройке в переходный период). — ЧЯ. 1959, № 4.
540. Чжаи Юн. Лунь цзичу (О базисе). — ЧЯ. 1958, № 1.

541. Чжан Юн. Лунь шанцэн цзяньчжу (О надстройке). — ЧЯ. 1958, № 2.
542. Чжао Фу. Гуаньюй «пубяньсин ды синши» (О «форме всеобщности»). — ЧЯ. 1963, № 5.
543. Чжоу Синьли. Таньтань да чэнши май сигуа ды чжэсюе вэньти (Поговорим по философским вопросам продажи арбузов в крупных городах). — «Гуанмин жибао», 14.V.1966.
544. Чжоу Юаньбин. Лунь сяомье наолн лаодун хэ тили лаодун ды дуйли юй бэньчжи чабе (Об уничтожении противоположности и существенных различий между умственным и физическим трудом). Шанхай, 1954.
545. Чжу Цяньчжи. Шиба шицзи чжунго чжэсюе дуй оучжоу чжэсюе ды иньсян (Влияние китайской философии на европейскую философию в XVIII в.). — ЧЯ. 1957, № 4.
546. Чжу Цяньчжи. Шициба шицзи сифан чжэсюецзя ды Куи-цзы гуань (Взгляд на Конфуция западноевропейских философов XVII—XVIII вв.). — «Жэньминь жибао», 9.III.1962.
547. Чжунго году шици цзычаньцзеци юй гунжэнь цзеци маодунь синчжи вэньти таолунь чжуань цзи (Специальный сборник обсуждения вопросов о характере противоречий между буржуазией и рабочим классом в переходный период в Китае). Пекин, 1956.
548. Чжунши шанцэнцзяньчжу лин юйды гэмин. Лиши шан жу фа лян тiao лусянь ды доучжэн (Серьезно относиться к революционным изменениям в области надстройки. Борьба двух линий — конфуцианства и легизма в истории). Пекин, 1974.
549. Чжунго чжэсюе шин (История китайской философии). Т. 1—2. Пекин, 1963.
550. Чжунго чжэсюеши вэньти таолунь чжуань цзи (Специальный сборник материалов дискуссии по вопросам истории китайской философии), Пекин, 1957.
551. Чжунго чжэсюе ши цзянь бянь (Краткий курс истории китайской философии). Пекин, 1973.
- 551a. Чжуцзы цзичэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 1. Ч. 1. Пекин, 1954.
552. Чжэн Лиши. Шэхуэйчжуи, шици цзеци хэ цзеци доучжэн (Классы и классовая борьба в период социализма). Фучжоу, 1964.
553. Чжэн Синь. Чжаодаола сысян гайцзао ды туцзин (Найден путь идеологического перевоспитания). — ЧЯ. 1958, № 7.
554. Чжэнцзюе чули жэньминь нэйбу маодунь (Правильно разрешать противоречия внутри народа). Пекин, 1958.
555. Чжэсюе доучжэн юй цзеци доучжэн (Борьба в философии и классовая борьба). Пекин, 1971.
556. Чжэсюе цанькао цзыляо (Справочные материалы по философии). Ч. 1. Пекин, 1956.
557. Чжэсюе чжаньсянь шан ды синь лунчжань. Гуаньюй Ян Сяньчжэнь тунчжи ды «хэ эр эр и» лунь ды синь таолунь баодао (Новая дискуссия на фронте философии. Информация об обсуждении теории тов. Ян Сяньчжэня о «слиянии двух в одно»). — ХЦ. 1964, № 16.
558. Чжунго чжэсюе ши люе (Краткая история китайской философии). Пекин, 1958.
559. Чэн Лицюань. Макэсы ленинчжуи ды цзеци хэ цзеци доучжэн лилунь (Марксистско-ленинская теория классов и классовой борьбы). Тяньцзинь, 1960.
560. Чэнь Баоинь. Шэхуэй кэсюе яньцзю фанфа лунь (О методе изучения общественных наук). Пекин, 1932.
561. Чэнь Бода. Лунь Мао Цзэдун сысян (Об идеях Мао Цзедуна). Пекин, 1952.
562. Чэнь Бода. Учан цзеци шицзегуань хэ цзычан цзеци шицзегуань ды доучжэн (Борьба пролетарского и буржуазного мировоззрений). — ЧЯ. 1959, № 11—12.
563. Чэнь Вэйшн. Тунсу бьяньчжэнфа цзяньхуа (Популярные лекции о диалектике). Шанхай, 1936.
564. Чэнь Дусю вэньти пипань цзыляо (Материалы по критике Чэнь Дусю). Пекин, 1958.
565. Чэнь Кэцин. Лэнин лунь чжэсюе ды дансин юаньцзе. Ду «Вэйчужуй юй цзиньянь пипаньчжуи» ды бицзи (Ленин о принципе партийности в философии. Читая «Материализм и эмпириокритицизм»). — ЧЯ. 1964, № 3.
566. Чэнь Лифу. Вэйшэн лунь (Философия жизни). Т. 1—2. Нанкин, 1936.
567. Чэнь Юаньхуэй. Сяндай цзычан цзеци ды шиюнчжуи чжэсюе (Современная буржуазная философия прагматизма). Шанхай, 1963.
568. Чэнь Юньцюань. Пин Фэн Дин тунчжи ды «чжэньцзюй шэнцунь» ды чжэсюе (Критика философии «борьбы за существование» тов. Фэн Дина). — ЧЯ. 1964, № 6.
569. Ши Лунь. Лунь цзунь жу фань фа (О преклонении перед конфуцианством и борьбе с легизмом). — «Жэньминь жибао», 25.X.1973.
570. Шэнь Цзи. Лунь чжэньли фачжань гочэн (О процессе познания истины). — ХЦ. 1962, № 21—22.
571. Шэнь Чжиюань. Сяндай чжэсюе ды цзибэнь вэньти (Основные вопросы современной философии). Дальний, 1946.
572. Шэнь Чжиюань. Цзиньдай чжэсюе пипань (Критика современной философии). Шанхай, 1937.
573. Шэнь Чжиюань, Чжоу Юаньбинь. Лунь вого году шициды шэнчань ли хэ шэнчань гуанси (О производительных силах и производственных отношениях в нашей стране в переходный период). Шанхай, 1954.
574. Шэхуэй дачжань синь цзяньхуа (История общественного развития). Пекин, 1975.
575. Шэхуэй кэсюе таулунь (Краткий очерк общественных наук). Даянь, 1949.
576. Шэхуэйчжуи сысян цзяюй. Цанькао цзыляо сюаньцзи (Воспитание социалистической идеологии. Избранные справочные материалы). Вып. 1—4. Пекин, 1957.
577. Шэхуэйчжуи цзяюй сюеши вэнь цзянь (Материалы для изучения по социалистическому воспитанию). Пекин, 1957.
578. Юй Тун. Чжунго чжэсюе даган (Основные проблемы китайской философии). Т. 1—2. Пекин, 1958.
579. Юпай луньдянь сюаньцзи (Сборник высказываний правых элементов). Пекин, 1957.
580. Ян Сяньчжэнь. Сывэй дуй цунцзай ды гуаньси — чжэгэ чжэсюе шан цзуй гэньбэнь ды вэньти еши вомэнь ице шицзи гуицзо чжун гэньбэнь ды вэньти (Отношение мышления и бытия — этот самый коренной философский вопрос — является также самым коренным вопросом всей нашей практической работы). — ЧЯ. 1955, № 2.
581. Ян Сяньчжэнь ды «цзунхэ цзинцзи цзичу лунь» (Теория комплексного экономического базиса Ян Сяньчжэня). — «Жэньминь жибао», 1.XI.1964.
582. Ян Юнго. Фаньдун цзециды «шэньжэнь» — Кун-цзы (Конфуций — «святыня» реакционных классов). Пекин, 1975.
583. Ян Юнго. Цзяньминь чжунго сысян ши (Краткий очерк истории китайской идеологии). Пекин, 1962.
585. Ян Юнго. Чжунго гудай сысян ши (История древнекитайской идеологии). Пекин, 1953.
585. Ян Юнго. Чжунго гудай сысянши (История древнекитайской идеологии). Пекин, 1973.
586. Ян Юнго. Чуньцзю Чжаньго шици сысян линьцзю нэй лян тiao лусянь ды доучжэн (Борьба двух линий в области идеологии в период Чуньцзю—Чжаньго). — ХЦ. 1972, № 12.
587. Ян Юнго. Чусюе цзи (Сборник ранних работ). Пекин, 1961.
588. Янь Бэймин. Цзыжань гуилюй юй шэхуэй гуилюй ды вэйгуань (Материалистический взгляд на законы природы и общества). Шанхай, 1958.

589. Яо Вэньюань. Пия Тао Чжу ды лянбэнь шу (Критика двух книг Тао Чжу). Пекин, 1971.
 590. Яохай ши фуби цзыбэньчжун (Главная опасность — реставрация капитализма). Пекин, 1976.

На европейских языках

591. Abkowicz I. Elementy Tradycji w działaniu propagandowym w Chinach.—«Przegląd orientalistyczny». 1975, № 3.
 592. Felber R. Kontinuität und Wandel im Verhältnis des Maoismus zum Konfuzianismus. Über historische Voraussetzungen der Kampagne zur Kritik an Lin Biao und Konfusius in China.—«Zeitschrift für Geschichtswissenschaft». 1957, Jg. 3, 4, 6.
 593. Fung Yu-lan. The Spirit of Chinese Philosophy. L., 1962.
 594. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy. N. Y., 1948.
 595. Gawlikowski K. On the sources of the vitality of classical social and political concepts in China.—«Dialectics and Humanism». 1975, vol. 2, № 1.
 596. Grimm T. Technik und Humanisierung im Blickpunkt des chinesischen Kommunismus — Marxismusstudien. F. 7. Das Humanum als Kriterium der Gesellschaftsgestaltung. Tübingen, 1972.
 597. Kimura E. Taoism and Chinese thought.—«Acta Asiatica». 1974, № 27.
 598. Kubesova M. Socialne economicke teorie a praxe maoizmu.—«Nova mysl». 1972, № 6.
 599. Минков Т. Маоизмът за класите при социализма. София, 1973.
 600. Минков Т. Провалът на маоизма по въпроса на материалното стимулиране.— Критика на някои маоистски концепции. София, 1975.
 601. Moritz R. Gesellschaftliche widersprüche in der Volksrepublik China.—«Deutsche Zeitschrift für Philosophie». 1975, Jg. 23, № 8.
 602. Moritz R. Der Maoismus und die traditionelle Struktur des Gesellschaftlichen Bewusstseins in China.—«Deutsche Zeitschrift für Philosophie». 1974, Jg. 22, № 12.
 602a. Philosophy is no Mystery. Peking, 1972.
 603. Polonyi P. A kinai tarsadalm helyi szervezetének hagyományos elemei.—«Valóság». 1973, Gvi 16, № 3.
 604. Wakeman F. History and Will. Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought. Berkeley, 1973.

Журналы

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| 605. «Вопросы истории». | 617. «Сюешу юэкань». |
| 606. «Вопросы философии». | 618. «Хунци». |
| 607. «Иностранная литература». | 618a. «Чжэсюе шэхуэй кэсюе дунтай». |
| 608. «Коммунист». | 619. «Чжэсюе яньцзю». |
| 609. «Проблемы Дальнего Востока». | 620. «Шинце чжиши». |
| 610. «Философские науки». | |
| 611. «Вэнь ши чжэ». | |
| 612. «Лилунь юй шицзянь». | |
| 613. «Лиши яньцзю». | |
| 614. «Синь цзяньшэ». | |
| 615. «Сысян чжаньсянь». | |
| 616. «Сюеси». | |

Газеты

621. «Правда».
 622. «Гуанмин жибао».
 623. «Гуанси жибао».
 624. «Жэньминь жибао».
 625. «Синьцзян жибао».

- Авенариус Р. 216
 Ай Сыци 71—73, 87—93, 102, 104, 105, 141, 146, 181, 183, 184, 199, 215, 240, 251, 268, 272, 274, 275
 Ай Хэнью 246
 Алтайский М. Л. 276
 Аристотель 52
 Асмус В. Ф. 277
 Бао Цзинъань 77
 Баталов Э. Я. 62, 270
 Бедный Д. 77
 Бейль П. 171
 Белинский В. Г. 37
 Бергсон А. 175, 184
 Беркли Дж. 181, 222
 Бичурин И. 277
 Богданов Б. В. 277
 Бонапарт Луи 86
 Борисов О. 9
 Бухарин Н. И. 249
 Бэкон Р. 152

- Ван Аньши 262
 Ван Дяньцэн 241
 Ван Жошуй 181, 182, 199, 216
 Ван И 158—160
 Ван Лиси 272
 Ван Синьчжай 175
 Ван Сюйби 236
 Ван Фанмин 156
 Ван Цыгао 181
 Ван Цзые 196, 197, 280
 Ван Цзэ 235
 Ван Чуаньшань (Ван Фучжи) 79, 80, 150, 152, 173, 219, 277, 284
 Ван Чун 77, 150, 284
 Ван Эньмао 21
 Ван Янмин 52, 57, 81, 165, 173, 175, 184, 223
 Васильев Л. С. 270
 Вашингтон Дж. 271
 Вольтер Ф. М. 171
 Вольф Х. 171
 Вэй Минцзин 160, 163
 Вяткин Р. В. 262, 284

- Гавликовский К. 4
 Гак Г. М. 87
 Ганди М. 59, 175, 278
 Гао Цзаньфэй 225—227, 281
 Гарушанц Ю. М. 276
 Гегель Г. 31, 37, 52, 53, 77, 125, 152, 162, 166, 167, 177, 185, 187, 224, 225
 Геде А. 4
 Геккель Э. 272
 Гексли Т. Г. 46
 Георгиев Ф. И. 87
 Гераклит 272
 Гершен А. И. 37
 Гёте И. 37
 Гиргинов Г. 4
 Гитлер 176
 Глезерман Г. Е. 87
 Го Можо 39, 81—84, 157, 195, 262, 273
 Го Шэньу 228
 Го Юэчжэн 215—217
 Горский Д. П. 87
 Гсрький М. 77
 Гу Яну (Гу Тинлинь) 79, 80, 150, 152
 Гуань Мэнцзюэ 12
 Гуань Фэн 106, 146, 187, 199—202, 219, 220, 228, 231, 251, 279, 281
 Гун Динъань 37
 Гунсунь Лун 80
 Дай Чжэнь 79, 173, 183
 Дарвин Ч. 47, 144, 270
 Деборин А. М. 143, 249, 275
 Декарт Р. 152, 171
 Делюсин Л. П. 271
 Дефо Д. 277
 Джемс У. 55, 278
 Дин Вэйчжи 106, 107
 Дин Лин 274
 Дин Сы 100, 101
 Дин Фэнъин 280
 Ду Госян 71, 79—81, 151, 219, 240, 273, 281
 Дьюи Дж. 46, 47, 278, 279
 Дэ Линь 213—215

Дэн Сяопин 238, 268, 269
Дэн То 33
Дэн Чунин 167
Дюркгейм Э. 74

Есенин С. 77

Жданов А. А. 157, 276
Желюховцев А. Н. 269
Жэнь Цзити 174
Жэнь Цзюй 39, 151, 153—155, 181,
182, 219, 220, 224, 225, 240—242,
262, 276

Ибсен Г. 44
Иисус Христос 125
Ильенков Э. В. 281

Каммари М. Д. 87
Кан Ювэй 37, 77, 123
Кант И. 31, 37, 49, 52, 156, 158, 270,
278

Карнап Р. 278
Кедров Б. М. 87
Киплинг Р. 58
Ковалев С. И. 76
Колосков Б. 9

Константинов Ф. В. 87
Конфуций 24, 39, 52, 59, 63, 66, 79,
82, 83, 125, 126, 175, 178, 219,
225—230, 235, 259—262, 264, 270,
282

Копнин П. Н. 87, 221
Конт О. 74
Кривцов В. А. 268
Кроче Б. 279
Крымов А. Г. 272
Кубешова М. 4
Кюаджян Л. С. 5, 25, 32, 268—270,
279

Лао-цзы 73, 77, 82, 155, 173, 219—
221, 249, 264, 279, 281

Лассаль Ф. 281

Левковский А. И. 275

Лейбниц Г. 171

Ленин В. И. 12, 15, 19, 21, 23, 36, 74,
86, 96, 109, 111, 120, 126, 127,
130, 131, 134, 135, 137, 140, 148,
152, 166, 189, 195—197, 208, 225,
242, 246, 247, 249, 253, 256—259,
266, 272, 273, 276, 283, 284

Лессинг Г. 37

Ли Вэйи 216

Ли Да 71, 89, 90, 93, 94, 141, 146,
150, 181, 194, 195, 203, 268, 274,
280

Ли Дачжао 37

Ли Сюекунь 106, 107

Ли Фаньфу 192, 236

Ли Цзинчунь 282

Ли Ци 140, 144, 145

Ли Цинцян 228

Ли Чжи 150, 223

Ли Чжикуй 167

Линкольн А. 271

Линь Бяо 24, 39, 259, 260, 262, 263

Линь Циншань 101, 246, 275

Линь Юйши 220, 228, 231, 281

Ло Лунцзи 18

Лу Синь 37

Лу Цзююань (Лу Сяншань) 52, 57

Лун Юнь 18

Лэй Фэн 235, 283

Лю Байюй 192

Лю Бан 274

Лю Цзунъюань 262

Лю Шаоци 11, 38, 39, 104, 227, 228,
238, 262, 275, 282

Люй Чжэньюй 71, 74—77, 146, 150,
219, 220, 272, 281, 282

Лян Цичао 123, 177

Лян Шумин 26, 41, 57—62, 73, 159,
174—177, 180, 183—185, 192, 269,
271, 278, 279

Ляо Гайлун 21

Ляо Моша 33

Ма Иньчу 89, 199, 280

Ма Тэ 89, 181

Ма Чжунъян 106, 107

Мадьяр Л. И. 272

Мао Цзэдун 3—5, 8, 9, 11—40, 71,
72, 85, 91—96, 98, 104, 105, 108—
151, 153—154, 167, 171, 189—191,
194—201, 203—208, 210, 214, 218,
219, 221, 223, 224, 228, 233, 235,
238—240, 243—246, 249—257, 260,
266, 268, 270, 273—277, 279—284

Маркова С. Д. 29, 269

Маркс К. 12, 16, 21, 23, 34, 38, 74,
78, 86, 96, 99, 109—111, 116, 125—
127, 130, 135, 139, 140, 144, 162,
166, 167, 172, 194—197, 213, 225,
229—232, 239, 249, 256—259, 266,
272, 281, 284

Мах Э. 181

Маяковский В. 77

Минков Г. 4

Минь Цзэ 184

Митин М. Б. 86, 273

Морин Г. 4

Мо-цзы (Мо Ди) 50, 73, 77, 80, 82—
84, 273, 281

Муссолини 175, 271

Мэн-цзы 52, 66, 227, 229, 230

Мяо Чухуан 11

Надеев И. М. 269

Надинов Э. 4

Ницше Ф. 279

Ойзерман Т. И. 87, 276

Омельяновский М. Э. 87

Пань Цзынянь 71, 89, 146, 192, 195,
280

Переломов Л. С. 261

Платон 52, 185, 270

Плеханов Г. В. 272

Полоньи П. 4

Прудон П. Ж. 117, 118

Пушкин А. С. 37

Рассел Б. 175, 184

Рассохин И. 277

Рикардо Д. 125

Робеспьер М. 231

Розенталь М. М. 86, 87

Роллан Р. 77

Рузвельт Ф. 54

Румянцев А. М. 140

Руссо Ж. Ж. 277

Са Жэньсин 216, 219

Сеннин Н. Г. 65, 274

Сидоров М. И. 87

Смит А. 125

Соболев А. И. 87

Сократ 52

Спенсер Г. 74, 272

Сталин И. В. 14, 27, 110, 194, 268

Струве В. В. 76

Су Шупин 237

Сун Чанцзян 167

Сунь Динго 146, 181, 199, 237, 238,
240, 274, 278, 283

Сунь Ефан 33

Сунь Цзюмин 227, 228

Сунь Ятсен (Сун Вэнь) 37, 45, 50, 64,
65, 68, 70, 73, 123, 125, 126, 272

Суханов 257

Сюй Дэхэн 71, 74

Сюй Маююн 189—192, 279

Сюй Цзиньшэн 257

Сюй Цисянь 232, 236

Сюнь-цзы 50, 80, 82

Ся Янь 192

Сяо Фаньмо 100, 101

Таванец П. В. 87

Тай-цзу 128

Тан Ицзе 151, 219, 220, 223, 281

Тан Юэ 181

Тань Сытун 37, 50, 77, 123, 177

Титаренко М. Л. 84, 273

Толстой Л. Н. 37

Тугаринов В. П. 87

Тьер А. 257

Тэн Юнти 216

У Гуан 284

У Липин 71, 73

У Сюнь 24

У Хань 33, 232—237, 260, 282

У Цзян 146

У Чуаньци 105, 106, 186—188, 199, 237,
240, 251

Фань Вэньлань 71, 219, 220, 249, 281

Фань Чжэнь 150

Фаталиев Х. М. 87

Федоренко Н. Т. 82

Федосеев П. Н. 87

Фэй Сяотун 268

Фэй Ци 216

Фейербах Л. 152, 166, 170, 239, 249

Фельбер Р. 4

Феокистов В. Ф. 196, 274

Франклин Л. 271

Фэн Дин 71, 89, 90, 94—98, 105, 106,
146, 150, 199, 236, 240, 250, 252,
269, 280

Фэн Цзинъюань 220, 281

Фэн Юлань 39, 41, 47—50, 57, 62, 73,
78, 80, 81, 89, 151, 155, 161—164,
167, 168, 171, 174—175, 177—181,
185—188, 192, 193, 199, 219, 220,
223, 229, 230, 241, 242, 262, 270,
273, 278, 279—281, 283, 284

Хай Жуй 233, 237, 260

Хань Фэйцзи 82, 261

Хань Цзячэнь 105, 108, 237—240

Хоу Вайлу 71, 74, 77—79, 146, 150,
152, 181—184, 192, 219, 220, 241,
252, 263, 272, 276

Ху Сикуй 146

Ху Фэн 24, 26

Ху Ши 26, 41—47, 62, 70, 71, 73, 178,
181—183, 185, 192, 270, 272, 278,
279

Ху Шэн 71, 74, 89, 141, 146, 151, 160,
161, 240, 274

Хуа Ган 89, 98

Хуан Личжоу (Хуан Цзунси) 77, 79,
80, 152, 173

Хуан Фанбинь 99, 100

Хэ Линь 41, 50—57, 62, 73, 89, 157,
163—167, 171, 174, 179, 186—188,
192, 193, 199, 223, 270, 271, 274,
278, 279, 281

Цай Шансы 175—181, 278

Цао Цао 262

Цзи Вэньфу 151

Цзинь Юэлинь 89, 181, 183, 184, 277

Цзоу Жун 37

Цзы-сы 129

Цзэн Гофань 177

Цзэн-цзы 129

Цзя-цзин 128

Цзян Вэйцзин 149

Цзян Тяньцзи 181	Чэн Шэнлун 280
Цзян Фэн 236	Чэнь Бода 11
Цинь Шихуан 84, 135—137, 259, 260, 262	Чэнь Ваньдао 151
Цуй Хуаньцин 99, 100	Чэнь Кэминь 227
Цянь Му 179, 180, 278	Чэнь Лифу 62—65, 71, 271
Чан Кайши 62, 63, 65—71, 262, 271, 272—278	Чэнь Сючжай 167, 187
Чернышевский Н. Г. 37, 170	Шакьямуни 125, 126, 175
Чесноков Д. И. 87	Шан Ян 261
Чжан Баолин 204	Шао Цюаньлинь 33
Чжан Боцзюнь 18	Ши Ляньжэнь 283
Чжан Дайнянь (Юй Тун) 157, 163, 164, 167—169, 186—188, 192, 193, 280	Ширендыб Б. 4
Чжан Жусинь 140—145, 196, 197, 280	Шолохов М. А. 77
Чжан Найци 18	Шопенгауэр А. 184
Чжан Ситан 151	Шэнь Цзи 209
Чжан Суйу 185	Шэнь Чжюань 71, 74, 88, 274
Чжан Сюечэн 79	Энгельс Ф. 12, 21, 34, 78, 86, 96, 109, 111, 116, 127, 140, 162, 166, 172, 190, 194, 196—198, 201, 216, 225, 229—232, 248, 249, 256, 266, 272, 279, 284
Чжан Тайянь 37, 123	
Чжан Хэншоу 181—183	Юдин П. Ф. 87
Чжан Цзай 77, 150	Юй Гоюнь 204
Чжан Шини 181	Юй Гуаньюань 89, 146, 150
Чжао Имин 228	Юниус 242
Чжао Фу 230	Юй Муин 99, 100
Чжоу-гун 175	Юй Шичэн 216, 217
Чжоу Дуньи 77	Юм Д. 278
Чжоу Имин 274	
Чжоу Цзинфан 216	Ян Сичжай (Ян Юань) 80, 150, 152
Чжоу Ян 33—38, 131, 192, 270, 274	Ян Сяньчжэнь 24, 33, 89, 90, 100, 102—104, 199, 206, 217, 218, 236, 240, 246, 248, 249, 252, 254, 274—276, 280, 283, 284
Чжу Бокунь 168—277	Ян Хиншун 276
Чжу Гуаньцзянь 185, 279	Ян Хуэй 129
Чжу Жуйкай 227, 228	Ян Чжэндянь 181
Чжу Си 52, 80	Ян Юнго 39, 71, 151, 219, 240, 262, 281
Чжу Цисянь 155, 156, 280	Янков М. 4
Чжу Цяньчжи 169—174	Янь Фу 123
Чжу Янчжэ 222, 223	Яо Вэньюань 237
Чжуан-цзы 77, 82, 173, 279	Яо Цзиньбяо 12
Чжэн Синь 25, 26, 192, 199, 273	
Чэн И 52	
Чэн Хао 52	
Чэн Шэн 284	

Введение	3
Глава первая. Идеино-политическая ситуация в Китайской Народной Республике (1949—1976)	8
О некоторых особенностях идеино-политической ситуации в КНР	8
Политика КПК в области науки и культуры. Маоизм и интеллигенция	24
Глава вторая. Китайская философская и общественно-политическая мысль накануне образования Китайской Народной Республики	40
Буржуазная и феодальная философия	40
Движение за «новую жизнь». Чэнь Лифу и Чан Кайши	62
Марксистская мысль	71
Глава третья. Философская и общественно-политическая мысль в КНР в 1949—1957 гг.	85
Пропаганда и разработка проблем марксистской философии	86
Маоистская философия	109
Пропаганда маоистской философии	140
Историко-философские исследования. Дискуссия по истории китайской философии	150
Критика современной буржуазной и феодальной философии и философского ревизионизма	174
Глава четвертая. Философская и общественно-политическая мысль в КНР в 1958—1965 гг.	194
Идеино-политическая борьба на философском фронте	194
Философские дискуссии на рубеже 50—60-х годов	207
Решение теоретических проблем в работах китайских философов	237
Маоистская концепция классовой борьбы	243
Критические кампании в первой половине 60-х годов	245
Глава пятая. Философская и общественно-политическая мысль в КНР в 1966—1976 гг.	252
Закключение	265
Примечания	268
Список сокращений	285
Библиография	286
Указатель имен	307

Владили Георгиевич Буров

СОВРЕМЕННАЯ
КИТАЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

*Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР*

Редактор *В. Б. Меньшиков*
Младший редактор *Р. Г. Селиванова*
Художник *В. В. Локишин*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 13872

Сдано в набор 21.4.80. Подписано к печати 28.10.80. А-01931. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 19,5. Уч.-изд. л. 22,77. Тираж 5000 экз. Изд. № 4746. Тип зак. № 253. Цена 2 р 20 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
40 243 298	2 св. 5—6 св. 26 сн.	философия общественном Бэйшин]	философская имущественном Бэйпин

Зак. 879