

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-9.20>

Сухомлинова Виктория Владимировна

### **АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ КОЛЛЕКТИВИЗМ: ГЛУБИННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТРАДИЦИОННОГО КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

В статье ставится задача показать, как формировалась социальная структура в традиционном китайском обществе и как данный процесс повлиял на становление таких свойств мышления китайцев, как склонность выстраивать иерархию, ситуативность, ориентация на ближний круг. Изложена комплексная модель взаимодействия коллективного и индивидуального начал в общественной жизни Древнего Китая. Проанализированы социально-экономические предпосылки возникновения в Китае "добровольного" коллективизма. Раскрыта сущность данного понятия, доказано, что в Древнем Китае общественная интеграция происходила путём горизонтального объединения частных сетей взаимосвязей, а не вертикального подчинения индивидов своду универсальных принципов. Показано, какое влияние оказал подобный тип коллективизма на особенности менталитета и политической культуры китайцев.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2018/9/20.html](http://www.gramota.net/materials/9/2018/9/20.html)

Источник

#### **Манускрипт**

Тамбов: Грамота, 2018. № 9(95) С. 93-99. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2018/9/](http://www.gramota.net/materials/9/2018/9/)

#### **© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

## Список источников

1. **Бодрийяр Ж.** Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
2. **Буркхардт Я.** Культура Возрождения в Италии: опыт исследования. М.: Юрист, 1996. 591 с.
3. **Дебор Г.** Общество спектакля / пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. М.: Логос, 1999. 224 с.
4. **Декарт Р.** Сочинения: в 2-х т. / пер. с лат. и франц. М.: Мысль, 1989. Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. 654 с.
5. **Ламетри Ж. О.** Человек-машина // Ламетри Ж. О. Сочинения. М.: Мысль, 1976. С. 183-244.
6. **Мейер-Штейнег Т.** Медицина XVII-XIX веков. М.: Вузовская книга, 2007. 120 с.
7. **Самые красивые польские шопки** [Электронный ресурс] // Речь Посполита, или Просто – Республика Польша. URL: <http://www.rech-pospolita.ru/samye-krasivye-polskie-shopki.html> (дата обращения: 27.06.2018).
8. **Уварова И.** Вертеп – мистерия Рождества [Электронный ресурс]. URL: <http://nauka.x-pdf.ru/17raznoe/529856-2-vstuplenie-vsyakoe-dihanie-ili-kto-vzyal-ruki-derevyannogo-mladenca-vstuplenie-vertep-sela-gorodzhiv-otkuda-vse-eto.php> (дата обращения: 27.06.2018).
9. **Фуко М.** Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
10. **Фуко М.** Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сад, 1994. 406 с.
11. **Юрковский Х.** О происхождении рождественской кукольной мистерии // Традиционная культура. 2002. № 1. С. 14-19.

## DESCARTES, LA METTRIE AND SZOPKA

**Sokolov Boris Georgievich**, Doctor in Philosophy, Professor  
Saint Petersburg University  
[sboris00@mail.ru](mailto:sboris00@mail.ru)

**Shesterikova Ol'ga Avenirovna**, Ph. D. in Philosophy  
North-West Institute of Management (Branch) of the Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration, Saint Petersburg  
[oashe@mail.ru](mailto:oashe@mail.ru)

The object of the study in the article is the anatomical mechanicism of the European culture as an essential and significant imperative that influences the mental models not only of modern medical practices or constructing the corporeality of a modern man, but almost every phenomenon of the New European reality. The authors consider the main positions of this anatomical mechanicism in the works by Descartes and La Mettrie and turn to the analysis of the phenomenon of the Polish mechanical szopka, which acts as the symbolic condensation of this imperative. In the works by Descartes and La Mettrie, as well as in the “toys” of the Polish master, the authors of the text reveal the actions of the same mechanisms and cultural identification scenarios that set up the mental optics of a modern man.

*Key words and phrases:* Descartes; La Mettrie; mechanical szopka; body; corporeality, consciousness; New European culture.

УДК 130.2

Дата поступления рукописи: 15.06.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-9.20>

*В статье ставится задача показать, как формировалась социальная структура в традиционном китайском обществе и как данный процесс повлиял на становление таких свойств мышления китайцев, как склонность выстраивать иерархию, ситуативность, ориентация на ближний круг. Изложена комплексная модель взаимодействия коллективного и индивидуального начал в общественной жизни Древнего Китая. Проанализированы социально-экономические предпосылки возникновения в Китае «добровольного» коллективизма. Раскрыта сущность данного понятия, доказано, что в Древнем Китае общественная интеграция происходила путём горизонтального объединения частных сетей взаимосвязей, а не вертикального подчинения индивидов своду универсальных принципов. Показано, какое влияние оказал подобный тип коллективизма на особенности менталитета и политической культуры китайцев.*

*Ключевые слова и фразы:* философия культуры; философия Китая; традиционное общество; иерархичность; социальная структура; личность; конфуцианство; социальная организация; циклическое развитие.

**Сухомлинова Виктория Владимировна**

Московский государственный институт международных отношений (университет)  
Министерства иностранных дел Российской Федерации  
[pavlenko1993@gmail.com](mailto:pavlenko1993@gmail.com)

### АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ КОЛЛЕКТИВИЗМ: ГЛУБИННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТРАДИЦИОННОГО КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА

По мере углубления межкультурной коммуникации и роста глобальной взаимозависимости формулирование внешнеполитической стратегии страны требует все более аккуратного и методичного подхода. Ученым-теоретикам и политикам-практикам приходится лавировать между двумя опасностями – опасностью быть

обвинёнными в бездействии, что наносит вред этическому имиджу страны, и опасностью вызвать недовольство по поводу возможного чрезмерного вмешательства в дела других стран и агрессивном лоббировании национальных интересов [2, с. 13]. Наиболее успешно из подобного затруднения помогает выйти концепция «мягкой силы», которая и доминирует сегодня среди развитых стран [11, с. 59]. «Мягкую силу» отличает от давно знакомой пропаганды то, что она нацелена на осознанное и добровольное согласие одного актора международной политики с позицией другого, а также то, что ее использование ведет к взаимному обогащению участников, а не сводится к игре с «нулевой суммой» [4, с. 214]. Таким образом, успех стратегии «мягкой силы» возможен только в условиях, когда продвижение позиции, формирование позитивного имиджа страны согласуются с особенностями восприятия непосредственного партнера по диалогу [9, с. 17]. Чем лучше мы осведомлены о культурно-философских традициях и ценностных установках нации-собеседника, тем успешнее будет проходить межкультурная коммуникация и обозначенное в ее рамках достижение наших личных целей как на уровне правительств, так и на уровне «народной дипломатии» [10, с. 208]. Именно этим обусловлена важность привлечения философии культуры к разработке концепции внешней политики нового типа.

В последние годы центр не только практического, но и теоретического новаторства в сфере межкультурной коммуникации перемещается в Азиатско-Тихоокеанский регион [11, с. 267]. Российский ученый А. Д. Богатуров еще в 2002 году замечал, формулируя свою концепцию «динамической стабильности», что именно в рамках восточноазиатской системы международных отношений сложился единственно приемлемый сегодня формат стабильности, в котором присутствуют и консервирующее, и трансформирующее начала; что восточноазиатская структурная неорганизованность и гибкость оказалась не менее амортизирующей, чем европейская структурная оформленность в рамках союзов и блоков [1, с. 266]. Азиатская модель регионализации во многом формируется ключевым актором данного региона – Китаем. В Китае же исторически отсутствует тяга к статике: здесь нет желания проводить границы, обозначать четкие форматы и схемы взаимодействия, присутствует «согласие на перемены» и умение покоряться объективным закономерностям мирового развития, не теряя при этом способности сохранять собственные цивилизационные характеристики [5, с. 87]. Для более глубинного их изучения, а также ради грамотного выстраивания диалога со странами региона – особенно с таким крупным глобальным игроком, как Китай, – необходимо обратиться к базовой философской традиции Древнего Китая, которая лежит в основе картины мира всех восточноазиатских наций. Ведь чем глубже наше понимание культуры партнера по диалогу, тем легче пройдет процесс поиска «референта», «общей системы координат», без которого невозможен ни один коммуникативный акт [8, с. 52].

В данной статье поставлена задача доказать, что, при глубоко укорененном в китайском менталитете стремлении к кооперации и созданию прочных общественных взаимосвязей, индивид в Китае отнюдь не является пассивным по отношению к коллективу и не отвергает свои личные интересы ради интересов абстрактной общности, выходящей за рамки его ближнего круга.

Замечательным подспорьем в изучении мировоззренческой системы традиционного китайского общества является монография «Сельский Китай» китайского социолога Фэй Сяотуна [16]. Она до сих пор не переведена на русский язык, между тем ее ключевые идеи должны быть представлены российскому научному сообществу, чтобы они могли дополнить фундаментальные исследования, предпринятые такими известными отечественными востоковедами, как Н. А. Спешнев [13], О. Е. Непомнин [6] и В. А. Рубин [7], и завершить глубинное ознакомление с особенностями китайской картины мира. Именно в этом состоит научная новизна данной статьи.

#### **Добровольный коллективизм**

Первое интересное наблюдение Фэй Сяотуна состоит в том, что китайский коллективизм оформился не в результате насильственного ограничения личной свободы индивидов во имя достижения некоей общей цели, а как выражение доброй воли каждого из них, их потребности в эмоциональной сплоченности, которая, в свою очередь, проистекает из зависимости каждого из них от главного божества и кормилицы Китая – земли.

В традиционном китайском обществе всегда существовало особое отношение к земле. Китайская цивилизация зародилась как земледельческая в богатом равнинном районе в среднем течении реки Хуанхэ, на месте нынешней провинции Хэнань. Близость к земле дала китайским крестьянам (доля которых в китайском населении вплоть до середины прошлого века составляла 90% [18]) способность быть чувствительными к природному процессу, ощущение защищенности Природой и священного трепета перед ней, но, по выражению Фэй Сяотуна, и наложила на них ограничения, закрепив их на многие поколения на одном наделе.

Земледелец благодаря натуральному хозяйству не сталкивается с жизненной необходимостью вступать в хозяйственные отношения с другими членами общества для обеспечения себя достаточным количеством продуктов питания. Для работ на среднем участке земли не требуется много рабочих рук – достаточно семьи, состоящей из родителей и детей. Разделения труда в традиционном китайском обществе не было, как и нацеленности на умножение прибыли, каждый двор обладал «производством полного цикла» и мог быть абсолютно автономен в социально-экономическом плане. Таким образом, по мнению Фэй Сяотуна, в китайской деревне отсутствовал коллективизм, понимаемый как «главенство некоего коллектива или группы, например, общества, государства, нации или класса, над человеческой личностью» [15, с. 430], поскольку не было тех соображений, которые оправдывали бы ограничение личной свободы и автономности и вторжение указанной «группы» в личное пространство индивида.

Китайский коллективизм следует понимать в ключе, отличном от привычного нам.

Статичность способствует росту изоляции. Однако в связи с тем, что в Китае исторически наблюдалась нехватка земли при избытке населения, вместо далеко отстоящих фермерских наделов, появившихся в Америке

и сформировавших там индивидуалистичную культуру «без примесей», китайские автономные дворы теснились друг к другу, и единицей изоляции стал не один надел, а их группа. Ради удобства – именно удобства, а не настоящей необходимости – семьи стали взаимодействовать в деле обеспечения ирригации и обороны всего поселения.

Проживание на смежных участках территории при хозяйственной независимости друг от друга рождает особый вид социальной консолидации – *Gemeinschaft* (по выражению Ф. Тённиса), или органическую связь-солидарность (по выражению Э. Дюркгейма), – формирует, по выражению самого Фэй Сяотуна, общность «без определенной цели», или общество обрядности (*лицу шэжуэй*) [16, с. 14], суть которого выражается фразой «вместе просто потому, что вместе были наши отцы».

#### Культура хороших знакомых

В основе взаимодействия в таком типе общества лежит «культура хороших знакомых» (*шужэнь вэньхуа*). Все договоренности достигаются здесь устным соглашением, все смыслы выражаются порой одним кивком головы. В такой деревне – изолированной группе личных хозяйств – люди растут друг у друга на глазах в одних и тех же условиях и не видят ничего внешнего, того, что могло бы сделать их действия непредсказуемыми или труднопонимаемыми в глазах других.

Так родилась одна из самых любопытных черт китайского менталитета – любовь к бесконечному повторению, преклонение перед древностью и вечно актуальное желание вернуть все «на круги своя», к «золотому веку». Эта черта описана в первом же изречении первой главы конфуцианского философского трактата «Луньюй»: «Учитель сказал: “Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно?”» (Луньюй 1:1) [3], где «учиться» означает первое знакомство, «повторение» – это углубление знакомства, а «приятно» – это радость от близости, возникающей в результате предельного ознакомления с предметом своего изучения. В обществе «хороших знакомых» не знают восторга первооткрывателя и тяги к дальним странствиям. Здесь не ценят постоянное накопление нового опыта, напротив, идеальная модель подобного общества – такая, при которой жизнь внука в точности повторяет жизнь деда. Постоянное воспроизведение одной и той же судьбы в рамках истории рода, одного и того же распорядка дня, на одном и том же месте – лишь в этом случае возникнет радость от предельного ознакомления, которая и будет гарантом выживания рода, развития его истории. «Жизнь поколений в китайской деревне – это пьеса, которая ставится с бесконечным числом повторов. Все, что требуется от новых актеров – это заучивать наизусть реплики своих героев» [16, с. 33].

Сама история в наиболее нейтральном значении – как «динамика человеческого бытия, изменения и развития общества» [12, с. 298] – уже окажется неприемлемой для традиционного китайского общества. Такая история, подразумевающая наличие стрелы времени, определенной направленности развития событий и, главное, импульса к развитию (то есть некоего беспрецедентного события), рассматривалась бы здесь как пагубная [16, с. 34]. Отечественный исследователь О. Е. Непомнин одним из первых констатировал цикличность истории в Китае. В рамках его концепции «династийного цикла» при каждой императорской династии китайское общество проходило одни и те же фазы развития и не претерпевало серьезных качественных изменений, двигаясь не по поступательно поднимающейся кривой общественного прогресса, а по спирали с минимальным, стремящимся к нулю расстоянием между витками [6, с. 10].

Из размышлений об истории Фэй Сяотун делает вывод, что письменность не являлась ценностью в традиционном китайском обществе. Письменность есть желание гарантировать для себя и последующих поколений, что память о неординарных событиях сохранится. А когда всё усилие общества направлено на то, чтобы этих событий не возникало, в письменности нет необходимости.

Культура запечатлевать все на письме, обеспечивать авторитетность единицы информации о прошлом благодаря сделанной на бумаге записи – иными словами, юридический договор – ценится теми, кто опасается забвения, либо регулярно сталкивается с новым и непредсказуемым и не имеет иного способа гарантировать свою защищенность в ходе подобного взаимодействия. В сельском Китае же имели возможность полагаться на точные знания о поведении, общепринятом в рамках данной общности, а потому не имели оснований беспокоиться о своей защищенности, и здесь не возникло культуры письменно оформляемого договора [16, с. 15]. Забвение же было невозможно в изолированной общности, где жизнь шла по кругу и прошлое навсегда оставалось актуальным.

#### Круги от брошенного в воду камня

Как идентифицирует себя индивид, живущий в изолированной общности с господствующей в ней культуре хороших знакомых?

В западной исторической традиции самоидентификация осуществляется через определение человеком четкой совокупности прав и обязанностей по отношению к группе, к которой он принадлежит, иными словами, к взаимному обозначению границ. Здесь каждый уважает равенство всех перед общностью-структурой и не стремится доминировать в ней, при этом он не допускает структуру и в свое личное пространство.

В Китае же понятие границ как таковых традиционно отсутствует.

Основной ценностью в культуре хороших знакомых является, как уже было сказано, углубление знания, то есть постоянное и бесконечное укрепление каждого звена в сети сложившихся взаимосвязей. Усиление общественной интеграции здесь носит постоянный и бесконечный характер, и каждый вносит в него посильный вклад, поэтому здесь не может быть раз и навсегда определен набор прав и обязанностей человека и общества по отношению друг к другу. Определить права и обязанности, установить границы – это значит желать «рассчитываться по каждому счету на месте». В современном Китае нередко приходится наблюдать сцену, когда каждый из сотрапезников желает взять на себя весь счет, то есть сделать других в чем-то ему обязанными – для того, чтобы был повод увидиться вновь, для того, чтобы не терять связь [Там же, с. 120].

Согласно сравнению Фэй Сяотуна, человек в традиционном китайском обществе был подобен брошенному в воду камню, отправная точка его самоидентификации – он сам, его цель – создать вокруг себя как можно большее количество крепких взаимосвязей, при этом укреплению нет предела. Вначале он видит лишь себя и своих родителей, потом – ближайших родственников, далее – соседей, наконец – тех, кто живет на другом конце деревни. И всех он поэтапно принимает в свой мир, не делая различий между «своими» и «чужими», не снимая с себя ответственности за благополучие абсолютно всех членов своего окружения, но расставляя их, при этом, по степени важности в зависимости от близости их к своему «центру». Однако эти степени важности не постоянны: человек может несколько раз переходить из категории «близких» в категорию «дальних» и обратно, в зависимости от потенциала индивида-«центра», принимающего его в свою сеть.

К тому же в изолированной китайской деревне все ее жители, так или иначе, приходились друг другу родственниками: о кровных связях вспоминали и забывали, в соседях признавали «троюродных дядей» или вновь переставали знаясь с ними, исходя из того, насколько человек богат и влиятелен в рамках данной деревни-общности. Следовательно, понятие «семьи» в Китае растяжимо: чем богаче дом, тем большее количество людей он может принять под свою опеку, включить в свою семью, если под нею понимать круг людей, за которых берется ответственность.

Идея всеобщей взаимосвязанности отразилась и в конфуцианской философской системе – именно так переводится ее центральное понятие «жэнь». Иероглиф *жэнь* (仁) состоит из частей «человек» и «два» – красноречивая метафора его значению: «Ощущай своего ближнего, как самого себя, ставь вашу связь выше своей автономности и самости» [19, с. 4]. При этом существует множество более лаконичных переводов конфуцианского понятия «жэнь»: кроме «гуманности», это также «человеколюбие (добродетель, любовь, святость)», «гуманизм», «человечность» [3].

Таким образом, если на Западе человек первым делом задает вопрос «Как защитить мой статус в существующей структуре?», то в Китае первый вопрос будет звучать так: «Какую структуру создам я вокруг себя?». Парадоксальным образом западный человек в борьбе за свое Я исходит из неизменной данности коллектива и пассивен по отношению к нему, а в Китае человек, трудясь на благо целого, предстает активным субъектом и творцом структуры, а значит, ее центром. Эгоцентризм – в нейтральном смысле этого понятия – оказывается более свойствен китайской культуре, нежели западной [16, с. 45].

Поэтому конфуцианская философия, органично отразившая все убеждения традиционного общества, призывает во всем начинать с себя – именно об этом говорится в ее базовой формуле *сю ци чжи тин*: «Сначала – воспитай себя, потом – наведи порядок в своей семье, далее – поправятся дела в царстве, и тогда – во всей Поднебесной настанет мир» [17].

При этом подобная «иерархичная поступательность» – именно такое определение дает Фэй Сяотун китайской социальной структуре – предполагает, что нельзя жертвовать собой ради семьи, семьей – ради царства, царством – ради Поднебесной [16, с. 47]. Логика здесь состоит в том, что единственным и самым прямым способом достичь личного блага является, конечно, старание на благо целого (тогда как в христианской культуре Запада служение народу идет рука об руку с полным отречением от своего Я); однако в той же мере процесс направлен и в обратную сторону: нельзя считать заботу о личном благополучии противоречащей общему делу. Концепция китайской мечты, выдвинутая нынешним Председателем КНР Си Цзиньпином, учитывает именно эту черту традиционного китайского общества: в ней используется формулировка, согласно которой китайская мечта является как мечтой всей нации, так и каждого китайца в отдельности [14, с. 72].

### Общество обрядности

Фэй Сяотун утверждает, что на Западе существует некая довлеющая над индивидом «структура», которую он воспринимает отдельно от себя и не видит способов лично поучаствовать в ее трансформации. Западный тип взаимодействия предполагает наличие априорной «настройки» общества, организационного начала, которое «сверху вниз» определяет характер каждого нового взаимодействия на уровне отдельных индивидов. Именно поэтому на Западе появилось понятие государства и понятие Бога [16, с. 52].

В Китае же была абстрактная «Поднебесная», в которой структурой для индивида являлась лишь его личная сеть. Коллектив здесь складывался постепенно и «снизу вверх», путем соединения равноценных пар личных взаимосвязей. Основой взаимодействия являлся ритуал (или обряд) *ли*, в рамках которого индивиду предлагался набор устойчивых моделей поведения, которыми он мог руководствоваться, если желает добросовестно «играть в пьесе с готовым сценарием», а в конечном счете, если желает создать крепкую структуру с собою в центре.

Ритуал не является ограничителем свободы самовыражения. От закона или религиозных догм его отличает то, что он не исходит от верховной структуры и не призывает индивида переместить центр своего внимания вне себя. Он культивируется внутри каждого человека под влиянием согласованных в обществе нравственных ценностей – то есть традиции. Традиционное китайское общество, привыкшее к опоре на исторический прецедент и абсолютной ориентации на него, придавало огромное значение традиции и ритуалу как способу ее поддержания. Первостепенность ритуала – это прямое следствие преклонения перед древностью. Позже концепция воспитания в себе человеколюбия *жэнь* (или, как мы точнее перевели, приоритета взаимосвязанности перед своей самостью) посредством следования ритуалу *ли* была разработана Конфуцием в его теории гуманности [13, с. 68]: *кэ ци фу ли вэй жэнь*, «Победить себя и обратиться к ритуалу – это и есть человеколюбие» (Луньей 12:1) [3].

Конфуций утверждал, что совершенные древние создали такую форму (*ли*) поддержания нравственности, что *жэнь* возникает само собой при соблюдении этого ритуала. Закон не воспитывает – он лишь устанавливает рамки, не вмешиваясь во внутренний мир человека [16, с. 94]. Именно поэтому, по мнению Конфуция,

транслирующего здесь традиционные убеждения китайцев, закон не так эффективен, как ритуал, всегда апеллирующий к нравственности: «Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится» (Луньюй 2:3) [3].

Поддержание взаимосвязи с предками посредством *ли* способствует укреплению взаимосвязей с нынешним непосредственным окружением посредством *жэнь*; результат – сплоченность, крепкая сеть взаимосвязей. Таким образом, ритуал отличает от закона то, что следование ему является добровольным и активным, поскольку служит уже известному нам императиву человека в Китае – непрестанному укреплению взаимосвязей с окружением и созданию оформленной структуры с ним самим в центре [16, с. 86]. Создание этих взаимосвязей происходит путем активной практики этических принципов, путем апелляции ритуала к изначальной предрасположенности человека к нравственной и ответственной жизни – тому, что нельзя навязать насильно [7, с. 104].

Однако все это возможно только в изолированном обществе, где изменения происходят лишь во времена года, но не в жизненном опыте поколений. Традиция теряет свою силу там, где общество постоянно видоизменяется в результате тесных контактов с внешним миром. Одно из преимуществ закона перед традицией – в том, что он поддается корректировке и адаптации под характер эпохи.

### Семья и власть

Еще одна особенность ритуала *ли* в том, что он не постулирует равенства, напротив, он утверждает иерархичность: чем ближе некто к центру моей структуры, тем важнее он для меня. В связи с этим в Китае человек не судит исходя из «спущенной сверху» системы нравственных законов. Руководствуясь принципом *жэнь*, он ставит свою взаимосвязь с ближним выше любых абстрактных принципов. Поэтому китаец может за один и тот же проступок осудить «дальнего», но не обратить на него внимание, если он совершен «ближним», чаще всего – членом семьи. В первую очередь он спрашивает не «Что он совершил?», а «Кто он такой?» [16, с. 57].

В условиях, когда индивид в стремлении максимально нарастить систему взаимосвязей «ничто не считает внешним» (*цзюнь цзы у вай*), основным узлом в его сети является семья. Семья в Китае, по мнению Фэй Сяотуна, стала многофункциональным инструментом по развитию человеком индивидуальной «структуры», постольку, поскольку она – ее костяк, она для каждого в Китае является неизменным ближним кругом, которого не поколебать даже «абстрактным» нравственным законам. Семья несет в себе не только функцию деторождения – в ее рамках развиваются также все экономические, политические и религиозные процессы, при этом основной связкой в семье является не «муж-жена», а «отец-сын» [Там же, с. 67]. Придание чрезмерного значения эмоциональной стороне отношений в семье, а именно сильные чувства между мужем и женой, порицалось как наносящее ущерб дисциплине и вредящее стабильному функционированию «предприятия».

Наращивание потенциала эффективно работающего «предприятия», как уже было сказано выше, расширяло его охват: происходило включение в состав ближнего круга дальних родственников, бедствующих односельчан и других нуждающихся в опеке. Однако в момент переизбытка человеческого ресурса и понижения эффективности «предприятия» в лице деревни-семьи было вынуждено избавляться от демографического излишка: кого-то изгоняли искать земельный надел на чужбине, кто-то погибал от голода или в результате войн. Бесконечное расширение и сокращение, ослабление и укрепление системы взаимосвязей, формирование и распад структуры – именно этим на макроисторическом уровне характеризовалась жизнь традиционного общества в Китае, и именно это позволяет нам говорить о циклическом развитии истории китайской нации. Стойкая предрасположенность традиционного китайского общества к определенному типу поведения и мышления – при том что для него не существовало внешнего, «другого» мира – помешала Древнему Китаю выработать способность подстраиваться под характер времени и под меняющиеся обстоятельства, перемещать центр внимания с себя и своего внутреннего покоя на актуальные запросы эпохи, в отличие от европейских наций, движущихся на острие стрелы времени, а потому покоривших богатый и могущественный Китай в XIX веке.

Фэй Сяотун отмечает, что сам тип правления в традиционном Китае основывался на безоговорочном доминировании культуры и традиции в умах простых людей. Все способы осуществления власти он делит на три категории [Там же, с. 99-100].

Первый – деспотизм, когда власть позволяет победившей социальной группе подавлять побежденную, и сам тип социального взаимодействия построен на постоянном и непримиримом противостоянии. Второй – общественный договор, когда все общество стремится к максимальной экономической эффективности, углубляет ради этого разделение труда, но с ним и взаимозависимость; здесь обезличенный закон исполняет роль ограничителя личной свободы, во имя всеобщей экономической безопасности. Третий – власть-воспитание, когда в обществе нет конфликтующих и стремящихся подавить друг друга социальных групп, но нет и установки на эффективность и оптимизацию, сопровождающуюся постоянной модернизацией. В третьем типе все подчинено идее стабильности, консервации, повторения опыта предков, а потому основано на воспитании сына отцом в духе традиции; именно он характерен для традиционного китайского общества.

Поскольку роль передаваемых знаний здесь играет культура, являющаяся, по сути, совокупностью жизненного опыта предыдущих поколений, то, в условиях крайне медленной эволюции мировоззрения младший по возрасту ни при каких условиях не может считаться более мудрым, более знающим, чем старший. Простое проживание жизни, приобретение жизненного опыта – единственное основание для получения статуса «преподавателя», поэтому молодые заведомо не могут превзойти по знаниям старших.

При этом абсолютная консервация невозможна: даже концепция династийного цикла гласит, что, пусть минимальное, но между витками китайской истории присутствует расстояние. Любая общественная конструкция нуждается в периодическом обновлении. Однако какой прогресс возможен в условиях диктатуры традиции?

В этой ситуации единственной формой протеста нового против старого является формальное соблюдение принятых обычаев, или воли старших, при фактическом вкраплении в них новых концептов. Наиболее ярко это проявилось в конфуцианской практике «толкований» древних трактатов. Трактаты раннего конфуцианства (философские учения самого Конфуция (551-479 гг. до н.э.) и его ближайшего последователя Мэн-цзы (372-289 гг. до н.э.)) являли собой неколебимую истину, однако из-за смысловой насыщенности каждой лексической единицы древнекитайского языка, на котором они были написаны, трактаты были недоступны для непосредственного восприятия и нуждались в разъяснении. Те, кто эти разъяснения предоставлял, мог зачастую радикально изменить значение изначального текста, соблюдая по форме все нормы толкования [Там же, с. 129].

#### Заключение

Профессор Фэй Сяотун утверждает, что в каркас социальной структуры в Китае и в законы его культурно-исторического развития заложен так называемый принцип «иерархической поступательности», или «поступательно крепнущего коллективизма», означающий поэтапное и перманентное расширение сферы своей личной ответственности за общественную гармонию и стабильность.

В Китае исторически не существовало необходимости прописывать принципы отношений в дихотомии «структура-индивид», потому что общая структура – всеохватный механизм функционирования общества – являлась здесь не чем иным, как суммой частных структур каждого отдельного индивида и, таким образом, была вторична по отношению к индивиду. Социально-экономическая автономность создала в Китае особый вид коллективизма – активный коллективизм. Его оформление не было результатом давления надстройки общества – в виде «спущенных сверху» закона или религиозных догм – с целью сократить автономность индивида и призвать его ограничить себя на благо общества. Здесь не существовало надстройки, автономность не считалась ценностью, а понятие границ традиционно отсутствовало, поскольку они не охраняют, а мешают расширению. На уровне изолированной от внешнего мира китайской деревни для каждого индивида было характерно не желание оградить себя от давления общества, а, напротив, поступательно нарастающая экстравертность. Каждый индивид идентифицировал себя через создаваемую им уникальную сеть контактов, которую он, если позволял его потенциал, непрестанно расширял, следуя в русле диктуемой китайской традицией установки на перманентное сплочение, объединение, углубление существующих в обществе взаимосвязей.

#### Список источников

1. Богатуров А. Д., Косолапов Н. А., Хрусталева М. А. Очерки теории и методологии политического анализа международных отношений. М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2002. 384 с.
2. Глаголев В. С. Нематериальные факторы в международных отношениях // Современная наука о международных отношениях за рубежом: хрестоматия: в 3-х т. / под общ. ред. И. С. Иванова. М.: НП РСМД, 2015. Т. 3. С. 10-18.
3. Конфуций в пяти переводах на русский язык, с 1905 по 1998 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://lunyu.ru> (дата обращения: 30.05.2018).
4. Лебедева М. М. «Мягкая сила»: понятие и подходы // Вестник МГИМО-Университета. 2017. № 3 (54). С. 212-223.
5. Лунев С. И., Воскресенский А. Д. Сравнительный анализ воздействия цивилизационных особенностей сверхкрупных стран на социально-политическое и социально-экономическое развитие // Сравнительная политика. 2016. Т. 7. № 3 (24). С. 85-106.
6. Непомнин О. Е. История Китая: эпоха Цин. XVII – начало XX века / Ин-т востоковедения. М.: Вост. лит., 2005. 712 с.
7. Рубин В. А. Личность и власть в Древнем Китае. Собрание трудов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 384 с.
8. Силантьева М. В. Коммуникация как способ трансляции интенционального опыта локальных культур // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2016. Т. 5. № 4. С. 49-55.
9. Силантьева М. В. Межкультурный диалог – основа плодотворного взаимодействия в системе международного партнерства // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2013. Т. 2. № 5 (6). С. 14-17.
10. Силантьева М. В., Шестопаля А. В. «Мягкая сила» культурных модуляторов современных модернизационных процессов // Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста: материалы VII Конвента РАМИ. М.: МГИМО-Университет, 2012. С. 204-211.
11. Современные международные отношения: учебник / под ред. А. В. Торкунова, А. В. Мальгина. М.: Аспект Пресс, 2012. 688 с.
12. Современный философский словарь / под общ. ред. д.ф.н., профессора В. Е. Кемерова. Изд-е 3-е, испр. и доп. М.: Академический проект, 2004. 864 с.
13. Спешнев Н. А. Китайцы: особенности национальной психологии. СПб.: Каро, 2014. 336 с.
14. Тавровский Ю. В. Си Цзиньпин: по ступеням китайской мечты. М.: Эксмо, 2015. 272 с.
15. Философия: энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
16. 费孝通. 乡土中国 (Фэй Сяотун. Сельский Китай). Пекин: Издательство Пекинского университета, 2012. 185 с.
17. 礼记全文 (Полный текст конфуцианского трактата «Ли цзи») [Электронный ресурс]. URL: [http://www.360doc.com/content/12/0808/18/10140585\\_229064604.shtml](http://www.360doc.com/content/12/0808/18/10140585_229064604.shtml) (дата обращения: 01.06.2018).
18. 全国城乡人口构成情况 (1949-2012年) (КНР: население города и деревни в 1949-2012 гг.) [Электронный ресурс]. URL: <https://wenku.baidu.com/view/1c94146a7375a417866f8fef.html> (дата обращения: 05.06.2018).
19. 张耀灿. 中国传统和谐文化的当代价值 (Чжан Яоцань. Традиционная китайская культура гармонии и современные ценности) // Вестник Педагогического университета Центрального Китая. 2006. № 1. С. 3-8.

## ALTERNATIVE COLLECTIVISM: INNER CHARACTERISTICS OF THE TRADITIONAL CHINESE SOCIETY

Sukhomlinova Viktoriya Vladimirovna

Moscow State Institute of International Relations (University)  
of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (MGIMO University)  
pavlenko1993@gmail.com

The article aims to show how the social structure of the traditional Chinese society was formed and how this process influenced the formation of such features of the Chinese mentality as the tendency to develop a hierarchy, situationality, orientation at the inner circle. The author proposes a comprehensive model of social and personal elements interaction in the social life of ancient China. The paper analyzes the socio-economic backgrounds for the origin of “voluntary” collectivism in China. The author reveals the essence of this phenomenon and argues that in ancient China social integration occurred due to horizontal integration of private relations, not vertical subordination of individuals to the code of universal principles. The author shows how such a type of collectivism influenced the Chinese mentality and political culture.

*Key words and phrases:* philosophy of culture; Chinese philosophy; traditional society; hierarchical nature; social structure; personality; Confucianism; social organization; cyclical development.

УДК 111

Дата поступления рукописи: 12.07.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-9.21>

*В статье рассматривается трактовка бытия в учении древнегреческого философа Платона. Отмечается, что бытие как мир идей характеризуется как вечное и неизменное, как «тождественное самому себе», бытие представляется устойчивым, а также противостоящим становлению и изменению. Вещи не постоянны и подвержены изменениям. За изменчивыми вещами разум обнаруживает устойчивое «подлинное бытие». «Подлинное бытие» – мир идей, а мир чувственно воспринимаемых вещей – это только кажущееся существование. Уточняется понятие устойчивости, отмечается важность осмысления темы устойчивого и изменчивого для разработки понятия конструирования.*

*Ключевые слова и фразы:* античная философия; бытие; идея; конструирование; онтология; устойчивость; учение Платона.

**Трофимова Юлия Александровна**, к. филос. н.

Омский государственный университет путей сообщения  
jual82@mail.ru

### УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О БЫТИИ И УСТОЙЧИВОСТЬ

*Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 17-33-01033-ОГН ОГН-МОЛ-А2  
«Конструирование устойчивой модели социальной реальности».*

Одним из понятий, относящихся к области философского исследования, является понятие «устойчивость». В настоящее время разработка понятия «устойчивость» представляется актуальной для исследования устойчивости изменяющейся и конструируемой человеком социальной реальности. История философской мысли свидетельствует о том, что уже в античной философии присутствовало обращение к осмыслению устойчивого и изменчивого. Сразу напрашивается в качестве примера тезис Парменида о неподвижности и неизменности умопостигаемого бытия и наличии изменений в мире чувственно воспринимаемых вещей. В учении Демокрита изменчивые вещи состоят из неизменных, обладающих устойчивостью атомов [11]. Продолжая исследование трактовки устойчивого в античной философии, следует обратиться к рассмотрению учения Платона о бытии. При этом учение Платона будет рассматриваться с точки зрения идеи конструирования.

Задачи исследования, реализуемые в данной статье: во-первых, уточнить значение понятия «устойчивость», сравнить толкование данного понятия в философии и в языковой традиции; во-вторых, рассмотреть учение Платона о бытии, чтобы отметить трактовку устойчивости.

В «Философском энциклопедическом словаре» дается следующее определение данного понятия: «Устойчивость – постоянство, пребывание в одном состоянии; противоположность – *изменение*» [12, с. 470]. При этом противоположное понятие «изменение» определяется следующим образом: изменение – это «превращение в другое, переход из одного качественного определенного бытия в качественно другое определенное бытие» [Там же, с. 172]. Устойчивость предполагает постоянство, сохранение некоторого состояния. Изменение как противоположность устойчивости предполагает, соответственно, не сохранение определенного состояния, а переход в другое состояние, смену качества.

А. Ш. Руди отмечает, что понятие «устойчивость» выражает сохранение сущностных свойств объектов, несмотря на внешние и внутренние воздействия: «...понятие устойчивости, отражающее способность объектов