
ФИЛОСОФИЯ

УДК 141:[221+24]

DOI: 10.17072/2078-7898/2021-2-149-165

**КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЯХ***Лю Южэнь, Зуб Анатолий Тимофеевич**Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Москва)*

Проведен анализ различий между философскими традициями Запада и Востока. Среди основ китайской философии отдельно раскрываются главные категории буддизма, даосизма и конфуцианства. Понимание этих различий дает нам ключ к нескольким загадкам развития китайского общества и помогает осознать, как традиционная китайская философия влияет на межличностные отношения в современном Китае. В частности, в статье раскрыто понятие древнекитайской этики как основы для религиозных и научных представлений традиционного и современного китайского общества. Показано, что человекоцентричная китайская мораль, ориентированная вовне человеческого опыта, определяет взаимоотношение людей с внешним миром. Проводится также сравнение христианской и китайской этики. Поскольку люди являются одним из самых важных факторов управления, то имеет смысл понять, как ведут себя люди в разных странах. Исследование проводилось с помощью методов сравнительного анализа и изучения документов. Размышляя о межличностных отношениях через древнекитайские философские взгляды, авторы пытаются объяснить проблему Нидэма (Великий вопрос) и оценивать современное значение философии науки, используя философскую истину современных межличностных отношений. С этой точки зрения интерпретации, содержащиеся в статье, представляют интерес и новизну. В контексте исследования проблемы Нидэма сравниваются социально-политические и религиозные традиции в Китае и Европе. Обсуждается также загадка гуаньси — основа социальных и деловых отношений, которые имеют «квазиродственную» доверительную природу. Кроме того, через раскрытие особенностей современных деловых отношений идет осмысление загадки мяньцзы, которая определяет понимание репутации и человеческого достоинства. Человек является первой из мотиваций в науке, а также одним из важнейших факторов влияния в современном менеджменте. С философских позиций авторы пытаются исследовать особенности человечности в разных странах, чтобы объяснить поведение людей. Проведенное исследование способствует также изучению роли человеческого фактора в управлении.

Ключевые слова: философия, китайская философия, межличностное отношение, наука современного типа, загадка гуаньси, загадка мяньцзы, самосовершенствование, изменчивость, понимание судьбы.

CHINESE PHILOSOPHY IN INTERPERSONAL RELATIONS*Liu Youren, Anatoly T. Zub**Lomonosov Moscow State University (Moscow)*

The article analyzes the differences between the philosophical traditions of the West and the East. Among the foundations of Chinese philosophy, the main categories of Buddhism, Taoism and Confucianism are differentiated and separately presented. The understanding of this difference gives us the key to several mysteries in the development of Chinese society and to the understanding of how traditional Chinese phi-

osophy affects interpersonal relations in modern China. In particular, the article discusses the concept of ancient Chinese ethics as the basis for religious and scientific views of traditional and modern Chinese society. In addition, the article indicates that the human-centered Chinese morality, oriented outside of human experience, determines the relationship between people and the outside world. The paper also provides a comparison of Christian and Chinese ethics. Since people are one of the most important factors of governance, it makes sense to understand how differently people behave in different countries. The study was conducted with the use of comparative analysis and document research methods. Reflecting on interpersonal relations through ancient Chinese philosophical thoughts, the authors try to explain the problem of Needham (The Great Question) and interpret the modern meaning of the philosophy of science using the philosophical truth of modern interpersonal relations. From this point of view, the thoughts contained in the article are of interest and novelty. In the context of researching Needham's problem, the authors compare socio-political and religious traditions in China and Europe. The paper also discusses the guanxi mystery — the basis of social and business relationships that have a «quasi-family» trusting nature. In addition, when discussing the peculiarities of modern business relations, the text unfolds the mystery of mianzi, which determines the understanding of reputation and human dignity. From the point of view of philosophy, human is the first of the motivations in science, as well as one of the most important factors of influence in modern management, the authors try to investigate the characteristics of humanity of different countries in order to explain the behavior of people. The study also provides a basis for studying the role of the human factor in governance.

Keywords: philosophy, Chinese philosophy, interpersonal attitude, modern-type science, guanxi mystery, mianzi mystery, self-improvement, variability, understanding of fate.

*Шить сарафаны и легкие платья из ситца.
Не увязать в философии как таковой.
В общем, начать к этой жизни легко относиться —
Так как ее все равно не понять головой.*

Вера Полозкова

Введение: китайская интерпретация философии

Термин «философия» происходит от составного греческого слова *Φιλοσοφία*, что дословно означает «увлечение мудростью».

Философия в целом как учение о фундаментальных основаниях бытия воспринимается в китайской культуре с некоторой опаской и зачастую получает эпитеты «высокая и глубокая», «трудная для понимания» (один из авторов публикации как частное лицо разделяет это мнение); в повседневном общении общефилософские (например, онтологические) вопросы обсуждать обычно не принято.

Древнегреческий философ Аристотель в своем трактате «Физика» писал: «Движение — реализация того, что в потенции уже есть. Небытие, стало быть, есть форма перехода от потенциального к актуальному». Иными словами, любое изменение происходит за счет реализации уже существующего потенциала. Используя этот подход, можно, например, разрешить

парадокс о том, что было первым — яйцо или курица. Следуя образу мысли Аристотеля, мы можем допустить, что первой была курица: как иначе мы узнали бы о том, что яйцо является яйцом? Именно в наличии множества изощренных подходов к разрешению сложных проблем и заключена великая мощь философии западного образца.

В Китай же термин «философия» пришел не из Греции, а из Японии. В 1874 г. японский философ и просветитель Ниси Аманэ (кит. и яп. 西周, яп. ромадзи Nishi Amane, пиньинь Xī Zhōu, палл. Си Чжоу) ввел этот термин (как и ряд других понятий из этой области) в японский язык. До 1896 г. реформатор и философ Кан Ювэй (кит. trad. 康有為, упр. 康有为, пиньинь Kāng Yǒuwéi) успел укоренить этот иероглифический перевод в Китае.

Философия — 哲學 (кит. trad. 哲學, пиньинь zhéxué, палл. чжэсюэ).

Это составное слово содержит два элемента:

1. 学问 (кит. trad. 學問, пиньинь xuéwèn, палл. сюэвэнь) — наука; знания; образованность, ученость, эрудиция.

2. 哲人 (пиньинь zhérén, палл. чжэжэнь) — мудрец; философ, мыслитель, человек выдающегося ума, софист.

Говоря о китайской философии, можно вспомнить о таких философах, как Конфуций

(кит. 孔子, пиньинь Kǒngzǐ, палл. Кун-цзы; реже кит. 孔夫子, пиньинь Kǒngfūzǐ, палл. Кун Фу-цзы; латинизировано как Confucius), Лао-цзы (кит. 老子, пиньинь: Lǎozǐ), Чжуан-цзы (кит. упр. 庄子, кит. trad. 莊子, пиньинь Zhuāngzi), Мо-цзы (кит. 墨子, пиньинь Mòzi), Хань Фэй (кит. упр. 韩非, кит. trad. 韓非, пиньинь Hán Fēi) и т. д.

Однако фактически философские исследования в Китае начались гораздо раньше — около трех тысяч лет назад, в эпоху Чжоу (кит. 周朝, пиньинь Zhōu Cháo, палл. Чжоу Чао; 1046 до н.э. – 221 до н.э.). Выдающимся результатом этой работы стала «Книга перемен» (кит. упр. 易经, кит. trad. 易經, пиньинь: Yì Jīng, палл. И Цзин), в которой неизвестные авторы пытались постичь основной закон природы. Они полагали, что все сущее имеет Инь и Ян (кит. упр. 阴阳, кит. trad. 陰陽, пиньинь: yīnyáng, палл. иньян) — темное и светлое начала. Данная концепция подчеркивает важность внутренних противоречий в единстве развития вещи и представляется важным этапом в истории развития китайской диалектики. Можно считать данное учение материалистическим: ведь оно объясняет, что мир является вещественным, состоит из вещества; вещество, в свою очередь, претерпевает трансформации, переходящие в качественное развитие, которое, в свою очередь, следует закону развития, который Лао-цзы сформулировал в книге «Дао дэ цзин» (кит. упр. 道德经, кит. trad. 道德經, пиньинь: Dào Dé Jīng, рус. «Книга пути и достоинства», «Трактат о пути и доблести»):

«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао» — 道可道 非常道 (пиньинь dào kě dào fēicháng dào, палл. дао кэ дао фэйчан дао, дословно — путь, который может вести, очень изменчив).

Это выражение чрезвычайно трудно для понимания, и каждый китаец интерпретирует его по-своему. Можно сказать, что истина мира нуждается в постоянном пересмотре и улучшении. Первое дао (кит. 道, пиньинь: dào, буквально — путь) относится к происхождению и сущности Вселенной и распространяется на основные положения, принципы, истины, законы и пр. Второе дао — это глагол, который относится к объяснениям и выражениям (букваль-

но — проистекать, выражаться, вести за собой). Дао можно высказать, но оно не является постоянным. Дао — естественный путь вещей и одновременно путь морали, который нужно пройти человеку. Дао могут постичь нравственные люди, что приведет их к совершенству. Путь в образе дао или неба регулирует поступки людей. Дао, совокупность всех вещей: это процесс, требующий языка «изменений» и «настойчивости».

Тем не менее считается, что классическая китайская философия начинается с Конфуция и его рассуждений об истории династий Ся (кит. 夏朝, пиньинь Xià Cháo, палл. Ся Чао; 2070 до н.э. – 1600 до н.э.), Шан (кит. 商朝, пиньинь Shāng Cháo, палл. Шан Чао; 1600 до н.э. – 1046 до н.э.) и Чжоу. Значительный вклад в ее развитие внесли также даосизм и буддизм. Эти три ведущие философские традиции имеют как сходные черты, так и различия. Объединяла их общая цель — поиск пути для преодоления упадка культуры эпохи Чжоу.

Конфуций в основном исследовал вопросы, которые в западной традиции относят к областям этики и аксиологии: ценность жизни и ценность морали, человечность и доброта, возвращение добродетели и утверждение нравственного творчества как цели каждой личности. Он первым из китайских философов сформулировал идею о состоянии «чистой совести» человека, обратился «...к его честности, добродетели, мужеству, человеколюбию, доверию как закону человеческого общежития».

Применительно к теме статьи нам интересны «пять постоянств» конфуцианского канона 五常 (пиньинь wǔcháng, палл. учан) — пять основных моральных норм:

– 仁 (пиньинь rén, палл. жэнь) человечность, гуманность как высшая моральная норма; подразумевает благожелательность, милосердие, дружбу, взаимопомощь, сострадание;

– 义 (кит. trad. 義, пиньинь yì, палл. и) справедливость; подразумевает благородство и чувство долга, необходимость делать, что должно, поступая разумно и справедливо, является следствием человечности;

– 礼 (кит. trad. 禮, пиньинь lǐ, палл. ли) ритуал; подразумевает соблюдение этикета и приличий, вежливость в общении, регламентирует

традиции дарения и поклонения, является внешним проявлением человечности;

– 信 (пиньинь xìn, палл. синь) искренность; подразумевает взаимную честность и доверие в отношениях, а также верность и надежность;

– 智 (пиньинь zhì, палл. чжи) знания, иначе переводится как разум; включает в себя также находчивость, остроумие и иные интеллектуальные способности.

Философы-даосы, полемизируя с последователями Конфуция, наоборот, провозглашали бесконечную свободу внутреннего совершенствования человека и полагали, что навязанные извне моральные нормы лишь мешают внутреннему развитию личности, приводят к лицемерию и усугубляют нравственные и социальные проблемы.

Истинный даос практикует «недеяние» (кит. упр. 无为, кит. trad. 無為, пиньинь: wúwéi, палл. у-вэй), иначе «созерцательную пассивность», «спонтанность». Недеяние не есть бездействие. Этот термин обозначает внутреннее состояние практикующего дао, состояние осознанной естественности, внутренней самореализации, которое не может быть достигнуто принуждением или сознательным усилием, а возникает спонтанно в результате духовной практики и приводит в конечном итоге к более результативной деятельности: «Дао никогда ничего не делает, но [при этом] не бывает ничего несделанного». В. Степин в работе «Философия науки» пишет, что категории «вэй» и «у-вэй» (приложение силы и недеяние) появились как противопоставление силы ненасильственному действию [Степин В.С., 2006, с. 371]. Автор при этом уточняет, что принцип «у-вэй», отвергает способ действия, основанный на постоянном силовом вмешательстве в протекание природных процессов. Принцип «у-вэй» помогает почувствовать естественные ритмы природного мира и действовать в согласии с ними. Акцент делается на том, что только «не осведомленные в истинных законах бытия» понимают принцип «у-вэй» как безропотность. У людей с развитым дао «недеяние» означало ответственность природе вещей. Таким образом, взаимодействие человека с миром и обществом происходит так, что человек не является чем-то внешним, а встраивается в социальную среду или корпоративную систему.

Буддизм ввел в китайскую философию понятия дхармы и взаимозависимого возникновение. Каждое явление или состояние (дхарма) мимолетно, мгновенно, является причиной и условием для возникновения других явлений и одновременно следствием неисчислимого множества явлений-причин. В силу этого в буддизме мир в целом бесконечно изменчив, непостижим и непредсказуем.

В то время как развитие западной философии, взявшей на вооружение принцип причинности, привело к развитию науки, открытию законов природы и материализму, буддийская философия полагает, что мир непостижим, а его образ, воспринимаемый человеком, иллюзорен. Истинный буддист не стремится исследовать этот мир, а старательно пытается отрицать реальность, чтобы сбросить бремя иллюзии.

Три рассмотренные философские системы, сосуществуя в Китае на протяжении долгих столетий, взаимно обогащались, породив в результате уникальный результат — некое обобщенное этическое руководство, которое давно проникло в практику повседневного общения (в том числе делового) и доступно для понимания любому члену китайского общества. В то же время механизм межличностных отношений в Китае зачастую малопонятен иностранцу.

Рассмотрению некоторых аспектов и философских оснований этого механизма и посвящена данная статья.

Основное различие между философскими традициями Запада и Востока заключено в расстановке приоритетов — что именно является важнейшим предметом для исследования.

Для западной философии с самого начала ее развития, еще с времен Древней Греции, приоритетом было изучение окружающего мира, что можно обозначить как «взгляд вовне». Из классической греческой философии развились онтология, космология и метафизика, параллельно были заложены методологические основания для развития науки. Генри Роузмонт-младший и Роджер Т. Эймс в предисловии к переводу книги «Аналекты Конфуция» отметили, что в западной мысли и языках преобладает субстанциальный взгляд на реальность, что противопоставляется событийному взгляду на реальность, отраженному в китайском языке и мышлении Mesle [Mesle C.R., 2008].

Философская мысль традиционного Китая разработала оригинальную систему категорий, которые являются основой философского языка и в современном Китае. Эта специфическая система категорий до сих пор влияет на философские и социально-политические концепции [Кобзев А.И., 2001]. В китайской философской традиции приоритетным объектом является человек. Она сконцентрировалась на поиске нравственных основ жизни и обосновании морали, не задаваясь при этом вопросами общего мироустройства или природы божественного и не прибегая к их помощи. Для нее характерен «взгляд вглубь». По мнению восточных мудрецов, знания нужны не для исследования мира в корыстных целях, а для достижения гармонии с ним. Представитель философии неоконфуцианства Моу Цзун-сань в своей работе «Сущность сердца (духа) и сущность [человеческой] природы» отмечает, что мораль в конфуцианстве обладает безграничным проникновением, что практически становится религией. Китайская философия также не противопоставляла себя религии [Кобзев А.И., 2006, с. 127].

Понимание этого различия дает нам ключ к нескольким загадкам развития китайского общества. Рассмотрим некоторые из них.

Почему в Китае не возникла наука современного (западного) типа? (Needham's Grand Question — проблема Нидэма, или Великий вопрос)

Прежде всего отметим, что «наука» — science — в западной традиции подразумевает преимущественно естествознание плюс некоторые области, для которых разработан математический аппарат. (Один из соавторов знаком с неким аспирантом, в частной беседе высказавшим мнение, что гуманитарные науки, строго говоря, науками не являются. Предположительно, это мнение, хотя и не афишируется, до сих пор является достаточно распространенным в западном обществе.) Китайское понятие науки шире — 博物学 (кит. trad. 博物學, пиньинь bówù xué, палл. боу сюэ), что можно перевести как «натуральная история». Этот нюанс следует учесть, чтобы в дальнейшем не возникло нестыковок.

Джозеф Нидэм — британский биохимик, синолог, науковед Кембриджского университета. Под «проблемой Нидема», как правило,

понимают выявление причин научного отставания Китая от Европы в период развития капитализма. Средневековая китайская наука формировалась в социально-экономических условиях, кардинально отличных от европейских. В целом науковедческая загадка Нидэма состоит из таких ключевых вопросов: почему современная наука возникла в Западной Европе и не возникла в Китае и по каким причинам в течение почти 2000 тыс. лет до начала научной революции в Западной Европе китайская наука и технология опережала первую [Современные историко-научные исследования..., 1987].

У авторов статьи пока нет ответа на вопрос Нидэма, хотя на размышления над ним ушло немало времени. Но можно попытаться ответить на несколько иначе поставленный вопрос: в силу каких причин современная наука возникла на Западе?

Весьма парадоксально мысливший британский философ и математик Альфред Уайтхед (Alfred North Whitehead) указал на три неочевидных источника современной западноевропейской науки: греческая трагедия, римское право и средневековая вера [Seibt J., 2003].

Почему именно греческая трагедия? Ученый утверждал, что она «воспитывает научный дух», поскольку ее главный герой — неотвратимая судьба, беспощадный рок, непреодолимый, как законы физики. Действие закона такого рода совершенно не зависит от воли человека. Осознание этого могло сформировать соответствующее мировоззрение, где миропорядок самодостаточен и жесток, а роль индивида в нем принижена.

Римское право также послужило основой для рациональности в мировоззрении. Эта система права в первую очередь формулирует ряд базовых — абстрактных — принципов власти, почерпнутых из учения стоиков. И лишь затем объединяет их и формулирует законы применительно к конкретным потребностям реального общества. Чем не научный подход?

В средневековой вере, при ближайшем рассмотрении, также обнаруживаем основы рациональности: люди верили, что любая вещь, во-первых, материальна, а во-вторых, вплоть до мелочей подконтрольна божеству и при этом встроена в общий миропорядок. Причем ми-

ропорядок этот, будучи создан божеством, по определению совершенен и целесообразен. В результате интерес к устройству конкретных вещей и изучение природы как божественного творения приводят, с одной стороны, к рациональному подтверждению веры, а с другой — к развитию науки.

Особенности западной теологии, по мнению авторов этой статьи, оказались благодатной почвой и необходимым условием для формирования науки европейского типа.

Дело в том, что природа божественного в религиях Востока бесконечно далека от природы человека. Есть Небо и есть Земля (кит. 天地, пиньинь: tiāndì, палл. тяньди). Их законы различны и несопоставимы. Божества всемогущи и не совершают ошибок, а законы Неба не подлежат даже обсуждению — в силу априорной непостижимости. Азиатские боги могут сотворить с земным миром что угодно и в любой момент, предсказать их действия невозможно и повлиять на них нельзя. В силу этого представления изучение общих законов мироустройства теряет какой-либо практический смысл.

В теологиях Запада (неважно, моно- или политеистических) человек создан по образу и подобию божества. Греческие боги могли любить, ненавидеть и совершать роковые ошибки. Бог Израиля говорил с избранным народом. Западные божества близки к человеку, логика их действий может быть постигнута человеческим разумом (пусть и не всегда успешно) и в любом случае открыта для обсуждения. Западные боги способны услышать голос человека и ответить ему. Задача человека в таких координатах — постичь божественный замысел и следовать ему. А поскольку в западных теологиях боги, как правило, являются и демиургами мира людей, для постижения божественного замысла следует изучать божественное творение — этот мир. Именно отсюда проистекает упорный поиск общего закона в многообразных частных явлениях окружающей действительности, что и является основой научного подхода западного образца.

Западная цивилизация уходит корнями в глубокие пласты древних культур Средиземноморья. Западная философия многие века переплавляла в себе идеи философских школ Древней Греции с монотеизмом Древней Иудеи. Но даже у столь различных источников

есть существенная общая черта: эти идеологии порождены народами, не связанными жизненной необходимостью с трудоемким оседлым земледелием. Это философии народов, занимавшихся в основном торговлей и ремеслом, мореплаванием и охотой, кочевым скотоводством. К примеру, древние греки, жившие в самой гористой и бесплодной части Балкан, вынуждены были закупать зерно за морем и без этой торговли выжить не могли. Торговля и мореплавание, кочевой образ жизни приводят к частым и необходимым деловым контактам с чужаками, имеющими иной язык, обычаи и религию. Основой таких отношений не могла быть внутриплеменная этика, основанная на родстве, — ею стал договор; договорные отношения имеют с тех пор высокий статус в западной культуре. Даже Библия считается договором между Богом и человеком.

В цивилизации, основанной на договорных отношениях, стороны договора обязаны соблюдать правила и нести ответственность за их нарушение. Человек, который может создавать свои собственные правила и соблюдать их, должен быть независимым — т.е. свободным — человеком. Именно в силу этого свобода стала для западного общества фундаментальной ценностью. В западной цивилизации несвободный человек — недочеловек, он не может быть признан дееспособным.

С другой стороны, свобода человека может быть ограничена не только другими людьми или обществом в целом, но и собственным невежеством и предрассудками, а также объективными условиями — географическими или климатическими например. Древнегреческие философы первыми указали, что путь к преодолению несвободы такого рода лежит через познание законов окружающего мира, связав таким образом стремление к познанию мироустройства со стремлением к фундаментальной ценности — свободе. С тех пор в европейской традиции стремление к науке — это стремление к свободе, а наука, познание мира — единственный путь к свободе. Много веков спустя эту идею оформил в знаменитый лаконичный тезис Бенедикт Спиноза: «Свобода есть осознанная необходимость».

Путь научного знания в Европе был долг и непрямолинеен, но, пройдя горнило средневековой схоластики и смену парадигмы в эпоху

Возрождения, провозгласившей двигателем судьбы человеческую волю взамен божественного провидения, стремление к познанию вышло в эпоху Нового времени на новый качественный уровень — оформилось в науку современного типа, основанную на эксперименте, разработавшую мощный математический аппарат, обладающую колоссальной предсказательной способностью и ставшую с XIX в. главной движущей силой западной цивилизации, преобразив наш мир до неузнаваемости.

По мнению Нидэма, научная революция в Европе обособила научную истину от этики, отчего мир стал более опасным. В восточных науках целью была взаимосвязь отношений истины и нравственности. Безусловно, ученые Древнего Китая тоже стремились к знаниям, но это стремление не стало приоритетным. Из третьего текста конфуцианского Четверокнижия «Да сюэ» (кит. упр. 大学, кит. трад. 大學, пиньинь dà xué, рус. «Великое учение»), который торжественно жаловали кандидатам, сдавшим экзамен на высшую ученую степень цзиньши (кит. упр. 进士, кит. трад. 進士, пиньинь jìnshì), можно почерпнуть иерархию ценностей, которыми должен руководствоваться в своей последующей деятельности ученый муж. Вот «восемь основоположений» из этого текста, представленные в порядке возрастания ценности:

– 格物 (пиньинь géwù, палл. гэу) — выведение (постижение природы) вещей, правильная классификация вещей и явлений внешнего мира;

– 致知 (пиньинь zhìzhī, палл. чжичжи) — доведение знания до конца (до реализации);

– 诚意 (кит. трад. 誠意, пиньинь chéngyì, палл. чэньи) — обретение искренности помыслов;

– 正心 (пиньинь zhèngxīn, палл. чжэнсинь) — прямота (исправление) сердца, самоисправление;

– 修身 (пиньинь xiūshēn, палл. сюшэнь) — (нравственное и телесное) самосовершенствование;

– 齐家 (кит. трад. 齊家, пиньинь qíjiā, палл. цижя) — выравнивание (наведение порядка) в семье, в доме;

– 治国 (кит. трад. 治國, пиньинь zhìguó, палл. чжигю) — приведение в порядок государства, правильное управление страной;

– 平天下 (пиньинь píng tiānxià, палл. пинтянься) — умиротворение Поднебесной.

Как видим, задачи познания (первые два пункта списка) находятся на базовом уровне и высшей целью не признаются.

В новом Китае можем наблюдать ту же картину. Например, современная образовательная политика ориентирована на всестороннее развитие талантов при одновременном развитии морали и интеллекта. Мораль, заметим, указана раньше интеллекта.

Резюмируя, китаец видит высшую цель в жэнь (человеколюбии, гуманности, гармонии), житель Запада видит ее в свободе. Различие целей неизбежно ведет к различию путей развития. Цивилизации Востока и Запада — как деревья разных пород, возросшие на разных почвах, вдалеке друг от друга, к примеру, яблоня и персик. Различные деревья неизбежно приносят различные плоды.

С учетом изложенного наука западного типа видится авторам статьи удивительным и уникальным явлением, исторически сложившимся в Европе вследствие цепочки невоспроизводимых условий. Главный ответ Нидэма на свой вопрос: если бы аналогичные западным социально-экономические изменения самостоятельно произошли в свое время в Китае, то и там научная революция преодолела бы все идеологические и общекультурные препятствия [Современные историко-научные исследования..., 1987]. Он считает также, что китайская наука является самодостаточной теоретической системой.

Загадка гуаньси (кит. упр. 关系, кит. трад. 關係, пиньинь: guānxi, буквально — отношение, взаимозависимость, корреляция): как возник особый тип межличностных связей в Китае

Выше уже упоминалось, что основы западной цивилизации, построенной на договорных отношениях, заложены в древности купцами и мореходами, имевшими постоянные контакты с незнакомцами. В земледельческом Китае все сложилось иначе: исторически это цивилизация оседлых деревенских жителей, живущих

большими семьями; здесь все друг друга знали, контактов с незнакомцами почти не случилось. Для ведения дел здесь не нужен был договор — достаточно было кровного родства, семейных отношений. Человеку для того, чтобы быть дееспособным, здесь не нужна была свобода в европейском понимании — достаточно было быть «своим», т.е. членом семьи (клана), родственником или односельчанином, которого знают и поэтому доверяют.

В традиционной китайской культуре все отношения рассматриваются как копия родственных отношений, будь то отношения между государем и подданными (в этом смысле император — отец нации), чиновником и простым крестьянином, учеником и учителем. Этот принцип выражен в трактате «Лунь Юй» (кит. упр. 论语, кит. trad. 論語, пиньинь: lún yǔ, рус. «Беседы и суждения», «Аналекты Конфуция») следующим образом: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» (кит. 君君臣臣父父子子, пиньинь jūn jūn chén chén fù fù zǐ zǐ, палл. цзюнь цзюнь чэнь чэнь фу фу цзы цзы).

При этом каждая из сторон этих отношений имеет как права, так и обязанности по отношению к другой стороне, что создает необходимый баланс.

Семейные отношения в Китае на протяжении более чем двух тысячелетий строго подчинены конфуцианским «пяти постоянствам», где основное — жэнь (человеколюбие, любовь), которое регулируется двумя другими «постоянствами» — справедливостью (и) и ритуалом (ли). Основные положения конфуцианской морали китаец впитывает еще в детстве, причем не теоретически, а в быту, из своего обычного окружения, и воспринимает как нечто естественное и правильное. Он с ранних лет привыкает, что не может быть расчетливым, эгоистичным, постоянно утверждать свою правоту с родителями и близкими родственниками: жесткая позиция приводит лишь к вражде и хаосу, ведь у каждого человека есть свое мнение и свои права. Таким вот опосредованным образом философия указывает человеку путь к согласию внутри семьи — любовь и справедливость, поддерживаемые и регулируемые ритуалом. Разумный член семьи забо-

тится о чувствах родных, оказывает поддержку, соблюдает справедливость, стремится к доверию и гармонии в отношениях. На этой основе развивались и деловые отношения, так как первоначально экономические предприятия не выходили за рамки семьи.

С развитием цивилизации и ростом городов деловые контакты неизбежно становились шире семейных. Выход виделся только один: раз возникла необходимость вести дела с чужаком, надо вначале включить его в число «своих» — установить с ним доверительные отношения, подобные отношениям с родственниками. Или, если это невозможно, не вести с ним дел вообще. Именно здесь видятся истоки возникновения гуаньси — этого специфического стремления китайцев к налаживанию доверительных и, что очень важно, эмоционально окрашенных, квазиродственных отношений с коллегами по работе и деловыми партнерами. Когда такие отношения удается наладить, устанавливается взаимное доверие и только тогда в этой благоприятной, практически семейной, понятной среде китайцы могут по-настоящему эффективно вести дела.

В мире бизнеса и менеджмента в современном Китае отношения гуаньси не потеряли своего значения. Западные исследователи сравнивают их с похожими явлениями других культур (связи, блат, network, trust в концепции social capital и т.п.) и признают, что гуаньси этими понятиями не исчерпываются.

Гуаньси имеют сходство с эффектом ряби на воде, расходящейся от брошенного в воду камешка. Каждый дееспособный китаец полагает себя центром, откуда расходится такая «рябь» — некое «волновое поле» родства, близких знакомств, надежных деловых отношений в различных сферах, взаимных неформальных обязательств и просто хороших, эмоционально теплых, доверительных личных отношений, на установление и поддержание которых затрачено немало сил и ресурсов. Это и есть его гуаньси. Эти «поля» у разных людей имеют различный «радиус действия» (диапазон знакомств) и «амплитуду» (влиятельность знакомых) — чем они больше, тем сильнее гуаньси данного человека и тем сам он влиятельнее в китайском обществе.

В Китае, даже если приходится действовать в сфере, хорошо урегулированной законода-

тельно, люди все равно предпочтут достигать целей через гуаньси, неважно, идет ли речь о получении кредита или информации, о заключении выгодной сделки или скидке, о найме сотрудника на ключевой пост или поиске хорошей работы. Надежным межличностным отношениям в Китае традиционно доверяют сильнее, чем договору и закону.

Вышесказанное приобрело особое значение в наши дни в связи с китайско-американской «торговой войной». В США заявляют, что экономика Китая «не является реальной рыночной экономикой», а бизнес-модель Китая «не следует правилам». Это, конечно, не так: столь крупная экономика не могла бы вырасти до сегодняшних размеров, играя «не по правилам». Разумеется, любое крупное предприятие вынуждено устанавливать свой строгий внутренний порядок ведения дел, этого требуют задачи роста и развития. С другой стороны, этот порядок может не совпадать с тем, к которому привык иностранный партнер по бизнесу. Поясним. Допустим, крупное предприятие ведет переговоры с компанией-покупателем из США. Какие бы требования по продукции ни выдвинул потенциальный партнер, китайский менеджер по традиции (мы ее рассмотрим далее, в разделе о мяньцзы) не может отказать — он обязан ответить «мы сделаем» и только потом он будет изыскивать способ ускорить разработку продукта или искать предприятие-поставщика, которое может выполнить заказ. Покупатель из США, не понимая специфики китайской бизнес-культуры, может счесть такой способ ведения дел обманом. Еще пример: в сфере кредитования в США бизнес — это бизнес, личные отношения не играют в нем роли. В Китае, имея хорошие гуаньси, можно договориться о выгодном проценте или серьезной скидке, чего часто не учитывают иностранные партнеры. Но это не «игра не по правилам» — это игра по другим правилам, глубоко укорененным в национальной традиции.

Да, разумеется, традиции выстраивания межличностных отношений внедрены в организацию китайских предприятий и это не может быть иначе. Они делают эффективнее процесс управления и гарантируют конфуцианский принцип справедливости (и) в отношениях между сотрудниками. Конечно, любой

инструмент или метод управления — это обоюдоострый меч в руках менеджера: он может как решать проблемы, так и создавать новые проблемы. Управление, имеющее в составе корпоративной культуры гуаньси и взаимное доверие, — это непростой процесс, особенно если речь идет о крупном государственном предприятии. Разумеется, в нем должна присутствовать и строгая исполнительная иерархия, «культура исполнения», уравнивающая «культуру отношений».

Тем не менее поддержание «культуры отношений» является важной составляющей менеджмента, поскольку человек — социальное существо, практически немислимое вне социальной группы. Западный человек в большей степени индивидуалистичен, но даже западные менеджеры озабочены поддержанием правильного «климата» внутри коллектива, так как сплоченная группа людей всегда работает намного эффективнее.

Загадка мяньцзы (кит. 面子, пиньинь: miànzi, буквально — лицо; доброе имя, престиж, репутация, достоинство, внешность, видимость, показная сторона, поверхность), или как национальная философская традиция сформировала взгляд китайцев на человеческое достоинство

Рут Бенедикт, исследовательница в области культурной антропологии, в знаменитой книге «Хризантема и меч», рассуждая об этосах цивилизаций Востока и Запада, характеризует их как «культуру стыда» и «культуру вины» (в другом переводе — культура греха) [Бенедикт Р., 2016]. Монография посвящена Японии, но категорию «культура стыда» можно отнести и к Китаю.

«Культура вины» порождена христианской этикой. Для христианина мерилom морали является Бог, он абсолютно непогрешим и к тому же всеведущ; человек же вследствие первородного греха априори несовершенен, слаб, одержим страстями и склонен к греху. При этом за свои неблагоприятные поступки он отвечает прежде всего перед Богом, а не перед людьми, которые, согласно его религии, грешны не менее, чем он сам. Такое общество (общество априорных грешников) само по себе не может гарантировать соблюдения контрак-

тов, в нем требуется внешний регулятор (единый для всех закон — правовая система типа римского права) и внешний гарант его исполнения (правоохранительная система).

Иная ситуация возникла в культурах, характерных для земледельческого Юго-Востока, — «культурах стыда». Здесь не было необходимости в обосновании этики волей Небес (кит. 天, пиньинь: tiān, палл. тянь, буквально — небосвод, небеса, небо как место-пробывание бога, бог, божество, незыблемое начало, верховная власть, непререкаемый авторитет): в силу стабильности окружения индивида (что закономерно присуще земледельческим обществам) этическим мерилom стало усредненное мнение всего окружающего сообщества (это семья, односельчане, круг знакомых; в современном варианте это профессиональное и деловое окружение индивида, а для публичных фигур — вся публичная сфера). Как указано выше, китайское общество немыслимо без крепких межличностных связей, в таком обществе адаптация важнее личных качеств индивида, а одобрение и поддержка со стороны сообщества имеют решающую важность для выживания в нем. Нормы правильного — одобренного обществом — поведения прививаются китайцам с самого раннего детства (как на Западе правила приличий и элементарной вежливости), в результате такого воспитания поступок «не по правилам», т.е. не одобряемый окружающими, воспринимается как постыдный — буквально на уровне рефлекса.

В таком обществе не нужен закон, регулирующий отношения частных лиц. Общество диктует моральный абсолют, и отклонение от него становится немыслимым, неприемлемым, невыносимо постыдным для его членов. А от нарушителя норм, поступающего «не по правилам», общество отвернется — у него не останется шансов выжить. Основан указанный абсолют на все той же традиционной этике, над которой совместно потрудились китайские философские школы древности: общественное мнение строго следит, насколько индивид следует установленным ими канонам и ритуалам.

Здесь следует объяснить, что в Китае неукоснительное следование всему многообразию традиционных правил и предписаний —

дело тонкое и непростое, своего рода искусство, а цена ошибки в нем бывает очень высока.

Конфуцианство делит все многообразие отношений между людьми на пять типов, улунь (кит. упр. 五伦, кит. трад. 五倫, пиньинь: wǔlún, буквально — пять отношений): отец — сын, старший брат — младший брат, муж — жена, старший по возрасту — младший по возрасту, правитель — подданный.

Этим типам соответствуют «пять основ благородного поведения»:

– Доброе отношение отца к сыну и почтительное отношение сына к отцу.

– Мягкое отношение старшего брата к младшим и уважительное отношение младших братьев к старшему.

– Справедливое отношение мужа к жене и послушание жены мужу.

– Благожелательное отношение старших по возрасту к младшим и почтительное отношение младших к старшим.

– Великодушное отношение правителей к министрам и подданным и верность министров и подданных своим правителям.

Конфуций и его последователи полагали, что подчинение жизни каждого индивида этим нормам с неизбежностью приведет к установлению гармонии во всех типах отношений, исчезновению любого рода конфликтов, включая войны. Несоблюдение этих правил, наоборот, есть путь ко всеобщему хаосу. Поэтому долгом отца полагалось воспитание детей в духе этих норм, чтобы каждый из них мог впоследствии занять «подобающее место» — определенное положение в рассмотренной системе отношений — и знать многочисленные обязанности, налагаемые этим положением.

Помимо указанных пяти правил отношения улунь регулируются еще двумя важными принципами, в явном виде описанными в трактате «Ли Цзи» (кит. упр. 礼记, кит. трад. 禮記, пиньинь: Lǐ Jì, рус. «Записки о правилах благопристойности», «Книга ритуалов», «Книга установлений», «Книга обрядов»):

– иерархией (кит. 尊尊, пиньинь: zūn zūn, палл. цзунь цзунь, буквально — отношения уважения, почитания), призванной учитывать личный статус человека, с которым строятся отношения, и необходимость оказания ему или принятия от него должных почестей;

– дистанцией (кит. 亲亲, пиньинь: qīn qīn, палл. цинь цинь, дословно — степень интимности, или близость, взаимоотношений).

То есть в китайском этикете, строя отношения с конкретным человеком, следует в первую очередь выяснить, кто из вас двоих имеет более высокий личный статус (кто достоин большего уважения), а затем учесть разделяющую вас дистанцию — например, близость вашего родства, которая определяет возможность получения или оказания поддержки и ее величину.

В некотором смысле мир отношений для китайца анизотропен и двумерен: в нем горизонталь соответствует степень родства с окружающими, а вертикали — вертикаль социальной иерархии. Обе «координаты» постоянно мониторятся во избежание ошибок: оплошность в этикете, в понимании китайца, постыдна и недопустима.

Этические принципы, которыми регулируются отношения на этом «анизотропном поле», изложены в трактате «Чжун юн» (кит. 中庸, пиньинь: Zhōng Yōng, рус. «Срединное и неизменное», «Учение о середине»), входящем в конфуцианское Четверокнижие. На протяжении шести столетий китайские школьники заучивали этот текст наизусть — уже по одному этому можно судить, насколько важным он считался. Приведем цитату оттуда: «Следовать правильному пути можно, [лишь] опираясь на человеколюбие. Человеколюбие — это [любовь к] людям; высшим [его проявлением] является любовь к близким. Долг — это соответствие [поступков тому, как должно быть]. Высшим [его проявлением] является проявление почтительности к мудрым. Существует различие в любви к близким и грация проявления почтительности к мудрым. В этом и состоит причина появления ритуала» [Конфуцианский трактат «Чжун юн», 2003].

Фрагмент трактует идею о соотношении главной внутренней добродетели (жэнь, любви к ближнему) и ее внешнего проявления — вежливости, почтительности, уместности поведения. Чем более человек исполнен жэнь, тем более почтительного отношения он заслуживает и тем учтивее он сам с окружающими. Конфуцианский идеал мироустройства — мир, где каждый «следует правильному пути», т.е.

во всем руководствуется жэнь: любит и почитает родителей, уважает братьев, проявляет «почтительность к мудрым» и т.д. При этом почтительность приравнена к долгу — это важно: именно из этого требования рождается ритуал, регламентирующий уместные проявления почтительности в каждом конкретном случае.

Отношения «по горизонтали» (родственные) регулируются прежде всего принципом жэнь и ранжируются в соответствии с дистанцией, «близостью». Отношения «по вертикали» (деловые, например) выстраиваются в соответствии с иерархией, «честью» и регулируются конфуцианским «постоянством» и — справедливостью, благородством. В этом смысле конкретный применяемый ритуал ли является продуктом классификации людей сообразно их «близости» и «чести».

Типичная ситуация: некто обратился к вам с просьбой о помощи, вы выше просителя по статусу. Тогда именно вы определяете для себя степень близости отношений с просителем — соответственно, ту меру жэнь (доброжелательности), которой эта близость соответствует, и затем действуете в соответствии с жэнь. Заметим, что конфуцианство не определяет жэнь как одинаковое отношение ко всем. Всегда подразумевается ранжирование в соответствии со степенью родства, дистанцией, «близостью». Для близких родственников это всегда эмоциональные отношения, для дальних они становятся все более и более формальными. При очень дальней дистанции основным становится второе конфуцианское «постоянство» — и, справедливость. Учитывая дистанцию, вступающий в отношения должен выбрать, к чему склоняться, чем в большей степени руководствоваться, — жэнь или и. В промежуточных случаях должно взвесить все плюсы и минусы и надлежащим образом сочетать оба «постоянства» — это и значит соответствовать ритуалу (ли).

В этической системе «доброжелательность – справедливость – ритуал» (жэнь – и – ли) конфуцианство придает наибольшее значение ритуалу (ли). В процессе общения каждый китаец постоянно держит в уме цель неукоснительно соблюсти ли: он непременно должен пользоваться уважением окружающих и одновременно выражать им должное уважение.

Нарушение ли (даже невольное) будет расценено как грубость и бестактность, а то и как намеренное оскорбление и, безусловно, потребует извинений.

Однако и тут надо оговориться, что извинения в западной культуре — это не то же самое, что извинения в восточной. И смысл этого акта, и ритуал принесения извинений в двух культурах будут различны.

Русский человек (культура вины), совершив ошибку или обидев друга, скажет: «Извини, виноват». Эта формула означает, что человек осознал ошибку и сожалеет о ней; это, в сущности, форма покаяния: человек покаялся в грехе — человек прощен. Он может извиниться, будучи наедине с обиженным, а может и публично — в любом случае признание им вины снимает с него эту вину и возвращает ему уважение окружающих.

Иначе в Китае. Здесь главное — не нарушить этикет, не сломать сложную систему иерархии, в которую встроен каждый китаец. По мнению китайцев, «вежливость — это настоящая доброта, выраженная любезно» [Smith A.H., 2003, p. 67]. Китайцы, которые не знают надлежащего церемониального ответа на любое действие, — посмешище для всех, ведь это является частью социальной игры. Незнание элементов церемониальной вежливости считается китайцами как проявление пренебрежительного безразличия, а значит, и невежество. Он тоже может, совершив ошибку, сознавать ее и сожалеть о ней, но обществу это неважно. Гораздо важнее, чтобы выстроенная иерархия оставалась стабильной, чтобы он не потерял в ней «должного места», а для этого все положенные ритуалы должны быть соблюдены.

Понятно, что в иерархической системе, поддерживаемой исключительно ритуалом, все личное в человеке отходит на второй план; окружающие, в сущности, видят не человека, а функцию и маску, не личность, а то, чем она обязана быть. Можно сказать, что иерархия выстроена не из людей, а из их аватар, из образов, которые они обязаны себе создать, чтобы занимать «должное место» и считаться дееспособными единицами. В Китае для аватар такого рода есть специальное название — мяньцзы. Другими словами, китайское традиционное

общество построено не из людей, а из их мяньцзы.

Мяньцзы — публичное «лицо» китайца. Это суммарная и усредненная оценка обществом того, насколько человек соответствует социальным нормам и насколько поэтому (и только поэтому) он достоин уважения. Другими словами, мяньцзы — ценность человека в глазах китайского общества, мера его дееспособности и та степень уважения, на которую он может рассчитывать.

Подчеркнем, что это не оценка личности, ее внутреннего содержания, ее потенциала, и ни в коем случае не самооценка. Слово «мяньцзы» в китайском языке вообще означает внешнюю, лицевую, а главное, видимую всем поверхность предмета, что-то, доступное внешнему наблюдателю (для обозначения лица человека как части тела в китайском есть другое слово). Применительно к человеку мяньцзы — общественная оценка только лишь того, что могут видеть и знать о нем другие люди. В этом смысле мяньцзы может играть роль и маски и защиты, недаром в Китае говорят 人要臉、樹要皮 (кит. трад. 人要臉、樹要皮, пиньинь rén yào liǎn, shù yào pí, палл. жэнь яо лян, шу яо пи) — «лицо для человека что кора для дерева» [Линь Юйтан, 2010].

Когда китаец нарушает или, допустим, делает замечание, которое может быть расценено как критика, или вынужден ответить на предложение отказом, или подносит чрезмерно дорогой подарок «не по чину», он совершает тем самым проступок против иерархии, а значит, и против задействованных в ней мяньцзы — своего и оппонента. Но ни в коем случае не против личности оппонента. То есть смысл нарушения радикально отличается от европейского. Потому радикально отличается и смысл извинения.

Китайская формула извинения 对不起 (кит. трад. 對不起, пиньинь duìbuqǐ, палл. дуйбуци) обычно переводится на русский как «я извиняюсь», но вернее было бы переводить «не взыщи» или, может быть, «мне жаль»: здесь нет подтекста «я виноват», это не покаяние, а лишь признание факта — да, иерархия нарушена, но это не преднамеренно, так получилось.

В таком акте извинения субъект не человек, а мяньцзы обеих сторон одновременно. Стандартный ответ на формулу «не взыщи» — 没关系 (кит. трад. 沒關係, пиньинь méiguānxi, палл. мэйгуаньси, где гуаньси — те самые «гуаньси», т.о. дословно — не [влияет] на [сложившиеся] связи), что обычно переводится «неважно», «ничего страшного»; смысл формулировки — не произошло ничего такого, что могло бы изменить сложившуюся иерархию или нанести урон мяньцзы, все осталось по-прежнему, нет проблем.

Как видим, в Китае даже стандартная формула вежливости может отражать национальное философское мышление.

Само появление атрибута мяньцзы можно считать прямым следствием строгости ритуала (ли), демографической плотности общества и его конфуцианской иерархичности, где каждый обязан занимать «должное место» и поддерживать иерархию: в такой ситуации действительно психологически проще разделить свою личность на «публичную» и «интимную» части и, соблюдая внешние правила, как-то защитить свой внутренний мир.

Китайцы стремятся иметь «большое лицо» мяньцзы. В сущности, традиционная этика Китая решает задачу адекватного ранжирования социальных ресурсов членов общества. Если у вас «большое лицо», вам оказывают почет, так как вы обладаете высоким социальным статусом и располагаете значительными социальными ресурсами. (Можно вспомнить пример из русской литературы — комедию «Ревизор» Гоголя: с точки зрения китайца, фабула комедии построена на фатальной ошибке чиновников в оценке мяньцзы Хлестакова, принявших этого мелкого служащего и безответственного болтуна за влиятельную фигуру.) Поэтому о мяньцзы следует неустанно печься, а потеря «лица» — событие столь же нежелательное, как для европейца — потеря свободы. Человек без мяньцзы, «потерявший лицо», выпадает из конфуцианской иерархии, а тем самым и из общества. Он не может считаться не только уважаемым и влиятельным, а попросту деспособным в китайском обществе. Человек без «лица» для общества как бы перестает существовать.

Процесс наработки мяньцзы также имеет отличия от западных путей повышения соци-

ального статуса. Для выставления кому-либо обществом высокой оценки не важно, что индивид реально думает или чувствует, насколько он талантлив и комфортно ли ему в установленных рамках, не важны его интересы, планы, намерения и мнение о самом себе — это все относится к внутреннему миру индивида и не учитывается сообществом. Не учитываются любые поступки индивида, не известные сообществу. Приоритет в оценке отдается внешним атрибутам — умению следовать сложнейшему конфуцианскому этикету в поддержании личных контактов, а также внешним проявлениям делового успеха: должностям, наградам, официальному признанию заслуг. Дополнительные «баллы» вносят богатство, личное обаяние и приятная внешность, умение поддержать беседу и хорошее образование; разумеется, оценка включает также наработанные гуаньси.

Мяньцзы, мощнейший регулятор отношений в общественной жизни Китая, значит куда больше, чем, допустим, «репутация» или «имидж» у европейцев. В деловой сфере к нему ближе понятие «социальный капитал»: как и он, мяньцзы вырабатывается годами. «Зарабатывая лицо», китаец усердно демонстрирует окружающим свои положительные качества, рассказывает о своих достижениях и гуаньси, но скрывает свои слабые стороны и таит неудачи. Этот процесс — своего рода «театр одного актера». Во время спектакля зрителям показывают лишь то, что им следует увидеть, а не предназначенное к показу прячут за кулисами.

Артур Смит, миссионер XIX в., проживший в Китае 22 года, в своей книге «Характер китайцев» даже высказал предположение, что китайцы так ценят «лицо» потому, что слишком любят смотреть театральные постановки и потому превращают свою жизнь в спектакль [Спешнев Н.А., 2011].

Да, со стороны жизнь китайца — это «жизнь как игра». Китаец постоянно «играет» разными регламентированными «ролями» перед разными людьми: «муж» или «жена» — дома, «лидер компании» или «рядовой сотрудник» — на службе, «ребенок» — с родителями, «родитель» — с ребенком. Возможно, самое непростое здесь — соблюсти меру в игре. Недаром иероглиф 度 (степень, мера) — один из

самых сложных для понимания. Авторы полагают, что явление мяньцзы надо в целом расценивать как полезное для китайского общества, если соблюдать меру в стремлении зарабатывать и сохранять «лицо». И конечно же, тонкости приобретения «лица» — что, кому и как говорить, что, как и когда делать, при каких обстоятельствах вести себя так или иначе — все это сегодня, как и прежде, остается искусством.

Для публичных фигур мяньцзы также подразумевает «честь», но не совсем в том смысле, который вкладывали в это понятие во времена европейского рыцарства или русского офицерства.

В китайской культуре понятие мяньцзы имеет давнюю историю и оставило след в литературе. Это дает возможность сравнить его с европейским понятием чести. Во II в. до н.э. правитель Западного Чу (кит. 西楚, пиньинь Xī Chǔ, палл. Си Чу; 206 до н.э. – 202 до н.э.), по имени Сян Юй (кит. упр. 项羽, кит. trad. 項羽, пиньинь Xiàng Yǔ, носил имя Цзи, кит. 籍, пиньинь Jí, 232 до н.э. – 202 до н.э.), во время борьбы за основание новой императорской династии и объединение страны потерпел поражение на берегу реки Уцзян. Он мог переправиться через реку и спастись, но он сказал: «Я, Цзи, переправился через Янцзыцзян и ушел на запад с восемью тысячами юношей из района к востоку от Янцзы, а ныне ни один из них со мной не возвращается обратно. Пусть даже их отцы и старшие братья, живущие к востоку от реки, пожалеют меня и поставят правителем, какими глазами буду я смотреть на них? Пусть даже они ничего не скажут, разве мне, Цзи, не будет стыдно в душе?» [Сыма Цянь, 2003].

Для Сян Юя это была «потеря лица», неправомерная потеря воинской чести и чести правителя, а также невыносимый стыд — он покончил с собой. Сравним с эпизодом европейской истории. В 1525 г. король Франции Франциск I в сражении при Павии потерял более 10 000 солдат и сам попал в плен к испанцам. Из плена он написал письмо матери: «Потеряно все, кроме чести и жизни». В том историческом контексте с точки зрения европейской этики в случившемся не было ничего непоправимого, постыдного и о потере рыцарской чести речи не шло.

Еще пример: когда в июне 1900 г. вдовствующая императрица Цыси объявила заведомо безнадежную войну странам Альянса восьми держав, в Декларации о войне она апеллировала к необходимости защиты чести и достоинства китайцев, т.е. «лица» нации. С точки зрения сегодняшнего дня этот документ выглядит политической авантюрой, но с точки зрения традиционной китайской философии и сформированного ею общественного мнения принятое решение было естественным и обоснованным.

Заключение

Подведем итог: как традиционная китайская философия влияет на межличностные отношения в современном Китае?

1. Китайская философия сейчас, как и в древности, укоренена в повседневной жизни китайцев и в их мировоззрении. Традиционная философия близка к проблемам повседневной жизни, уделяет внимание мельчайшим деталям бытового поведения, это «мудрость на каждый день», близкая и понятная каждому китайцу. При этом древняя философская традиция в современном Китае, уже претерпевшем некоторую поверхностную вестернизацию, по-прежнему определяет базовые человеческие ценности, согласно ее канонам строятся межличностные отношения и определяется мера человеческого достоинства.

2. Идеи традиционной философии могут быть с пользой переосмыслены в современных условиях с целью улучшения межличностных отношений. В частности, может быть изучена роль и переосмыслена ценность ритуала (ли). Опираясь на ли, можно создавать для человека мнимые, игровые, ситуации, отличные от повседневных, где он сыграет другую «роль», посмотрит на отношения с иной точки зрения, сможет понять чувства других и достичь сопереживания. Это ключ к тому, чтобы помочь людям улучшить свои отношения, помочь им прийти к взаимопониманию и гармонии.

3. Современный человек, изучающий китайское философское наследие, становится лучшей версией себя — с ним происходит конфуцианское «самосовершенствование» (кит. 修身, пиньинь xiūshēn, палл. сюшэнь). Первым шагом в нем считается сознательное

усилие (это начальная стадия — преднамеренная практика).

В ежедневном поведении людей обычно преобладают привычки, модели, паттерны поведения, и такое механическое повторение, допустим, ежедневных приветствий и ответов на них не делает людей лучше. Китайская философия призывает людей прилагать усилия, чтобы меняться в сторону осознанности рутинных действий — например, вкладывать искреннюю сердечность в свое ежедневное приветствие. Практикуя осознанность, все нужно делать «с сердцем», тогда любое повседневное действие становится значимым, человек при этом совершенствует свою эмоциональную сферу, его духовность растет.

Вторая стадия этого процесса осуществляется посредством «недеяния». Это осознанная практика осуществления собственных действий на бессознательном уровне, направленная на наиболее гладкое — как по маслу — и наиболее результативное их выполнение и нацеленная на многообразие душевных переживаний. «Свобода» концертирующего пианиста, который выступает легко и непринужденно, является примером результата такой практики. Про это же пишет Чжуан-Цзы в своей знаменитой притче про повара Дина. В начале работы повар Дин видит перед собой только бычья туши, которые необходимо разделать, но в процессе самосовершенствования он постигает важность внутренних пустот внутри них, через которые и начинает вести свой нож. Осознанность и концентрация, чередуемая с актами «недеяния», позволяют повару Дину мастерски выполнять свою работу, получая от нее глубокое удовлетворение, и сохранять рабочий инструмент в идеальном состоянии [Чжуан-цзы..., 1995].

4. В китайском философском наследии можно отыскать еще две ценнейшие идеи, весьма созвучные требованиям современности, — идеи «гибкости» (или изменчивости) и «понимания судьбы»; обе относятся к механизму принятия правильных решений ввиду непредвиденных либо противоречивых обстоятельств и непредсказуемости жизни в целом.

– Проявлять «гибкость» или «изменчивость» (кит. упр. 权变, кит. трад. 權變, пиньинь quánbiàn, палл. цюаньбянь) — это значит поместить себя в конкретный сценарий для

рассмотрения особенностей ситуации и выработать решение, учитывающее все конкретные мелочи. Конфуций полагал, что конкретное решение обязано учитывать ситуацию в целом, а не исходить из отдельно взятой этической заповеди (например, требования честности). Если при принятии решения исключить из рассмотрения человеческие эмоции как запутывающий фактор, принятое решение может оказаться бесполезным, потому что ни один этический закон не может полностью переформулировать весь спектр человеческих эмоций. Здесь подчеркнута, что каждая ситуация уникальна и меняется. Если не понимать принципа гибкости и действовать по фиксированным нормам и правилам, принятие разумных решений может оказаться недостижимым. Решение должно зависеть и от понимания частностей, и от видения общей картины.

– «Понимание судьбы» (кит. 知命, пиньинь zhīmìng, палл. чжимин) — понимание велений судьбы означает осознание и принятие непредсказуемости жизни, открытость новому, а также активное создание условий для большей предсказуемости и позитивных перемен. «Дело человека — слушать судьбу». Китайцы знают свою историю и помнят, к чему приводят попытки оградить себя от внешних изменений непроницаемой стеной и таким образом уйти от вызовов современности. Люди всегда чувствовали свою беззащитность и слабость перед лицом непредсказуемых внешних обстоятельств, но вести себя при этом можно по-разному. Мудрый человек, даже преуспевая, будет осторожен, а в трудные времена не оставит надежды.

Мэн-цзы говорил:

«— Нет ничего такого, что не было бы велением природы, покорно повинуйтесь всему тому, что является правильным в ней. Из этого следует, что знающий веления природы не становится под высоченной стеной, готовой упасть.

Кто умирает, завершая свой путь к истине, тому досталось правильное веление природы, а кто умирает в колодках и кандалах, значит, тому не досталось правильного ее веления» [Мэн-цзы, 1999].

Перед лицом непредсказуемости жизни следует первым делом усовершенствовать ин-

струменты предвидения и постараться заранее предсказать возможные опасности, чтобы избежать их вовремя; а во-вторых, следует активно создавать условия для течения событий в желательном направлении, тогда дверь для новых возможностей останется открытой.

Резюмируя, можно констатировать, что в наши дни традиционная китайская философия продолжает выдвигать три основных требования в области межличностных отношений: (1) самосовершенствование; (2) изменчивость; (3) понимание судьбы.

Список литературы

Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 256 с.

Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточных культур. М.: Вост. лит., 2001. С. 220–243.

Кобзев А.И. Китайская этическая мысль // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1: Философия / под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. С. 126–129.

Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / сост. А.Е. Лукьянов; пер. Д. Конисси, В.Г. Бузова, А.Е. Лукьянова, В.Б. Югай. М.: Вост. лит., 2003. 247 с.

Линь Юйтан. Китайцы: моя страна и мой народ / пер. с кит. и предисл. Н.А. Спешнева. М.: Вост. лит., 2010. 335 с.

Мэн-цзы / пер. с кит. В.С. Колоколова; под ред. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 272 с.

Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае: реф. сб. / отв. ред. и сост. А.И. Кобзев. М.: ИНИОН РАН, 1987. 200 с.

Спешнев Н.А. Китайцы. Особенности национальной психологии. СПб.: Каро, 2011. 336 с.

Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. 384 с.

Сыма Цянь. Сян Юй Бэнь Цзи — Основные записи [О деяниях] Сян Юя // Сыма Цянь. Исторические записки (Ши Цзи). Т. 2 / пер. с кит. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина; под общ. ред. Р.В. Вяткина. М.: Вост. лит., 2003. С. 117–156.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 440 с.

Mesle C.R. Process-Relational Philosophy. West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2008. 138 p.

Seibt J. Process philosophy // Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. 2003. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/> (accessed: 01.10.2020).

Smith A.H. Chinese Characteristics. Norwalk, CT: EastBridge, 2003. 342 p.

Получена: 19.11.2020. Доработана после рецензирования: 24.05.2021. Принята к публикации: 28.05.2021

References

Benedict, R. (2016). *Khrizantama i mech. Modeli yaponskoy kul'tury* [The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture]. Moscow, Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 256 p.

Kobzev, A.I. (ed.) (1987). *Sovremennyye istoriko-nauchnye issledovaniya: Nauka v traditsionnom Kitae* [Contemporary historical research: Science in traditional China]. Moscow: ISSS RAS Publ., 200 p.

Kobzev, A.I. (2001). [Categories and basic concepts of Chinese philosophy and culture]. *Universalii vostochnykh kul'tur* [The universals of Oriental cultures]. Moscow: Vostochnaya Litaratura Publ., pp. 220–243.

Kobzev, A.I. (2006). [Chinese ethical thought]. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya v 5 t. T. 1: Filosofiya* [Spiritual culture of China: encyclopedia: in 5 vols. Vol. 1: Philosophy]. Moscow: Vostochnaya Litaratura Publ., pp. 126–129.

Luk'yanov, A.E. (ed.) (2003). *Konfutsianskiy traktat «Chzhyun»: Perevody i issledovaniya* [The Confucian treatise «Zhongyong»: Translation and research]. Moscow: Vostochnaya Litaratura Publ., 247 p.

Malyavin, V.V. (ed.) (1999). *Chzhuan-Tszy. Le-Tszy* [Zhuangzi. Liezi]. Moscow: Mysl' Publ., 440 p.

Men'shikov, L.N. (ed.) (1999). *Men-tszy* [Mencius]. Saint Petersburg: Peterburgskoye vostokovedenie Publ., 272 p.

Mesle, C.R. (2008). *Process-relational philosophy*. West Conshohocken, PA: Templeton Press Publ., 138 p.

Seibt, J. (2003). Process philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/> (accessed 01.10.2020).

Sima Qian (2003). [Xiang Yu Ben Ji. The Basic Annals of Xiang Yu]. *Syama Cian. Istoricheskie zapiski (Shi Tszhi). T. 2* [Sima Qian. Records of the grand historian. Vol. 2]. Moscow: Vostochnaya Litaratura Publ., pp. 117–156.

Smith, A.H. (2010). *Chinese characteristics*. Norwalk, CT: EastBridge Publ., 342 p.
Speshnev, N.A. (2011). *Kitaytsy. Osobennosti natsional'noy psikhologii* [Chinese. Features of national psychology]. Saint Petersburg: Karo Publ., 336 p.
Stepin, V.S. (2006). *Filosofiya nauki. Obschie problem* [Philosophy of science. Common problems]. Moscow: Gardariki Publ., 384 p.

Yutang, L. (2010). *Kitaytsy: moya strana i moy narod* [My country and my people]. Moscow: Vostochnaya Litaratura Publ., 335 p.

Received: 19.11.2020. Revised: 24.05.2021. Accepted: 28.05.2021

Об авторах

Лю Южэнь

аспирант факультета государственного управления

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Москва, Ломоносовский пр., 27/4;
e-mail: kasuo.king0607@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5633-8332>
ResearcherID: AAM-8301-2021

Зуб Анатолий Тимофеевич

доктор философских наук, профессор,
зам. декана факультета государственного управления

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
119991, Москва, Ломоносовский пр., 27/4;
e-mail: ZubAT@spa.msu.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8794-2399>
ResearcherID: B-4811-2019

About the authors

Liu Youren

Ph.D. Student of the Faculty of Public Administration

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., Moscow, 119991, Russia;
e-mail: kasuo.king0607@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5633-8332>
ResearcherID: AAM-8301-2021

Anatoly T. Zub

Doctor of Philosophy, Professor,
Deputy Dean of the Faculty of Public Administration

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., Moscow, 119991, Russia;
e-mail: ZubAT@spa.msu.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8794-2399>
ResearcherID: B-4811-2019

Пробьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Лю Ю., Зуб А.Т. Китайская философия в межличностных отношениях // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 2. С. 149–165. DOI: 10.17072/2078-7898/2021-2-149-165

For citation:

Liu Y., Zub A.T. [Chinese philosophy in interpersonal relations]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologia. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2021, issue 2, pp. 149–165 (in Russian). DOI: 10.17072/2078-7898/2021-2-149-165