

62(12) 2019

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES

- ◆ *ДУХОВНАЯ ДЕРЖАВНОСТЬ*
- ◆ *РЕСТАВРАЦИЯ СЯОКАН*
- ◆ *КИТАЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА*
- ◆ *РЕЛИГИЯ УЧЕНЫХ*
- ◆ *СРЕДИННАЯ СТРАНА*
- ◆ *НОВОЕ ЕВРАЗИЙСТВО*
- ◆ *ЭПОХА ДАТУН*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 62. № 12/2019

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амиллеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психол.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Литературные редакторы: **Коваль В.В.**, **Рудь Л.Г.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 62. No. 12/2019

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chile); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin. Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen. Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Executive Secretary **Pruzhinina A.A.**

Cultural and Religious Studies Department's Editor **Durkin R.A.**

Literary editors: **Koval V.V.**, **Rud L.G.**

Page Layout: **Topilina V.M.**

E-mail: **academyRH@list.ru**

http://www.phisci.info

Editor-in-Chief **Marinosyan Kh.E.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

КИТАЙ: МОДУСЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Посвящается 70-й годовщине образования Китайской Народной Республики

Традиции и современность ■

<i>В.Н. ШЕВЧЕНКО</i>	Исторический опыт социалистического Китая и теория формаций К. Маркса	7
<i>А.В. ЛОМАНОВ</i>	От «строительства собственной культуры» к «китаизации»: историческое значение дискуссии 1930-х гг.	35

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И КУЛЬТУРА В НАЦИОНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Интеллектуальное наследие Китая Философская рефлексия ■

<i>ЛЮ Ядин (Ченду, Китай)</i>	Путь к китайской философии в СССР и России (с 50-х гг. XX в. по начало XXI в.)	64
<i>А.Е. ЛУКЬЯНОВ</i>	«Институты Конфуция»: планетарный философский дар	83

Философия культурного многообразия ■

<i>S.A. PROSEKOV</i>	Understanding Chinese Concept of “Face”: The Limits of F. Fukuyama’s Approach to the Problem of Identity	
<i>(С.А. ПРОСЕКОВ)</i>	К вопросу о китайском «лице» и проблеме идентичности у Ф. Фукуямы	107

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>А.Е. ЛУКЬЯНОВ, Л.В. СТЕЖЕНСКАЯ</i>	Философский универсум «Мэнцзы» (рецензия на книги «Мэнцзы: в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си» и «Ранняя конфуцианская проза: Луньюй, Мэнцзы»)	122
<u><i>В.С. СТЕПИН</i></u> <i>Д.И. ДУБРОВСКИЙ</i>	Рецензия на книгу А.П. Любимова «Философия права»	134

Наши Поздравления

Поздравляем с юбилеем!

<i>В.Н. ШЕВЧЕНКО</i>	Слово о Дубровском. К 90-летию со дня рождения	140
----------------------	--	-----

Оглавления ФН №№ 1 – 11 за 2019 г.	147
------------------------------------	-----

CONTENTS

CHINA: MODES OF CIVILIZATION DEVELOPMENT

On the 70th Anniversary of the Founding of the People's Republic of China

Tradition and Modernity ■

- | | | |
|-----------------|---|----|
| V.N. SHEVCHENKO | The Historical Experience of Socialist China and K. Marx's Theory of Economic Formations | 7 |
| A.V. LOMANOV | From "Construction of Own-Based Culture" to "Sinification": Historical Meaning of the Discussion of the 1930s | 35 |

PHILOSOPHICAL THOUGHT AND CULTURE IN A NATIONAL TRADITION

China's Intellectual Heritage. Philosophical Reflection ■

- | | | |
|-----------------------------|--|----|
| LIU Yading (Chengdu, China) | The Path to Chinese Philosophy in Russia (From the 1950s to the Beginning of the 21 st Century) | 64 |
| A.E. LUKYANOV | Confucius Institutes: A Planetary Philosophical Gift | 83 |

Philosophy of Cultural Diversity ■

- | | | |
|---------------|---|-----|
| S.A. PROSEKOV | Understanding Chinese Concept of "Face": The Limits of F. Fukuyama's Theory of Identity | 107 |
|---------------|---|-----|

SCIENTIFIC LIFE

Invitation to Reflection ■

- | | | |
|------------------------------------|---|-----|
| A.E. LUKYANOV,
L.V. STEZHENSAYA | Philosophical Universe of the <i>Mengzi</i> (Books Review: <i>Mengzi: In a New Russian Translation with Classic Commentaries by Zhao Qi and Early Confucian Prose: Analects, Mengzi</i>) | 122 |
| V.S. STEPIN,
D.I. DUBROVSKY | Books Review: A.P. Lyubimov. The Philosophy of Law. Moscow: Urait, 2019. | 134 |

Our Congratulations

Congratulations on the Birthday Anniversary!

- | | | |
|-----------------|---|-----|
| V.N. SHEVCHENKO | The Essay about Professor Dubrovsky, Dedicated to the 90 th Anniversary of His Birth | 140 |
|-----------------|---|-----|



КИТАЙ: МОДУСЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ



*Посвящается 70-й годовщине
образования Китайской Народной Республики*



Традиции и современность



DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-7-34
Оригинальная исследовательская статья
Original research paper

Исторический опыт социалистического Китая и теория формаций К. Маркса

В.Н. Шевченко

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматриваются различные аспекты исторического опыта построения социализма с китайской спецификой. Несомненный успех этого опыта поставил перед философией истории целый ряд принципиально новых задач методологического и теоретического характера. В статье излагается отношение к социализму с китайской спецификой в современных российских исследованиях. Подчеркивается многообразие существующих точек зрения: либеральной, технократической, социалистической. В центре внимания автора находится некапиталистический путь развития Китая. Переход к социализму с китайской спецификой явился вместе с тем и восстановлением движения по утерянному ранее в результате колониальной агрессии национальному (цивилизационному) пути развития. Автор предпринимает попытку переосмысления с марксистских позиций мир-системного анализа с тем, чтобы найти пути и способы теоретического соединения формационного и цивилизационного подходов для современного развития марксистской теории общества и его истории. Это соединение возможно, по убеждению автора, лишь через использование мир-системного анализа, позволяющего раскрыть гораздо более сложную логику исторического процесса XXI в. по сравнению с классической формационной логикой К. Маркса и тем самым найти способ органического соединения этих двух подходов в рамках марксистской теории. Все сказанное позволяет автору считать доказанным положение о существовании в теоретическом плане, по крайней мере, двух типов

социализма. Западный, или европейский, социализм вырастает из зрелых капиталистических структур общества. В незападном социализме важнейшие смыслы ему придает историческая (цивилизационная) традиция. Но при этом сохраняется и воспроизводится формационная природа социализма как такового. Незападный социализм на современном этапе мирового развития способен рационально использовать в своих целях достижения современного капитализма, особенно в сфере науки, технологии, управления. В статье обосновывается положение о том, что западный социализм имеет в XXI в. большие перспективы с точки зрения дальнейших радикальных преобразований в обществе формационного характера.

Ключевые слова: учение К. Маркса о формациях, цивилизационный подход, мир-системный анализ, Китай, Россия, исторический коммунизм, периферийный капитализм, некапиталистический социализм, национальный путь развития.

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.

vladshevchenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8307-4915>

Для цитирования: Шевченко В.Н. (2020) Исторический опыт социалистического Китая и теория формаций К. Маркса // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 7–34.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-7-34

The Historical Experience of Socialist China and K. Marx's Theory of Economic Formations

V.N. Shevchenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The paper examines the various aspects of the historical experience of the development of socialism with Chinese characteristics. The undoubted success of this experience posed a whole series of fundamentally new problems of a methodological and theoretical nature to the philosophy of history. The paper discusses the attitude to socialism with Chinese characteristics in modern Russian literature. The diversity of existing points of view (liberal, technocratic, socialist) is emphasized. The author researches the non-capitalist path of development of China and demonstrates that the transition to socialism with Chinese characteristics was at the same time a restoration

of the national (civilizational) way of development that had been lost earlier as a result of colonial aggression. The author reconsiders the world-systems analysis from the Marxist positions in order to find ways and methods of theoretical combination of formational and civilizational approaches to history. This combination is possible only through the use of world-systems analysis, which reveals a much more complex logic of the historical process in the 21st century in comparison with the classical Marxist logic of economic formations. The author demonstrates that at least two types of socialism exist. Western, or European, socialism derives from the mature capitalist structures of society. The non-Western socialism inherits the logic of national historical (civilizational) traditions. Nevertheless, the nature of socialism formation is preserved and reproduced there. At the present stage of world development, non-Western socialist countries are able to rationally use the achievements of modern capitalism for its own purposes, especially in the fields of science, technology and management. In the conclusion, the author argues that non-Western socialism has great prospects in the 21st century for the enhancement of social development and transformation.

Keywords: K. Marx's doctrine of formations, civilizational approach, world-systems analysis, China, Russia, historical communism, peripheral capitalism, non-capitalist socialism, national development path.

Vladimir N. Shevchenko – D.Sc. in Philosophy, Professor, Honored Worker of Science of Russia, Main Researcher at the Department of the Philosophical Problems of Politics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

vladshevchenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8307-4915>

For citation: Shevchenko V.N. (2019) The Historical Experience of Socialist China and K. Marx's Theory of Economic Formations. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 12, pp. 7–34. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-7-34

Введение

Учение К. Маркса об общественно-экономических формациях является ядром, сутью марксистской философии истории, которая испытывает в последние десятилетия серьезные трудности в осмыслении современных тенденций мирового развития. Это связано с резким усложнением проблематики перехода от капитализма к социализму.

Большие успехи социалистического Китая в последнее время делают все более актуальными вопросы некапиталистического пути развития и раскрытия его возможностей как магистрального

пути созидания в незападных государствах современного социалистического общества – социализма XXI в. Трактовка подлинного, настоящего социализма только как посткапиталистического социализма, т.е. социализма, вырастающего из высокоразвитого европейского (западного) капитализма, по-прежнему имеет большое распространение среди марксистов, в том числе и в России. По нашему глубокому убеждению, сегодня эта интерпретация социализма поставлена китайским опытом под большое сомнение.

В среде марксистов давно уже существуют противоречивые взгляды на природу социализма. Одни признают только европоцентристскую его модель как единственно верную модель научного социализма, другие – право на существование разных типов социализма с национальной, точнее говоря, с цивилизационной спецификой. Вопрос о том, становятся ли эти типы социализма от этого менее научными или совсем ненаучными, не имеет сегодня однозначного решения.

В работах российских марксистов, ориентированных на европоцентристскую модель социализма, можно встретить категорическое неприятие цивилизационного подхода прежде всего применительно к проблематике социализма. С нашей точки зрения, творческое развитие теории формаций К. Маркса невозможно без обобщения того богатого конкретного материала, который дает история отдельных государств-цивилизаций как в прошлом, так и в настоящем. В этой же плоскости анализа лежат и причины широкого распространения цивилизационного подхода, интереса к нему не только среди марксистов, но и среди ученых самых разных ориентаций, размышляющих относительно путей дальнейшего развития человеческого сообщества в современных условиях.

Социализм с китайской спецификой в главном осуществил успешную попытку соединения формационного учения и цивилизационного подхода. Это соединение представляет собой новый этап в развитии марксистской теории общества и философии истории и требует дальнейшего серьезного обсуждения.

Начиная со второй половины XX в., ученые-марксисты широко обсуждали возможности трансформации традиционных структур незападных стран, в первую очередь стран Востока, в современные структуры с точки зрения реализации в странах, выбравших социалистические ориентиры, модели некапиталистического пути развития. Главная трудность в преобразованиях такого рода состояла, как считалось тогда, в исключительной прочности

традиционных структур, которая всегда оказывалась в этом процессе непреодолимой преградой. Теперь эта проблематика приобретает существенно иной вид. Можно с уверенностью сказать, что традиционные структуры незападных больших государств-цивилизаций, сохранившиеся в них в определяющей степени и сегодня, в XXI в., становятся культурно-исторической основой, историческими корнями для формирования и развития некапиталистического (или непосткапиталистического) социализма. Вместе с тем воспроизведение сущностных характеристик этих структур в современной конкретно-исторической форме государства, прежде всего в социалистическом Китае, не означает ни простого их копирования, ни тем более «реального» возвращения в далекое феодальное прошлое.

Отношение к социализму с китайской спецификой в современных российских исследованиях

В либеральном секторе общественного сознания России доминирует мнение, согласно которому Китай является капиталистической страной. Социалистическая фразеология – это, дескать, пропаганда, которая должна выполнить функцию прикрытия реальных, далеко не социалистических целей государственной власти, а «социально-экономические реформы в КНР есть не что иное, как строительство капитализма под знаменем социализма» [Титаренко 2008, 86].

Другой взгляд российских ученых и философов на социализм в Китае отличается большей сдержанностью. Суть его состоит в представлении об «устарелости» антиномии капитализм – социализм. «С моей точки зрения, – пишет один из авторов, обсуждающий последствия китайской модернизации, – не исключено, что термин “капитализм” исчезнет, как и гораздо раньше возникший термин “социализм”, ибо новые формы хозяйства вполне могут получить другие названия, типа “хозяйственный тип демократии”, “смешанная экономика”, “многоукладная экономика” и пр.» [Федотова 2015, 61]. В Китае наблюдается синтез капитализма и социализма, обособленность и противостояние которых остается в прошлом, в XX в. Поэтому большинство книг, претендующих на научную объективность, вообще не упоминают про социализм применительно к Китаю. Апелляция к синтезу, однако, как показывает многолетний опыт обсужде-

ния, — это не решение, а только постановка реальной, весьма сложной проблемы.

Сторонники этой парадигмы проявляют большой интерес к серьезным проблемам модернизации Китая и других незападных стран в условиях нарастания глобализации, темпов научно-технологического, инновационного прогресса, роста экономического потенциала и ВВП, повышения уровня зарплаты, объемов предоставляемых социальных услуг и т.д. В итоге делается особый упор на то, как много нужно приложить усилий этим странам, в том числе Китаю, чтобы достичь западного уровня научно-технологического развития. Подобные интерпретации модернизации, даже если и говорится об учете национальной специфики, как правило, оставляют за пределами анализа общественный строй, стратегические цели и задачи социализма с китайской спецификой, его систему ценностей, проблему человека и т.д.

В докладе китайского лидера Си Цзиньпина на XIX съезде КПК сказано о том, «что в XXI в. научный социализм приобрел в Китае могучую жизнеспособность и жизненную энергию, и сейчас над миром высоко реет великое знамя социализма с китайской спецификой. Это означает, что непрерывное развитие пути, теории, строя и культуры социализма с китайской спецификой открыло развивающимся странам новые пути к модернизации, предоставило совершенно новые альтернативы странам и нациям, стремящимся ускорить свое развитие и желающим сохранить собственную независимость... Идеи социализма с китайской спецификой новой эпохи являют собой продолжение и развитие марксизма-ленинизма, идей Мао Цзэдуна, теории Дэн Сяопина, важных идей тройного представительства и научной концепции развития, новейшее достижение китаизации марксизма, квинтэссенцию практического опыта и коллективной мудрости партии и народа, важную составляющую теоретической системы социализма с китайской спецификой» [Си Цзиньпин 2017]. В этих словах содержится полная и всесторонняя оценка общественного строя современного Китая, мимо которой нередко проходят российские ученые, занимаясь изучением процессов модернизации в Китае и при этом делая нередко сугубо технократические выводы и обобщения.

В связи с этим интерес представляют работа и выводы российского ученого Э.П. Пивоваровой «Социализм с китайской

спецификой». Автор дает отрицательный ответ на вопрос о том, «не является ли термин “социалистическая”, поставленный рядом с рыночной экономикой в концепции “социализма с китайской спецификой”, идеологическим “прикрытием” характера происходящих в китайской экономике процессов?» [Пивоварова 2011, 319]. Мы считаем, что он таковым прикрытием не является. Правда, «социализм с китайской спецификой по многим параметрам совсем не совпадает с моделью социализма, начертанной классиками марксизма-ленинизма» [Пивоварова 2011, 324].

Некапиталистический путь развития Китая как теоретическая проблема

Китай был самой процветающей страной еще в XVIII в. «Китай более богатая страна, чем любая часть Европы, и разница между ценой средств существования в Китае и Европе очень велика» [Смит 2009, 228], – пишет в своей знаменитой работе «Исследование о природе и причинах богатства народов», опубликованной в 1776 г., классик английской политической экономии Адам Смит. Европейские просветители Дидро, Вольтер, Лейбниц и другие высоко оценивали культурные достижения средневекового по тем меркам Китая. Европа тех времен заимствовала у него многочисленные достижения в технике, оружии, медицине, сельском хозяйстве, не говоря уже о покупке предметов восточной роскоши.

В своей работе А. Смит высказал важные положения, непосредственно касающиеся идеи некапиталистического развития. Впрочем, его сегодня охотно цитируют либерально ориентированные ученые, представляя исключительно апологетом рынка. Но смысл точки зрения А. Смита, высказанной им относительно рынка, вовсе не сводится к той простой фразе, что, мол, «рынок все расставит по своим местам». Политическая экономия есть отрасль знания, необходимая государственному деятелю или законодателю как эффективный инструмент управления, в том числе и с помощью рынка, всем хозяйством страны. Согласно А. Смигу, государь или законодатель принимает при этом решения, исходя скорее из социальных или политических интересов, нежели из сугубо экономических. Но это замечание, как говорится, по ходу дела.

А. Смит пишет, что существует естественный и противоестественный ход развития общества. Средневековый Китай был для него образцом страны, шедшей тем путем развития в направлении экономической зрелости, который он называет естественным

путем к изобилию. Голландия рассматривалась им как совершенно противоположный образец страны, шедшей к экономической зрелости европейским путем, который А. Смит называет противоестественным и ложным. «При естественном ходе вещей большая часть капитала всякого развивающегося общества направляется прежде всего в земледелие, затем в мануфактуру и в последнюю очередь во внешнюю торговлю... Но хотя такой естественный порядок вещей должен был в известной степени иметь место в любом обществе, во всех современных европейских государствах он во многих отношениях оказался перевернутым на голову» [Смит 2009, 384–385]. Причину этого он усматривает в завоевании европейскими странами внешних рынков, в возникновении мировой торговли, в господстве в ней международного банковского, финансового капитала.

Комментарии итальянского экономиста и социолога Джованни Арриги к этим рассуждениям А. Смита представляются очень важными для понимания исторических корней социализма в современном Китае. Теория рынка А. Смита, рассматриваемая «как инструмент управления, особенно важна для понимания некапиталистической рыночной экономики, какой была экономика Китая до его включения (на условиях подчиненности) в глобализованную европейскую систему государств, и какой она вполне может стать снова в XXI в. при совершенно иных внутренних и всемирно-исторических условиях» [Арриги 2009, 18]. Дж. Арриги делает довольно осторожный вывод: несмотря на развитие рыночного обмена с целью извлечения из него прибыли, природу экономического развития современного Китая нельзя считать обязательно капиталистической.

После поражения в двух опиумных войнах централизованная, бюрократически упорядоченная жизнь императорского Китая приходит в упадок, сельское хозяйство, традиционные нравы и обычаи деградируют. В конце XIX в. наступает эпоха войн, революций, гражданской войны и одновременно войны с японским агрессором, а с конца 40-х гг. XX в. – эпоха строительства социализма первоначально по образцу, близкому к советскому социализму. И только в конце 70-х – начале 80-х гг. прошлого века, начиная с реформ Дэн Сяопина, Китай постепенно пересматривает свое отношение к прошлому историческому опыту.

Важно отметить, что государственное управление рынком, современная банковская система, крупная частная собственность

не достались в наследство от капиталистической модернизации Китая, если не считать частично шанхайского региона. Все они были созданы социалистическим государством, встроены в общество и используются им как важные и эффективные инструменты государственного управления, способствующие экономическому развитию и процветанию государства. Наличие этих инструментов не дает оснований считать, что Китай идет по капиталистическому пути, хотя и приносит с собой немалое количество сложных проблем ввиду явного несовершенства общества на начальной стадии социализма. Капитализм становится общественным строем лишь тогда, когда идентифицируется с государством, когда класс богатых собственников забирает в свои руки важнейшие рычаги государственного управления.

В Китае есть слой богатых людей, сложился жестко регулируемый государственной властью капиталистический уклад в экономике, но нет капитализма как общественного строя. Власть принадлежит народу в лице социалистического государства. Поэтому сомнительным является утверждение о борьбе капитализма и социализма в современном Китае. Но прозападным, либеральным кругам во всем мире очень хочется дискредитировать социалистическое государство. И здесь важно не только критиковать этих критиков, но и дальше развивать марксистскую теорию строительства социализма с цивилизационной, в данном случае китайской, спецификой.

Социализм – это постоянное, каждодневное движение по пути к коммунизму, и у каждой страны, вставшей на этот путь, можно выделять свои этапы движения, которых, возможно, не будет у других стран. Путь одной страны не может рассматриваться как обязательный для других. Движение по собственному пути будет продолжаться долгие десятилетия, и все это время нужна правильно понятая диктатура пролетариата, о которой сказано столько неверного в немарксистской печати. Идея тройного представительства народа как раз и выступила наглядным примером адаптации марксистского положения о диктатуре пролетариата применительно к опыту Китая как к фундаментально незападной стране. Это позволило на принципиально новом этапе понять закономерности трансформации исторического развития классовой борьбы в согласование, гармонизацию Компартией коренных интересов слоя предпринимателей, интеллигенции и широких масс трудового народа.

Современный социализм Китая явился сознательным соединением цивилизационных (национальных) особенностей многовекового некапиталистического развития страны, которое имело место до середины XIX в., и идей марксистского социализма. Это соединение приобрело сегодня исторически закономерный характер. Переход к строительству социализма с китайской спецификой явился вместе с тем и восстановлением движения по утерянному ранее национальному, некапиталистическому пути развития.

Остановимся на проблеме национального (цивилизационного) пути подробнее. Огромный исследовательский интерес к цивилизационному подходу в мире является далеко не случайным. В связи с этим и возникает естественная потребность дать марксистскую его интерпретацию и тем самым органически включить его в социальную философию, в марксистскую философию истории, но нужно это сделать не внешним образом. Добиться «синтеза» этих подходов можно, с нашей точки зрения, только посредством разработки в полной мере современного взгляда на растущее многообразие исторического процесса, взгляда, который так или иначе связывается с использованием многих положений и выводов мир-системного анализа.

Мир-системный анализ

Революционная практика преобразования старого мира исходила из понимания исторического процесса как однолинейного, с необходимостью ведущего к переходу к социализму, несмотря ни на какие особенности этого перехода для конкретных стран. В.И. Ленин в одной из последних своих статей – «О нашей революции» (1923) – особо обращал внимание на то, что отличие цивилизационного пути Советской России от всех остальных западноевропейских государств, обусловленное видоизменением в ходе революции обычного исторического порядка, не приводит к изменению общей линии развития мировой истории и общих ее закономерностей. Более того, как отмечал далее В.И. Ленин, «дальнейшие революции в неизмеримо более богатых населением и неизмеримо более отличающихся разнообразием социальных условий странах Востока будут преподносить им, несомненно, больше своеобразия, чем русская революция» [Ленин 1970б, 381]. Эта проблема своеобразия впоследствии оказалась сложным

«орешком», вызвавшим много теоретических коллизий и практических неудач.

С середины XX в. восприятие исторического процесса как однолинейного постепенно уходит в прошлое вместе с индустриальной цивилизацией. Кризис однолинейной интерпретации формационного прогресса человечества вызвал потребность в новой разработке целостного, системного взгляда на мировые процессы.

Истоки мир-системного подхода и первые его разработки содержатся в работах К. Маркса и его последователей В.И. Ленина, Н.И. Бухарина, Р. Люксембург, других марксистов, которые раскрыли причины и последствия растущей неравномерности развития всемирной истории, особенно с наступлением эпохи империализма как высшей и последней стадии капитализма и кануна социалистической революции.

К. Маркс рассматривал капитализм с двойкой точки зрения: и как формацию, т.е. как общественный способ производства материальных благ, и как мировую экономическую систему. Об этом втором аспекте анализа красноречиво свидетельствует известное положение в «Манифесте Коммунистической партии»: «Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские нации. Дешевые цены ее товаров – вот та тяжелая артиллерия, с помощью которой она разрушает все китайские стены и принуждает к капитуляции самую упорную ненависть варваров к иностранцам. Под страхом гибели заставляет она все нации принять буржуазный способ производства. Заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, т.е. становиться буржуа. Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию» [Маркс, Энгельс 1955, 424]. В XX в. ряд известных марксистов обратился к дальнейшему изучению капитализма как мировой экономической системы.

В 1913 г. Р. Люксембург написала работу «Накопление капитала», в которой она показала действие закона накопления, концентрации и централизации капитала, когда «капиталистическое накопление как общественный процесс с первого до последнего дня развивается в среде различных докапиталистических формаций, в постоянной политической борьбе и непрерывном экономическом взаимодействии» [Люксембург 1922, 22]. Существование отсталых стран выступает необходимым условием существования капиталистическо-

го общества как единого целого, или (что то же самое) превращение всех стран в развитые капиталистические страны ведет, по мысли Люксембург, фактически к автоматическому краху капитализма. Этот вывод вызвал острую полемику среди марксистов.

В.И. Ленин в 1916 г. в работе об империализме как высшей стадии капитализма подчеркнул, что «империализм есть капитализм на той стадии развития, когда сложилось господство монополий и финансового капитала, начался раздел мира международными трестами и закончился раздел всей земли крупнейшими капиталистическими странами» [Ленин 1969, 387].

В это же время В.И. Ленин делает вывод о возможности победы социализма первоначально в немногих или даже в одной отдельно взятой стране и о невозможности одновременной победы социализма во всех странах. В прямом виде указанный вывод был сформулирован Лениным в 1915 г. в статье «О лозунге Соединенных Штатов Европы» и повторен в 1916 г. в статье «Военная программа пролетарской революции». Суть его заключается в том, что «развитие капитализма совершается в высшей степени неравномерно в различных странах. Иначе и не может быть при товарном производстве. Отсюда заключение принципиальной важности: социализм не может победить одновременно во всех странах. Он победит первоначально в одной или нескольких странах, а остальные в течение некоторого времени останутся буржуазными или до-буржуазными» [Ленин 1973, 133]. В дальнейшем эта проблематика «западный капитализм vs остальной мир» рассматривалась после победы Октябрьской революции в основном в рамках политической теории и практики марксизма.

Ликвидация колониальной и полуколониальной зависимости стран Азии, Африки и Латинской Америки поставила перед марксистской мыслью задачу выяснения причин отсталости этих стран и обоснования путей их дальнейшего развития. Появился целый ряд теорий зависимого развития и периферийного капитализма, в которых обсуждаются причины отставания этих стран в своем историческом развитии. Получили широкое распространение различные версии немарксистского социализма: африканского (Франц Фанон, Луи Сенгор), арабского (Каддафи, Насер, программа партии БААС в Сирии), буддийского, латиноамериканского, движения «новых левых» и т.д. По мере осознания глубины возникавших проблем в марксистской мысли появляется потребность в какой-то новой интерпретации формационного учения, преодо-

ления негативного отношения к теориям так называемых локальных цивилизаций, встраивания цивилизационной проблематики в саму идею формационного взгляда на историю. Эта работа в мировой марксистской мысли проходила сложно, поставленные проблемы до сих пор не имеют всестороннего решения.

В 70–80-е гг. получила широкое распространение концепция мир-системного анализа, создателями которого стали известные западные ученые И. Валлерстайн, А.Г. Франк, С. Амин, Дж. Арриги, ряд других авторов (см., например: [Wallerstein 2000; Amin 1974; Amin 2003; Arrighi 1994; Frank 1978]). Главный четырехтомный труд И. Валлерстайна «Мир-система Модерна» (“The Modern World-System”) [Wallerstein 1974; Wallerstein 1980; Wallerstein 1989; Wallerstein 2011] носит в основном политэкономический характер. Автор вводит категорию «исторические системы» вместо марксистского понятия общественно-экономической формации, при этом он уделит мало внимания цивилизационному подходу, рассматривая цивилизации как современные конструкты прошлого. Но И. Валлерстайн смог увидеть такие важные стороны мировой истории, которые дали основания некоторым авторам отнести его к «неомарксистам».

В целом, философское осмысление положительных сторон мир-системного анализа И. Валлерстайном остается для марксистской мысли весьма сложной и далеко не решенной задачей. С конца 80-х гг. отечественная мысль стала проявлять интерес к мир-системному анализу. Одним из первых к работам И. Валлерстайна привлек внимание в России отечественный историк А.И. Фурсов¹.

Интересную попытку применения мир-системного анализа к истории России с марксистских позиций предпринял Б.Ю. Кагарлицкий [Кагарлицкий 2004; Кагарлицкий, Сергеев 2013]. Кратко изложим некоторые важные положения мир-системного анализа, имеющие отношение к проблематике статьи.

В мировой истории можно выделить два принципиально важные рубежа в отношениях между аграрными доиндустриальными и капиталистическими индустриальными обществами. Первый рубеж связан с возникновением всемирной истории

¹ А.И. Фурсов подготовил к печати целый ряд аналитических сборников по работам И. Валлерстайна и откликам на них. Среди них: [Современные проблемы... 1991; Мир-системный анализ... 1996; Глобальные и региональные... 1998].

в собственном смысле в XV–XVI вв., когда начинаются великие географические открытия, приводящие к появлению первых колоний, бурному развитию торгового обмена и раннебуржуазных отношений в странах Западной Европы.

Постепенное расширение западноцентричной капиталистической мир-экономики до размеров глобальной исторической мир-системы связано с возникновением в последней центра (ядра), полупериферии и периферии. Центр исторической системы составляет ряд конкурирующих между собой европейских государств, которые поочередно становятся лидерами в мировом пространстве экономических отношений и в процессе формирования буржуазных отношений в Европе. Полупериферия – это в основном миры-империи, большие государства-цивилизации. Центр, полупериферия и периферия оказываются связанными неразрывными и все более многообразными торгово-финансовыми узами. Особенность возникающей исторической мировой системы заключается в том, что внутри нее появляется устойчивое международное (межгосударственное) разделение общественного труда, которое имеет решающее значение для понимания коренных различий в развитии капиталистической Европы и остального мира, в том числе и Российского государства.

Его история после окончания ордынского ига самым непосредственным образом связана с историей развития европоцентричной капиталистической мир-экономики. К середине XVII в. Московское царство начинает занимать место на ее периферии. Наряду с Россией на периферии оказываются и такие империи, как Австро-Венгерская, Китайская, Османская, Персидская, империя Великих Моголов и другие государства-цивилизации, которые нередко называют в литературе периферийными империями. Характер отношений между Европой и Россией, другими периферийными империями носит изначально асимметричный характер. Промышленность Запада не может успешно развиваться без сложившихся торговых, экономических, финансовых связей с этими государствами, которые становятся для нее источником дешевого сырья, продуктов сельского хозяйства, а также рынком сбыта промышленных товаров и, в частности, предметов современной по тем временам роскоши. И до определенного времени такое сотрудничество приносит обеим сторонам несомненные экономические и денежные выгоды. В этом истоки зависимого развития страны, ее экономики и общества в целом, последствия которого

начинают осознаваться в полной мере только в пореформенной России.

В России и в других империях по этим причинам побеждает аграрно-торговый капитал, подчиняющий себе, своим интересам промышленное производство, и тем самым тормозит, а нередко и останавливает необходимые для дальнейшего развития экономические, социальные и политические преобразования. В общественной мысли возникает конфликт и противостояние между двумя культурно-мировоззренческими ориентациями.

Конечно, в этих государствах-цивилизациях под воздействием экономического давления со стороны западных колониальных империй начинают протекать процессы «модернизации». Но это не были догоняющие модернизации, а «точечная», навязанная, как правило, извне, «модернизация» отдельных отраслей производства, имеющая целью удовлетворение растущих потребностей в необходимых товарах более развитых стран Запада. Экономика становится все больше экспортно-ориентированной, а не работающей на внутренний рынок. Отношения центра и периферии не укладываются в линейную систему временных координат «опережение – отставание».

Периферийный тип развития есть зависимое и отсталое развитие, не имеющее устойчивых самостоятельных импульсов к постоянному и целостному прогрессу всего социального организма. Преодоление одного вида отсталости в результате назревших реформ приводит в скором времени к появлению другого вида отсталости при сохранении, что важно отметить, зависимого типа развития. Отсюда постоянная череда реформ и контрреформ, не приводящая к преодолению ни отсталости, ни зависимости.

Второй рубеж – это середина XIX в., когда отношения между центром и периферией начинают радикально меняться с утверждением полного господства в мире глобальной капиталистической мир-системы.

Для стран периферийного капитализма характерен принципиально иной путь развития, чем для стран, входящих в центр глобальной капиталистической мир-системы. Неизбежный распад незападных государств-цивилизаций предопределен переходом центра на империалистическую стадию развития. Вывоз товаров сменяется вывозом капитала, что быстро создает как экономические, так и политические условия для неизбежных национально-освободительных революций в этих странах. Общее в их судьбах

состояло в том, что возникавший капитализм в периферийных империях приводит к резкому обострению всех противоречий в обществе, но они, империи-цивилизации, продолжают оставаться по типу устройства традиционными обществами, хотя в них и складывались капиталистические уклады в экономике. Но каждой из этих империй была уготована в XX в. своя судьба.

Периферийный капитализм в индустриальную эпоху оказался на проверку тупиковым путем развития. Россия попала в исторический тупик в начале XX в., для нее были закрыты все пути для перемещения в центр капиталистической мир-системы. Россия как великая держава не могла стать европейской капиталистической страной, не могла она и мириться с растущей полуколониальной зависимостью от стран Запада. Выход из тупика ей дает Октябрьская революция 1917 г. Такая постановка вопроса заставляет по-новому посмотреть и на смысл трансформационных преобразований в стране, помогает понять причины особых сложностей в изучении реформ и революций в России (см.: [Шевченко 2013]). В итоге мы приходим к пониманию качественного, принципиального различия между западной цивилизацией, носящей уникальный характер в силу исторических условий ее возникновения, и незападными большими государствами-цивилизациями.

Принципиальное отличие между западной цивилизацией и незападными (докапиталистическими) цивилизациями остается до сих пор нераскрытым в должной мере. Это чрезвычайно сложная проблема марксистской философии истории, но без ее решения нельзя объяснить механизм реализации формационной логики в историческом процессе. Связь цивилизации и формации, как мы видим, в XXI в. становится все более сложной и противоречивой. Многолинейность современного этапа исторического развития человечества не отменяет формационную логику анализа исторического процесса. Первоначальная формулировка теории формаций исходила из логики развития человеческого общества как единой целостной системы. Эта целостность трансформируется от капитализма к социализму по определенной, однолинейной дорожной карте. К примеру, К. Маркс пишет в 1853 г. в работе «Будущие результаты британского владычества в Индии» о том, что «Англии предстоит выполнить в Индии двоякую миссию: разрушительную и созидательную, – с одной стороны, разрушить старое азиатское общество, а с другой сторо-

ны, заложить материальную основу западного общества в Азии» [Маркс 1957, 225].

Многолинейность раскрывает новый, более сложный механизм реализации логики истории на ее принципиально новом этапе, когда история складывается прежде всего из взаимодействия – сотрудничества, диалога и конкуренции, соперничества – различных вполне сложившихся государств-цивилизаций (как правило, имеющих имперское прошлое в своей истории), развивающихся по своим собственным цивилизационным (национальным) линиям, путям развития. Государства-цивилизации как неотъемлемые и важнейшие части человеческого сообщества начинают двигаться и развиваться по траекториям, характер которых нельзя понимать уже как линейное движение в категориях «отстающий» и «догоняющий». Отдельные цивилизации не только отличаются своими темпоральными характеристиками, но и своим видением социокультурного развития, параметрами созидания в них более совершенного общества.

В итоге получается следующая картина. Незападные государства-цивилизации устремляются в своем развитии по своему исторически сложившемуся национальному пути. Переход некоторых из них к социализму происходит в обход капиталистической ступени развития общества. Это не означает, что все эти страны не имели знакомства с капитализмом. Напротив, длительное взаимодействие со странами-метрополиями, особенно на империалистической стадии развития капитализма, привело к появлению в них капиталистического уклада, периферийного капитализма – зависимого, отсталого, ведущего к деформации и разрушению многих сторон традиционного общества. Тупиковость периферийного капитализма порождает огромное стремление в такой стране найти свой путь независимого развития. Изложенные здесь выводы позволяют говорить о том, что дальнейшее развитие марксовой теории формаций может быть вполне достигнуто за счет обогащения ее результатами, полученными как в рамках цивилизационного подхода, так и мир-системного анализа.

В этом направлении, как нам кажется, следует идти дальше, развивая современную марксистскую философию истории, которая смогла бы показать дальнейшее усложнение продолжающегося исторического спора между социализмом и капитализмом в современную эпоху.

Что такое исторический коммунизм

Всемирно-исторический спор социализма с капитализмом в качестве двух общественных систем важно рассматривать с позиций историзма, как того требует марксизм.

К. Маркс говорил о том, что «между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как революционной диктатурой пролетариата» [Маркс 1961, 27]. В.И. Ленин также указал на теоретическое содержание этого переходного периода, который не может не быть «периодом борьбы между умирающим капитализмом и рождающимся коммунизмом» [Ленин 1970а, 271]. Эти и другие правильные положения классиков марксизма относятся к характеристике того, что можно назвать «идеальным коммунизмом». Они говорят о том, что на мировой арене социализм может победить первоначально только в ряде капиталистических стран. И это будет социализм посткапиталистический, вырастающий из достаточно зрелого капиталистического общества. И тогда начнется огромная по своей длительности эпоха борьбы капитализма и социализма как общественных систем на мировой арене.

Но на практике получилось иначе. Реальное движение к коммунизму начали незападные страны, и этот путь можно назвать, по верному утверждению известного российского историка А.И. Фурсова, «историческим коммунизмом». «Определение “исторический” призвано зафиксировать тот факт, что речь идет именно о феномене, реально существовавшем в истории, а не на страницах работ основоположников марксизма-ленинизма, учебников научного коммунизма и пропагандистских текстов» [Фурсов 2017]. В реальности оказалось, что коммунистические идеи в Советском Союзе воплотились в виде антикапиталистической общественной системы с особой формой организации производительных и социальных сил. Это своеобразие процесса становления на мировой арене нового общественного строя имеет много разных объяснительных моделей. Но бесспорно одно: реальное становление раннего советского (сталинского) социализма не вписывается так просто и беспроblemно в европоцентристскую модель посткапиталистического социализма К. Маркса. Эту проблему можно назвать центральной во всех дискуссиях марксистов о природе социализма.

Принуждение в той или иной форме к копированию чужого опыта построения общества реального социализма, как учит вся история коммунистического движения, приводило к серьезным противоречиям в отношениях между коммунистическими партиями различных стран и в коммунистическом движении в целом. Верность марксизму определяется как верностью его высшим идейно-мировоззренческим принципам, так и обоснованностью движения страны к коммунизму. Возникает вопрос о том, как можно совместить две во многом противоречивые позиции – верность высшим принципам с ответственностью партии за успешное решение ею конкретных задач в своей собственной стране? Авторы недавно изданной в Китае работы «История международного коммунистического движения» постоянно возвращаются к этой проблеме. Ответ на поставленный вопрос они видят в безусловной необходимости «отстаивать принципы независимости и самостоятельности, полного равноправия, взаимного уважения, невмешательства во внутренние дела друг друга» [История...2016, 463].

Исторический опыт Китая имеет первостепенное значение для России с точки зрения поиска ею собственного пути развития. У России и Китая сходное историческое прошлое, каждая из этих стран в XX в. получила практические возможности для своего развития по некапиталистическому пути. Однако Россия и Китай сегодня достигли радикально различных результатов в экономическом развитии, поэтому важно выяснить, по каким причинам Россия, открыв этот путь, не смогла удержаться на нем.

Заключение. Исторический опыт и перспективы некапиталистического пути развития

В дискуссиях о национальном пути России на протяжении нескольких столетий присутствует обширная тематика, связанная с исторической судьбой ее самобытности, т.е. «неподражательности». Постоянная актуальность этой тематики обуславливается тем, что страна буквально каждый раз заново решает вопрос о том, как должны складываться взаимные отношения между Россией и Западом. Российская самобытность с либерально-западнических позиций рассматривается как отсталость. В таком случае преодоление отсталости, варварства есть не только усвоение, восприятие разнообразных достижений более развитой западной цивилизации, но и воспроизведение ее экономического и политического

устройства, западных ценностей и образа жизни. Дважды Россия устремлялась по капиталистическому пути. В первый раз – в 1861 г. В 1917 г. ее постигла катастрофа. Тогда Россия встала на путь строительства социализма в одной отдельно взятой стране. В 1991 г. страна вновь решила пойти по капиталистическому пути, но особых успехов не добилась. Более того, тупик зависимого и отсталого капитализма для страны сегодня вполне вероятен, и причины его лежат прежде всего в экономической плоскости.

Сегодня вновь встал вопрос о сочетании, соединении национальных, цивилизационных особенностей России и западноевропейского опыта. В ходе поиска решения мы будем исходить из следующего предположения. Поскольку Россия, Китай и другие большие государства-цивилизации не попали в «общество Модерна», т.е. не перешли в своем развитии на этап развитого, западного капитализма ни 100 лет назад, ни тем более в современный период, их путь в стратегическом отношении может пройти мимо капитализма как общественного строя, как формации. Вполне возможно, что Россия, дважды столкнувшись с западным капитализмом, рано или поздно начнет развиваться по собственному, национальному пути. Как конкретно он будет выглядеть – это отдельный большой вопрос, о котором еще пойдет речь. На протяжении ряда столетий Россия, так же как и Китай, сначала развивалась по своему национальному пути как традиционное государство, как империя. Радикальный поворот в многовековом поиске страной своего национального пути развития связан, на наш взгляд, с реформами Александра II, с пореформенной Россией, с ее дальнейшей исторической судьбой и Октябрьской революцией 1917 г.

В годы форсированной индустриализации и коллективизации страны в условиях «осажденной крепости» была построена универсально-административная модель социализма. Мобилизационный тип движения советского общества по пути некапиталистического развития имел как начало, так и конец. Универсально-административный социализм был похож на могучее растение, выращенное в тепличных условиях. Но едва страна открылась миру в середине 50-х гг. прошлого столетия, как возникла задача пересадки тепличного растения в естественную почву. Теперь социализм должен был обрести свои исторические корни, переосмыслить отношение к традиции. Исключительная сложность проблемы заключалась в нахождении правильного

продолжения некапиталистического пути развития социализма после окончания мобилизационного периода развития страны, а именно – в нахождении способов преодоления отрыва от традиции, в полноте ее переосмысления и возвращения. Но нужно было пересмотреть отношение не только к историческому прошлому, но и к капитализму во всем объеме полученных им результатов. Это привело бы к значительному обогащению сложившегося к тому времени общества реального социализма, к переводу его на рельсы цивилизационного социализма, который мог бы сделать огромный рывок вперед.

Вопрос о том, был или не был социалистическим тот строй, который сформировался к концу 30-х гг., остается предметом острых дискуссий. Наиболее распространенные его определения, которым нередко придают разные ценностные смыслы, – это универсально-административный социализм, государственный социализм, реальный социализм, социализм с советской спецификой. В любом случае дальнейшая трансформация социализма, построенного в стране, несомненно, имела место, но она носила достаточно противоречивый характер.

Чтобы ответить на этот вопрос, следует выбрать, с чем социализм в его конкретной форме сопоставлять, – с европейским социализмом или с определенной ступенью, этапом некапиталистического пути движения к социализму? Ведь в понятийном плане получается довольно странная ситуация: о сталинском или советском социализме говорят, что это иллюзорный социализм или псевдосоциализм, «что русский социализм не имеет никакого отношения к марксизму» [Межуев 2011, 315]. Но точно так же говорят о сегодняшнем капитализме в России как о псевдокапитализме, о демократии как псевдодемократии, о гражданском обществе как о псевдогражданском обществе и т.д. Тем не менее эталон для сравнений и социализма, и капитализма получается один – европейский (западный) с его видением однолинейного пути развития человеческого общества как универсального. И здесь по постановке вопроса европейски ориентированное понимание социализма близко подходит к либерализму, хотя оно и видит историческую ограниченность западного капитализма и либерально-демократического государства, но их историческое движение он мыслит по большому счету только в направлении к посткапиталистическому социализму. Однако применим ли этот критерий к современной России? На наш взгляд, следует

изменить точку отсчета и взять за нее некапиталистический путь развития и созидания социализма с цивилизационной (русской) спецификой.

В чем состоит самый важный вывод, к которому приводит анализ китайского опыта? Речь может идти об успешном практическом решении трех конкретных задач в их взаимной связи. Во-первых, речь идет о преодолении отрыва от исторической традиции, о полноте возвращения к ней. Социализм в каждой незападной стране по мере его становления должен обретать свои все более прочные исторические корни, все в большей степени принимать во внимание культурно-историческую матрицу цивилизации.

Во-вторых, успешно решена задача пересмотра сугубо отрицательного отношения не только к историческому прошлому, но и к западному капитализму, прежде всего к финансово-банковской системе, к рыночным и организационным механизмам регулирования экономики, к сельским кооперативам. Это привело к значительному повышению деловой активности китайского народа, к переводу строительства социализма на рельсы цивилизационного социализма, который за последние десятилетия сделал огромный рывок вперед.

Наконец, третье: было пересмотрено отношение к повседневной жизни людей. Миллионы людей стали проявлять небывалую хозяйственную активность. Вместе с тем граждане Китая научились связывать огромные положительные изменения в их конкретной жизни с реализацией идеалов социализма «с китайской спецификой», нашедших понятное воплощение в последнее время в виде «китайской мечты».

Все эти три составляющие создают в китайском обществе сложную мозаику обычаев и привычек, ценностей и целей, личных и групповых идеалов. Но чтобы не потерять правильное направление движения в этом разнообразии, нужен идеологический компас, который смогла выработать применительно к Китаю Коммунистическая партия. Современный социалистический Китай дает практический пример того, как нужно успешно решать в комплексе эту триединую задачу. Была создана эффективная идеология, «синтезное» значение которой еще предстоит осмыслить. Идеология в современном Китае смогла связать в единое целое правильное понимание трех важнейших взаимосвязанных между собой вопросов: об отношении к исторической традиции,

об отношении к экономическим механизмам современного капитализма и о роли повседневной жизни граждан в строительстве социализма, в реализации «китайской мечты». Идеология наполнила повседневную традиционную жизнь китайских граждан социалистическими ценностями и целями, определила важность и вместе с тем ограниченность буржуазных, частнособственнических ценностей и смыслов в индивидуальной и групповой жизни граждан страны. Конечно, здесь нет еще прочного органического единства. И потому критики Китая, противопоставляя друг другу отдельные аспекты социалистической по стратегическим целям и задачам идеологии, начинают говорить либо о провале Китая в новое средневековье, либо о торжестве капитализма, либо о господстве догматического марксизма в теории и прагматичного авторитарного строя на практике.

Все эти серьезные проблемы порождаются в конечном счете тем важнейшим обстоятельством, что современный Китай находится на начальной стадии строительства социализма.

Непонимание всей сложности перехода к строительству социализма с российской спецификой, т.е. к цивилизационному социализму, как это успешно сделал Китай в начале 80-х гг., привело Советский Союз к тяжелому кризису в те же 80-е гг. Этот кризис, конечно, можно было преодолеть, не отвергая полностью социалистический путь. Сегодня становится понятным, исходя из китайского опыта социалистического строительства, насколько теоретически несостоятельными оказались все призывы и обещания «архитекторов» перестройки.

Китай продолжает свое движение по социалистическому пути. Жизненность социализма с китайской спецификой, в более широком плане – социализма с национальной спецификой для любой страны, заключается в соединении исторической традиции, цивилизационной идентичности и современного понимания социализма. Китайский выбор прочно опирается на взгляды К. Маркса о двух различных путях перехода к социализму: одного пути для высокоразвитых капиталистических государств Запада, другого – для стран незападного мира. Весь вопрос в том, придет ли Запад к своему посткапиталистическому социализму в обозримой исторической перспективе. Сегодня все больше подтверждений находится тому, что Запад, видимо, окончательно прошел ту историческую точку (точку невозврата), когда он мог еще пойти по пути постепенного, эволюционного перехода

к социалистическому обществу. Сейчас этот путь для западных стран закрыт.

Современный социалистический Китай дает огромный материал, подтверждающий правомерность и важность использования понятия некапиталистического социализма. Сегодня крупнейшие государства-цивилизации, не относящиеся к западной цивилизации, – Бразилия, Индия, Иран, Китай, Россия – все более самостоятельно действуют на мировой арене, оказывают растущее сопротивление планам Запада реализовать любой ценой проект однополярного мира, стремятся к осуществлению по своему понимаемой идеи социальной справедливости.

Но как бы ни расходились идейные противники в своих спорах, сохранение человеческой цивилизации, человеческого рода есть та основа, которая вынуждает к поиску компромиссов и согласия между ними, заставляет переходить от вражды к научному спору, предъявлять новые аргументы и доказательства в пользу своей точки зрения. У творческого марксизма такие доказательства есть – это неоспоримые успехи социалистического Китая, который открыл в XXI в. новую страницу в истории человечества и твердо и уверенно идет по пути социализма.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Арриги 2009 – *Арриги Дж.* Адам Смит в Пекине: что получил в наследство XXI век. – М.: Ин-т общественного проектирования, 2009.

Глобальные и региональные... 1998 – Глобальные и региональные проблемы в работах Иммануила Валлерстайна: Реф. сб. – М.: ИНИОН, 1998.

История... 2016 – История международного коммунистического движения. – М.: Весь мир, 2016.

Кагарлицкий 2004 – *Кагарлицкий Б.Ю.* Периферийная империя: Россия и миросистема. – М.: Ультра. Культура, 2004.

Кагарлицкий, Сергеев 2013 – *Кагарлицкий Б.Ю., Сергеев В.Н.* История России: миросистемный анализ. – М.: URSS, 2013.

Ленин 1969 – *Ленин В.И.* Империализм, как высшая стадия капитализма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 27. – М.: Политиздат, 1969.

Ленин 1970а – *Ленин В.И.* Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 39. – М.: Политиздат, 1970.

Ленин 1970б – *Ленин В.И.* О нашей революции // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 45 – М.: Политиздат, 1970.

Ленин 1973 – *Ленин В.И.* Военная программа пролетарской революции // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 30. – М.: Политиздат, 1973.

Люксембург 1922 – *Люксембург Р.* Накопление капитала, или Что эпигоны сделали из теории Маркса. – М.: Гос. изд-во, 1922.

Маркс 1957 – *Маркс К.* Будущие результаты британского владычества в Индии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. / 2-е изд. Т. 9. – М.: Политиздат, 1957.

Маркс 1961 – *Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. / 2-е изд. Т. 19. – М.: Политиздат, 1961.

Маркс, Энгельс 1955 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. / 2-е изд. Т. 4. – М.: Политиздат, 1955.

Межуев 2011 – *Межуев В.М.* История, цивилизация, культура. – СПб.: СПбГУП, 2011.

Мир-системный анализ... 1996 – Мир-системный анализ и его критики: Науч.-аналит. обзор. – М.: ИНИОН, 1996.

Пивоварова 2011 – *Пивоварова Э.П.* Социализм с китайской спецификой. – М.: Форум, 2011.

Си Цзиньпин 2017 – *Си Цзиньпин.* Полный текст доклада на XIX съезде КПК. – URL: <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/19sjd/t1507487.htm>

Смит А. 2009 – *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.: Эксмо, 2009.

Современные проблемы... 1991 – Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии и Африки. Вып. 3. Мир-системный подход. – М.: ИНИОН, 1991.

Титаренко 2008 – *Титаренко М.Л.* Геополитическое значение Дальнего Востока. Россия. Китай и другие страны Азии. – М.: Памятники исторической мысли, 2008.

Федотова 2015 – *Федотова В.Г.* Модернизация Китая и ее уроки для России // *Философские науки.* 2015. № 1. С. 99–115.

Фурсов 2017 – *Фурсов А.И.* Исторический коммунизм. – URL: <http://www.docme.ru/doc/116586/andrej-fursov---istoricheskij-kommunizm>

Шевченко 2013 – *Шевченко В.Н.* В.И. Ленин: исторический тупик Российской империи и будущее России // *Русский марксизм: Г.В. Плеханов, В.И. Ульянов (Ленин) / под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина.* – М.: РОССПЭН, 2013.

Amin 1974 – *Amin S.* Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment. – New York: Monthly Review Press, 1974.

Amin 2003 – *Amin S.* Obsolescent Capitalism: Contemporary Politics and Global Disorder. – London; New York: Zed, 2003.

Arrighi 1994 – *Arrighi G.* The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times. – London; New York: Verso, 1994.

Frank 1978 – *Frank A.G.* World Accumulation, 1492–1789. – New York: Monthly Review Press, 1978.

Wallerstein 1974 – *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. – New York; London: Academic Press, 1974.

Wallerstein 1980 – *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750. – New York; London: Academic Press, 1980.

Wallerstein 1989 – *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s–1840s. – San Diego: Academic Press, 1989.

Wallerstein 2000 – *Wallerstein I.* The Essential Wallerstein. – New York: New Press, 2000.

Wallerstein 2011 – *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914. – Berkeley: University of California Press, 2011.

REFERENCES

Amin S. (1974) *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.

Amin S. (2003) *Obsolescent Capitalism: Contemporary Politics and Global Disorder*. London: Zed.

Arrighi G. (1994) *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso.

Arrighi G. (2009) *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. London: Verso (Russian translation: Moscow: Institut obshestvennogo proyektirovaniya, 2009).

Burov V.G. (Ed.) (2016) *History of the International Communist Movement*. Moscow: Ves' mir (in Russian translation).

Fedotova V.G. (2015) China's Modernisation and its Lessons for Russia. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2015. No. 1, pp. 99–115 (in Russian).

Frank A.G. (1978) *World Accumulation, 1492–1789*. New York: Monthly Review Press.

Fursov A.I. (Ed.) (1991) *Modern Problems of Social Development and Ideology of the Countries of Asia and Africa. Vol. 3: World-Systems Approach*. Moscow: INION RAS (in Russian).

Fursov A.I. (Ed.) (1996) *World-Systems Analysis and Its Critics*. Moscow: INION RAS (in Russian).

Fursov A.I. (Ed.) (1998) *Global and Regional Problems in the Works of Immanuel Wallerstein*. Moscow: INION RAS (in Russian).

Fursov A.I. (2017) *Historical Communism*. Retrieved from <http://www.docme.ru/doc/116586/andrej-fursov---istoricheskij-kommunizm> (in Russian).

Kagarlitsky B.Y. (2004) *Peripheral Empire: Russia and the World-System*. Moscow: Ultra. Kul'tura (in Russian).

Kagarlitsky B.Y. & Sergeev V.N. (2013) *History of Russia: World-Systems Analysis*. Moscow: URSS, 2013.

Lenin V.I. (1969) Imperialism, as the Highest Stage of Capitalism. In: Lenin V.I. *Complete Works* (Vol. 27). Moscow: Politizdat (in Russian).

Lenin V.I. (1970a) Economics and Politics in the Era of the Dictatorship of the Proletariat. In: Lenin V.I. *Complete Works* (Vol. 39). Moscow: Politizdat (in Russian).

Lenin V.I. (1970b) On Our Revolution. In: Lenin V.I. *Complete Works* (Vol. 45). Moscow: Politizdat (in Russian).

Lenin V.I. (1973) The Military Program of the Proletarian Revolution. In: Lenin V.I. *Complete Works* (Vol. 30). Moscow: Politizdat (in Russian).

Luxembourg R. (1922) *The Accumulation of Capital, or What the Epigones Have Made of Marx's Theory*. Moscow: State Publishing House (Russian translation).

Marx K. (1957) The Future Results of British Rule in India. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed.; Vol. 9). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Marx K. (1961) Critique of the Gotha Programme. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed.; Vol. 19). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Marx K. & Engels F. (1955) Manifesto of the Communist Party. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed.; Vol. 4). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Mezhuev V.M. (2011) *History, Civilization, Culture*. Saint Petersburg: SpbUHSS (in Russian).

Pivovarova E.P. (2011) *Socialism with Chinese Characteristics*. Moscow: Forum (in Russian).

Shevchenko V.N. (2013) V.I. Lenin: The Historical Impasse of the Russian Empire and the Future of Russia. In: Buzgalin A.V. & Pruzhinin B.I. (Eds.) *Russian Marxism: G.V. Plekhanov, V.I. Ulyanov (Lenin)*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Smith A. (2009) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Moscow: Eksmo (Russian translation).

Titarenko M.L. (2008) *The Geopolitical Significance of the Far East. Russia. China and other Asian Countries*. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli (in Russian).

Wallerstein I. (1974) *The Modern World-System. Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.

Wallerstein I. (1980) *The Modern World-System. Vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*. New York: Academic Press.

Wallerstein I. (1989) *The Modern World-System. Vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s–1840s*. San Diego: Academic Press.

Wallerstein I. (2000) *The Essential Wallerstein*. New York: New Press.

Wallerstein I. (2011) *The Modern World-System. Vol. IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*. Berkeley: University of California Press.

Xi Jinping (2017) *Full Text of Xi Jinping's Report at the 19th CPC National Congress*. Retrieved from <http://en.china-embassy.org/rus/ztbtd/19sjd/t1507487.htm> (Russian translation).

От «строительства собственной культуры» к «китаизации»: историческое значение дискуссии 1930-х годов*

А.В. Ломанов

*Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова РАН,
Москва, Россия*

Аннотация

В статье рассматривается содержание китайской дискуссии 1935 г. о строительстве «собственной культуры» и ее влияние на последующее движение «китаизации». Проанализировано содержание «Манифеста строительства китайской собственной культуры», призывавшего к избирательному подходу по отношению как к китайской, так и к западной культуре ради того, чтобы политика, общество и мысль Китая смогли вновь обрести национальное своеобразие. Компромиссное предложение «не держаться за старое» в китайской культуре и не «следовать слепо» западной культуре вызвало критику со стороны приверженцев вестернизации. Ху Ши истолковал идею «китайской собственной культуры» как воплощение старого тезиса о совмещении «китайской основы и западного применения». Он исходил из того, что сила инерции традиционной культуры очень велика, и потому тревога по поводу исчезновения национальных особенностей из жизни общества является необоснованной. С опорой на китайские первоисточники в статье показано, что в ходе дальнейшей полемики произошло смещение центра внимания из сферы культуры в область социально-экономического развития и международных отношений. Сторонник «строительства собственной культуры» Тао Сишэн призывал «полуколониальных китайцев» выступить против капиталистической агрессии, создать национальную мысль, взять Китай в качестве исходной точки при оценке всех событий и тенденций. Для него приоритетами были независимость и суверенитет, противодействие экспансии капиталистических держав, организованное и плановое продвижение Китая вперед. Подчеркнутое внимание к факторам времени и места демонстрировало, что рассуждения о «собственной культуре» не были оторваны от практики. В обобщенном виде потребности Китая

* Подготовлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-01-00353 «Эволюция и специфика культурного консерватизма в Китае в XX веке».

были сведены к улучшению жизни народа, развитию экономики и обеспечению выживания нации. Переход от обсуждения строительства культуры к проблемам государства происходил на фоне роста потребности в национальной консолидации в преддверии конфликта с Японией. Предвоенная дискуссия о «собственной культуре» укрепила позиции китайского национализма и культурного консерватизма. В конце 1930-х гг. китайские марксисты развернули свое движение китаизации, которое помогло преодолеть разрыв между иностранной теорией и китайской практикой, найти путь к позитивному осмыслению китайской специфики. Сделан вывод, что в современном Китае актуальность идей «строительства собственной культуры» обусловлена ростом внимания к сохранению субъектности и независимости китайской культуры в эпоху быстрого экономического развития и продвижения к цели национального возрождения.

Ключевые слова: Китай, традиционная культура, вестернизация, китаизация, Ху Ши, Тао Сишэн.

Ломанов Александр Владимирович – доктор исторических наук, профессор РАН, заместитель директора по научной работе, руководитель Центра азиатско-тихоокеанских исследований Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова РАН.

a_lomanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2676-4271>

Для цитирования: Ломанов А.В. От «строительства собственной культуры» к «китаизации»: историческое значение дискуссии 1930-х годов // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 35–63.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-35-63

From “Construction of Own-based Culture” to “Sinification”: Historical Meaning of the Discussion of the 1930s*

A.V. Lomanov

*Primakov National Research Institute of World Economy and
International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

Abstract

The article focuses on the Chinese discussion of 1935 on “Cultural Construction on a Chinese Basis” (*Zhongguo benwei wenhua jianshe*) and

* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 17-01-00353 “The Evolution and Specificity of Cultural Conservatism in China in the 20th Century.”

its influence on the subsequent “Sinification” (*Zhongguohua*) movement. The author analyzed the content of the “Manifesto of Cultural Construction on a Chinese Basis” (January 1935), which advocated a selective approach to both Chinese and Western cultures in order to enable China’s politics, society and thought to regain their national characteristics. It is underlined that compromise proposal to “not cling to the old” in Chinese culture and not to “follow blindly” Western culture has drawn critical response from Chinese adherents of Westernization. Hu Shi interpreted the idea of “Chinese own-based culture” as embodiment of the old thesis of combining “Chinese basis” (*Zhong ti*) with “Western application” (*Xi yong*). He maintained that the force of inertia of traditional culture is very strong, and, therefore, anxiety about the disappearance of national characteristics from the life of Chinese society is unfounded. Relying on materials of Chinese primary sources, the article shows that during the discussion the center of attention shifted from the sphere of culture to the outstanding issues of socio-economic development and international relations. Tao Xisheng, a proponent of “construction of own-based culture,” urged the “semi-colonial Chinese” to oppose capitalist aggression, to create national thought and to take China as a starting point in assessing all events and trends. He prioritized tasks of gaining national independence and sovereignty, countering the expansion of capitalist powers, carrying out organized and planned advance of China. The emphasis on the factors of time and place demonstrated that the discourse on “own-based culture” was not divorced from practice. Participants of the discussion summarized China’s needs as improving people’s livelihood, developing the economy and ensuring the survival of the nation. The transition from the discussion of cultural construction to deliberating on the problems of the state took place against the background of the growing need for national consolidation in eve of the full-scale conflict with Japan. The pre-war discussion of “own-based culture” strengthened the positions of Chinese nationalism and cultural conservatism. In the late 1930s, Chinese Marxists launched their “Sinification” movement, which helped to bridge the gap between foreign theory and Chinese practice, thus paving the way to a positive understanding of Chinese characteristics. The article concludes that in modern China the contemporary relevance of the ideas of “construction of own-based culture” is determined by the growing attention to the preservation of identity and independence of Chinese culture in the era of rapid economic development and advancement towards the goal of national revival.

Keywords: China, traditional culture, Westernization, Sinification, Hu Shi, Tao Xisheng.

Alexander V. Lomanov – Ph.D. in History of Philosophy, D.Sc. in Modern History, Professor of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director for Scientific Work, Head of the Center for Asia Pacific Studies,

Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences.

a_lomanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2676-4271>

For citation: Lomanov A.V. (2019) From “Construction of Own-based Culture” to “Sinification”: Historical Meaning of the Discussion of the 1930s. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol 62, no. 12, pp. 35–63. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-35-63

Введение

В середине 1930-х гг. в Китае начался активный спор о перспективах национальной культуры. Предыдущая волна дискуссии о взаимодействии культур Китая и Запада прошла в период «Движения 4 мая» 1919 г. Прежние подходы подчеркивали необходимость широкомасштабного заимствования западной культуры, отношение к традиционной культуре было скептическим.

В 1934 г. руководство партии Гоминьдан развернуло «Движение за новую жизнь», направленное на консолидацию общества путем пропаганды конфуцианских моральных стандартов. Эта политика опиралась на идеологию и была нацелена на «защиту партии-государства от коррозии либерализмом, с одной стороны, и на противодействие растущему влиянию марксизма – с другой» [Fung 2010, 114].

Последствия этой кампании вышли далеко за пределы утилитарных целей укрепления единоличной власти Чан Кайши. К тому времени в китайских интеллектуальных кругах созрел запрос на глубокое переосмысление отношений с иностранными державами с позиций культурного консерватизма и национализма. Эта тема оказалась в центре дискуссии 1935 г. «о строительстве китайской собственной культуры» (*Чжунго бэньвэй дэ вэньхуа цзяньшэ* 中国本位的文化建设).

Идея «китайской собственной культуры» восходит к заявлениям гоминьдановского идеолога Чэнь Лифу. Он говорил о создании «собственной национальной» культуры, призывал не держаться за «осколки прошлого» и вместе с тем не увлекаться «слепым заимствованием» иностранных идей. В его рассуждениях присутствовали высказывания о необходимости строить новую китайскую культуру в соответствии с запросами эпохи, «стремиться к возрождению китайской нации» [Чжун Тяньэ 2018, 153]. В 1934 г. под руководством Чэнь Лифу в Шанхае была создана

Ассоциация строительства китайской культуры (Чжунго вэньхуа цзяньшэ сехуэй 中国文化建设协会), которая начала издавать журнал «Культурное строительство» («Вэньхуа цзяньшэ» 文化建设).

«Не держаться за старое», «не следовать слепо»

Опубликованный в «Вэньхуа цзяньшэ» датированный 10 января 1935 г. «Манифест строительства китайской собственной культуры» подписали Ван Синьмин, Хэ Бинсун, У Юйгань, Сунь Ханьбин, Хуан Вэньшань, Тао Сишэн, Чжан И, Чэнь Гаююнь, Фань Чжунъюнь, Са Мэнью. В китайской литературе этот текст называют «манифестом десяти профессоров». Они начали с заявления о том, что в современном мире «не стало Китая». По их словам, Китай «окутан густым туманом, в котором невозможно увидеть человека», «скован лютым холодом» и лишен света. Это ненормальное состояние толкает китайцев на поиски источников духовного тепла и света. Ради этого одни «проникают в древние могилы», другие припадают к ногам европейских и американских миссионеров в надежде возвыситься над толпой и попасть в «светлый и теплый рай». Но эти упования тщетны. Скелеты предков ведут современных китайцев «от края темноты в глубины сумрака, от уныло шуршащей листьями поздней осени в холодную зиму». Последователи миссионеров очутились в подвешенном состоянии, они «не могут ни подняться на небеса, ни опуститься на землю, скитаясь в пустоте».

Ситуация становится все хуже. «Китай в сфере культуры исчез; формы китайской политики, общественная организация, содержание и облик идей утратили свои особенности. Поскольку нет обладающих особенностями политики, общества и мысли для воспитания народа, людей становится невозможным считать китайцами. Поэтому мы с определенностью можем говорить: если исходить из культурной сферы, то в современном мире уже не стало Китая, на земле Китая уже почти не осталось китайцев» [Ван Синьмин и др. 2013, 209].

Чтобы Китай был в состоянии «поднять голову» в области культуры, чтобы политика, общество и мысль Китая обрели китайские особенности, необходимо развернуть «строительство китайской собственной культуры». Многие специфические особенности китайской культуры отличаются от западной традиции, однако их необходимо сохранить. Авторы «Манифеста» призвали следовать подходу японских художников: те признают, что

насыщенные краски японской живописи режут глаз носителям западной культуры и вызывают у них раздражение, но без этих цветов не может быть японской живописи. О полном сохранении старой традиции в Китае речь не идет. «Собственную культуру» нужно создавать с опорой на «критический подход» и «научный метод», следует «изучить прошлый Китай, овладеть современным Китаем, строить будущий Китай».

Десять профессоров заявили, что традиционная китайская культура шла по пути прогресса лишь до династий Цинь (221–206 до н. э.) и Хань (206 до н. э. – 220). Эпоха Весен и Осеней – Борющихся царств (VIII–III вв. до н.э.) – стала периодом великого расцвета китайской культуры, сопоставимым с «греко-римской эпохой». После династии Хань китайская культура остановилась. Позднее она развивалась при династиях Сун (960–1279) и Мин (1368–1644), когда происходил синтез конфуцианства и даосизма с пришедшим извне буддизмом, однако выйти за рамки культуры прошлого тогда не удалось.

В середине XIX в. великим потрясением стали опиумные войны, когда «огромные корабли и большие пушки принесли новость о западной культуре». Это было тревожное предупреждение о вхождении Китая в новую эпоху, основы древней культуры были поколеблены, китайцы пробудились от сна старого уклада. «Манифест» дал краткую оценку реформаторам Нового времени. «Движение заморских дел» Цзэн Гофаня и Ли Хунчжана обращало внимание лишь на западные достижения в области вооружений, науки и техники, оно полностью сводилось к «копированию мастерства». В конце XIX в. движение реформ Кан Ювэя и Лян Цичао было нацелено на изменение законов и «самоусиление», однако в области политики это был «плагиат» западных образцов. Подходы реформаторов соответствовали формуле «китайское учение в качестве основы, западное учение для применения» (*чжунсюэ вэй ти, сиюэ вэй юн* 中学为体 西学为用), которая предполагала сочетание традиционных конфуцианских норм с иностранными научно-техническими достижениями. Эти устремления были поверхностными, они не смогли удовлетворить запрос на обновление.

«Манифест» высоко оценил исторический вклад Сунь Ятсена, который считал необходимым совершить рывок вперед, выступая за полную перестройку общества, политики и экономики. В XX в. китайская интеллигенция поняла, что политики для спасения

страны недостаточно, требуются также инструменты культуры. Это привело к возникновению культурного «Движения 4 мая» 1919 г., нацеленного на «освобождение мысли от оков». Демонстрируя одобрение гоминьдановского правления, десять профессоров отметили успехи в развитии экономики и политики после революции 1927 г.

Авторы «Манифеста» отвергли призыв «восстановить древность (*фу гу* 复古), поскольку древний Китай уже стал историей, а история не может повториться. Они также указали на невозможность полностью скопировать вошедшие в индустриальную эпоху Англию и Америку, поскольку Китай находится между аграрным феодальным обществом и индустриальным обществом. Также не следует копировать ни Советскую Россию, ни фашистскую модель Италии и Германии, поскольку подобные планы не принимают во внимание «особенности Китая в пространстве и времени».

Десять профессоров заявили, что Китай превратился в поле ожесточенной схватки между разными идеями, вслед за которыми в страну тянутся «мохнатые лапы международной культурной агрессии». Альтернативой «естественному перемещению» чужих идей является строительство «собственной культуры». «Китай – это Китай, а не какое-то географическое пространство, поскольку он обладает своими особенностями. В то же время Китай – это современный Китай, а не прошлый Китай, у него есть определенная характеристика эпохи. Поэтому нам нужно в особенности обращать внимание на потребности этого времени и этого места, а это и есть основа китайского собственного» [Ван Синьмин и др. 2013, 211].

Прославлять или порицать институты и идеи Древнего Китая одинаково бесполезно, поэтому следует изучить прошлое для того, чтобы «сохранить то, что нужно сохранить, и удалить то, что нужно удалить». «Манифест» предложил компромиссную позицию. «Хорошие институты и великие идеи» китайской традиции нужно всеми силами развивать, чтобы они могли стать мировым вкладом Китая. «Плохие институты и низменные идеи» следует безжалостно отсеивать.

Сходным образом нельзя полностью заимствовать европейскую и американскую культуру. Исходя из потребностей современного Китая, из них следует брать только то, что следует, не допуская импорта «непригодных» элементов. Чаемое «строительство китайской собственной культуры» авторы охарактеризовали как

«созидание стремительным рывком». В результате потерявшие свои особенности и пришедшие в упадок в культурной сфере Китай и китайцы смогут не только встать наравне с другими странами и народами, но также обрести способность «вносить самый драгоценный вклад в мировую культуру». Составители «Манифеста» пояснили, что не отказываются от осуществления древнего китайского идеала «Великого единения» (*да тун* 大同), который предполагает объединение всего человечества. Но для этого следует «построить Китай» и превратить его в «целостную крепкую единицу», дабы он обладал достаточной силой для продвижения мирового «Великого единения».

Чтобы двигаться вперед, Китаю необходимы одновременно понимание самого себя и мировой кругозор. Нужна выдержка, чтобы не закрываться от других, и решимость не заниматься слепым подражанием. Нужно встать на позицию «китайского собственного», избрать критический подход, применять научный метод, чтобы «изучить прошлое, овладеть настоящим, создать будущее». Это значит прояснить прошлые ошибки, соответствовать современным потребностям, определить будущий курс. В заключительных строках «Манифеста» авторы призвали создавать «светлый и теплый Китай» с помощью инструментов культуры, добиваться того, чтобы в сфере культуры Китай восстановил былую славу, вновь занял важное место и «стал мощнейшим резервом в продвижении мирового Великого единения» [Ван Синьмин и др. 2013, 212].

Традиция и культурная «инерция»

Обнародование «Манифеста» активизировало споры китайских интеллектуалов о соотношении «всеобщей вестернизации» с «культурной эклектикой» [Ломанов 2014]. Влиятельный либерально мыслящий ученый Ху Ши заявил, что десять профессоров не смогли найти новый путь развития китайской культуры. Вместо этого в видоизмененной форме они продолжили проповедь старой концепции «китайское учение как основа, западное учение для применения», которую на словах подвергли критике [Ху Ши 1998].

Ху Ши отождествил призыв «Манифеста» «основываться на китайском собственном» со старым тезисом «китайское учение – основа». Рекомендации «занять критический подход» и «впитывать лишь то, что достойно впитывания», по его мнению, не отличаются от идеи «западное учение – для применения». Обратив-

шись к истории, Ху Ши призвал понять, что реформаторы XIX в. также не занимались «слепым копированием», они критиковали китайскую традицию и призывали к отказу от практики написания трафаретных экзаменационных сочинений, бинтования ног, курения опиума и прочих «заслуживающих осуждения нехороших институтов». Одновременно они восхваляли религию Конфуция и этические устои конфуцианства, но в итоге потерпели поражение из-за того, что в их позиции «доля сохраняемого намного превышала долю разрушаемого». Реформаторы не смогли отказаться от «китайского собственного», по этой причине их программа политических преобразований оказалась провальной.

Ху Ши подчеркивал, что идеи «Манифеста» работают в одном направлении с деятельностью Хэ Цзяня и Чэнь Цзитана – военных правителей Гуандуна, развернувших в середине 1930-х гг. движение за почитание Конфуция и изучение древних классических текстов. Гуандунские правители, по его словам, придерживаются «китайского собственного», они не стремятся к полному восстановлению древности, «когда они покупают самолеты и пушки, то, конечно, выберут самые новые модели 1935 г.». Они хотят использовать для образования людей древние каноны и комментарии и таким образом «сохранять то, что следует сохранять».

Призыв десяти профессоров «не сохранять старое», по мнению Ху Ши, лишь маскирует их консервативный настрой, тогда как «Манифест» стал выражением «заурядной реакционной атмосферы», облаченной в модные одежды. Авторы «Манифеста» не решились честно и искренне выступить за возрождение древности и потому прибегли к эклектике и камуфляжу. Ху Ши заявил, что Хэ Цзянь и Чэнь Цзитан могут полностью использовать содержание «Манифеста» в качестве «дымового снаряда» для прикрытия своей деятельности. Они не призывают к возобновлению бинтования ног, не выступают против развития промышленности, а на их пропаганде древних канонов и поклонения Конфуцию можно повесить золотую вывеску «удалять непригодные компоненты и сохранять лучшее». Таким образом, любой тезис из выступления десяти профессоров пригоден для апологии гуандунских правителей.

Главную ошибку авторов «Манифеста» Ху Ши обнаружил в непонимании «сущности культурных перемен». Либеральный интеллектуал провозгласил, что любая национальная культура консервативна, сила инерции помогает ей сопротивляться новому, в том числе приходящему извне, поэтому нет никакой нужды тра-

тять силы на поддержку этой инерции. Соприкосновение сильной и слабой культуры запускает механизм «естественного отбора», действие которого не может быть подчинено предварительно установленным стандартам культурного выбора. Рассуждения десяти профессоров о «научном методе» всего лишь дают красивое название их субъективным предубеждениям. По словам Ху Ши, если женщина пострижет волосы, то все скажут, что это дело разумное и общепризнанное. Но никто не может безапелляционно заявить, что освобождение женщины включает лишь стрижку волос, но не позволяет ей делать завивку, носить короткую юбку, ходить на танцы, румяниться и пудриться. Правительство может использовать пошлины, чтобы запретить ввоз большого количества иностранных предметов роскоши и косметики. Но никакое «совершенномудрое» правительство не может выступать судьей в вопросах культуры [Ху Ши 1998, 450–451].

Ху Ши подчеркивал прочность и устойчивость «китайского собственного», которое опирается на многочисленный народ, и потому не может быть уничтожено никакими переменами в материальной жизни, изменениями в идеях и научном знании, сменами политического строя. Он заявил, что дальновидные лидеры должны беспокоиться не о том, что «китайское собственное» колеблено, а что инерция культуры слишком велика. «Манифест» указывал, что в политике, обществе и мысли Китая исчезли отличительные особенности. Ху Ши призвал больше думать о том, что недобрых прежних особенностей вокруг осталось слишком много, начиная со «старого балагана» в политике и разоренной деревни и заканчивая поклонением Конфуцию, сохранением китайских боевых искусств, китайской медицины и эротических рецептов.

Поскольку «инерция старой китайской культуры действительно очень страшна», о «китайском собственном» беспокоиться не следует. Способные смотреть в будущее образованные китайцы должны «беспристрастно принимать мировую научную и производственную культуру, стоящую за ней духовную цивилизацию». Следует позволить мировой цивилизации свободно соприкасаться со старой китайской цивилизацией, свободно «резать и обтачивать ее», позволить ей своей энергией и решительностью вывести старую китайскую культуру из состояния инерции и упадка жизненных сил. Ху Ши заверил, что будущая культура появится после больших потрясений – но, несомненно, это бу-

дет «китайская собственная культура». Если в старой китайской культуре действительно сокрыты бесценные сокровища, то она выдержит столкновение с внешними силами и заблестит после «промывки» западной научной культурой. Рассуждения «Манифеста» о необходимости культурного творчества вызвали ироничное заявление о том, что китайцы лишь совсем немного ознакомились с современным миром и потому много говорить о «творчестве» – значит хвастаться без зазрения совести [Ху Ши 1998, 452].

Рассуждения Ху Ши о том, что наполненный «вздорной эклектикой» «Манифест» является «модным дымовым рядом», который маскирует действия «твердолобых сил», отразили степень полемического накала дискуссии 1935 г. Современные китайские исследователи отмечают, что критические выпады Ху Ши не означают того, что любая попытка рассматривать взаимодействие культур через призму дихотомии «основа (*ти*)» – «применение (*юн*)» действительно лишена конструктивного содержания. Либеральный вестернизаторский взгляд не заметил того, что концепция «собственной культуры» поставила в центр китайскую нацию. Она призывала не смешивать строительство китайской культуры с культурными потребностями других стран, поскольку китайская культура должна заботиться о существовании и развитии именно китайской нации. И в этом смысле «строительство китайской собственной культуры» берет в качестве «основы» китайскую нацию, а в качестве «применения» – культуры Китая и Запада, древности и современности. Еще во время дискуссии о «собственной культуре» социолог Пань Гуандань пришел к выводу, что Китай является «постоянной», тогда как любые течения мировой культуры представляют собой «переменные» [Цзюй Вэй, Ян И 2013, 53].

Между традиционным феодализмом и западным колониализмом

Важную роль в дискуссии 1935 г. сыграл общественед Тао Сишэн, имя которого среди прочих стояло под «Манифестом». Он был хорошо знаком с марксистским учением, глубоко знал китайскую экономическую историю, позднее, в 1940-е гг., он сблизился с гоминьдановским руководством и обрел известность как неофициальный соавтор программной работы Чан Кайши «Судьба Китая» [Борох 2017].

В апреле 1935 г. ученый ответил на критическое выступление Ху Ши обвинением в необоснованном «отрицании современного Китая» [Тао Сишэн 2014б]. Полемика сместилась из сферы культуры в область социально-экономического развития и международных отношений. Речь шла уже не о конфуцианстве и старых обычаях, а о выживании нации перед лицом внешних угроз.

Тао Сишэн отметил, что ненависть китайцев к европейско-американскому капитализму удивления не вызывает. Равным образом нет ничего странного в том, что европейцы и американцы с пренебрежением отвергают китайцев. Процветание Европы и Америки невозможно без колоний, которым они продают товары и в которые вкладывают капиталы. Колониальные народы испытывают двойные чувства: они завидуют процветанию Запада и потому стремятся ему подражать, одновременно они ненавидят его и потому ведут борьбу.

После завершения Первой мировой войны Китай сохранил «фасад независимости», внутри страны ведущей силой стали противники капитализма из числа сторонников идеологии «народного благосостояния» Сунь Ятсена и поклонники социализма, вдохновленные успехом Советской России. Тао Сишэн отметил, что сторонники феодализма озабочены унаследованием канонов древних мыслителей Конфуция и Мэн-цзы, когда они открывают рот чтобы поговорить о Китае, то думают в первую очередь о Трех Династиях (XXI–III вв. до н.э.), династиях Хань и Тан (618–907). У сторонников капитализма в сердце государство, похожее на США. Только течение социализма открыто восхищается Советской Россией. «Все они забыли современный Китай», – заключил Тао Сишэн. «Феодализм и капитализм против социализма. Феодализм и социализм против капитализма. Социализм и капитализм против феодализма. Большая война, сражаются без передышки. Однако феодализм убивает современность. Капитализм и одно течение социализма убивают Китай» [Тао Сишэн 2014б, 387].

Антипатия к идеологии китайских коммунистов сочеталась с поверхностными рассуждениями о том, что поставленная в СССР цель построить социализм в отдельно взятой стране означает отказ от поддержки национально-освободительного движения, в том числе от помощи Китаю. Это не помешало Тао Сишэну поставить насущный вопрос о необходимости иметь собственный китайский подход к внутренним и международным проблемам. «Почему полуколониальные китайцы не выступают против ка-

питалистической агрессии и не решаются занять хоть немного национальной мысли? Почему нельзя взять Китай в качестве единицы, чтобы смотреть на все?» [Тао Сишэн 2014б, 387].

Выдвинутые Ху Ши в адрес сторонников «собственной культуры» обвинения в запуске «дымовых снарядов» в интересах реакционных сил были истолкованы Тао Сишэном как заявление о том, что Китай «не является единицей» и стране не следует бороться за выживание. Тао Сишэн недоумевал, «почему полуколониальные китайцы не должны сами найти себя, не должны сознательно сделать шаг вперед». Он напомнил, что во времена французской революции великий лозунг «свободы» возник изобретения индивидом самосознания. «Так почему же выступающие за “свободу” выступают еще более против того, чтобы пребывающий в большом сне инерции зависимости от сильных держав Китай, в особенности при высокой силе вооруженного давления со стороны соседей, обнаружил себя, принял себя в расчет?» [Тао Сишэн 2014б, 388].

Тао Сишэн признал, что у национализма есть много недостатков, что сторонники феодализма «утверждают древность и отрицают современность», они оседлали идейное течение национального самосознания. Но когда ради критики чтения древних канон у Чэнь Цзитана отрицают попытку взять Китай в качестве исходной единицы, то это «поиски козла отпущения, а не логика». Ученый завершил свои рассуждения критикой позиции Ху Ши: «Я не хочу, чтобы авторитетные ученые приспособлялись, но также не хочу, чтобы авторитетные ученые наносили удары по идеям национальной независимости и суверенитета полуколониального Китая. Люди не должны быть надменными, но тем более не должны при виде других падать на колени!» [Тао Сишэн 2014б, 388].

В другой публикации Тао Сишэн уделил больше внимания мировоззренческим основам «Манифеста» и заложенному в нем призыву заново оценить все окружающее в интересах современного Китая. Он заявил, что согласен со словами великого философа XIX в. Гегеля о том, что «все действительное разумно, все разумное действительно». В прошлом были идеи, которые соответствовали прошлому строю, но когда они стали неразумными, то канули в лету. Ростки будущей культуры существуют внутри нынешнего общества. Когда эти ростки становятся разумными, то одновременно еще и действительными. Поэтому

разумным является лишь то, что соответствует дню нынешнему [Тао Сишэн 2014а, 411].

Тао Сишэн подчеркнул, что в процессе развития культуры нужно прикладывать большие усилия, вести борьбу. Культуру невозможно вырастить, если стоять на позициях невмешательства. Особенности Китая требуют, чтобы у строительства культуры был план. После династии Сун в Китае в течение тысячелетия не было внутренней раздробленности. Однако в последние десятилетия рост иностранного контроля над портами и приграничными территориями способствовал появлению раздробленности. Деревня разрушена, люди сконцентрировались в городах, которые зависят от иностранных государств и капиталистов. В этих условиях идеи национального суверенитета подверглись эрозии, развилась психология «трепета и выслуживания перед иностранцами». Попытки спасти Китай через подражание Западу или движение по пути социализма не могут привести к успеху. «Ныне в мире из-за затяжного кризиса началась борьба за экономический этатизм; баланс на Дальнем Востоке разрушен вооруженной силой. В последнее время многие дела указывают на один серьезный урок: когда в один прекрасный день портами распоряжаются другие люди, существование всего государства становится еще более проблематичным. Поэтому в такое время мы призываем всех оценить все заново. Направление экономики, политики и идей должно быть таким: первое – независимость и суверенитет, второе – против капитализма держав, третье – организованное и плановое направление движения, только тогда у Китая будет спасение» [Тао Сишэн 2014а, 412].

На основании этих заявлений невозможно сделать вывод о том, что сторонники «собственной культуры» стремились затормозить развитие Китая. А. Дирлик отметил, что Тао Сишэн не отвергал необходимость перемен, обусловленных задачами обеспечения выживания страны в современном мире. Однако при этом мыслитель добивался сохранения исторической преемственности. «Если Китаю предстояло измениться, то для этих перемен был необходим Китай как политическая и культурная единица» [Dirlik 1976, 327].

От развития культуры к потребностям нации

Аргументация «Манифеста» была недостаточно последовательной и вызвала обоснованные нарекания. Так, В.Г. Буров за-

мечает: «Проповедь рационалистического подхода не сочеталась у авторов “Манифеста” с выдвижением сколько-нибудь цельной программы культурного строительства, призывы к заимствованию элементов западной культуры не сопровождались указанием на какие-либо конкретные примеры, постоянные сетования на то, что Китай-де потерял свою культурную самобытность, утратил свою национальную специфику в духовной области, не подкреплялись ссылками на действительно лучшие образцы китайской культуры» [Буров 1983, 226].

Через несколько месяцев после публикации «Манифеста» десять профессоров обнародовали «общий ответ» на поставленные во время дискуссии вопросы. Они заявили, что в ходе культурного строительства следует «брать Китай в качестве собственного» (и Чжунго вэй бэньвэй 以中国为本位), тогда как «потребности Китая в это время в этом месте являются основой китайского собственного». Было сделано важное разъяснение, что речь идет о потребностях «нации в целом» [Ван Синьмин и др. 1990].

Рассуждения о предпосылках культурного развития подчеркивали факторы различия места и времени. В частности, потребности Китая эпохи закрытости и после открытия дверей внешнему миру отличаются, как отличаются между собой потребности агрессивных мировых держав и подвергающегося агрессии Китая. Попытки возрождения древности и полной вестернизации неприемлемы, поскольку они не позволяют создать культуру, соответствующую потребностям времени и места. Десять профессоров также подняли вопрос о том, в какой мере западная культура представляет собой единое целое. Конфликт капиталистической и социалистической культуры происходит внутри западной культуры. Что именно нужно брать тем, кто поддерживает тезис о всеобщей вестернизации, – капиталистическую культуру, социалистическую культуру или обе полностью? Здесь авторы «Манифеста» вплотную приблизились к марксистскому взгляду на историю: «Капиталистическая культура и социалистическая культура построены на различных общественных отношениях, любые части этих систем не могут быть взаимно совмещены. Осмелимся спросить, начиная с чего сторонники полной вестернизации будут их соединять?» [Ван Синьмин и др. 1990, 477].

Профессора подтвердили отрицательное отношение к идее «китайской основы и западного применения», в скрытой прикровенности которой их упрекал Ху Ши. Они пояснили, что не

разделяют мнения, согласно которому у западной материальной цивилизации «нет души», а у китайской духовной цивилизации «нет телесной оболочки», и потому их можно соединить воедино. На самом деле духовное и материальное представляют две стороны одного явления, их в принципе невозможно друг от друга оторвать. Нельзя говорить, что в Китае только лишь духовная цивилизация, как нельзя говорить, что на Западе есть лишь материальная цивилизация. Какое «тело-основа» (*ти*), таким будет и «применение» (*юн*), и наоборот, поэтому невозможно говорить о «китайской основе и западном применении».

Завершающий раздел «Общего ответа» содержал попытку растолковать, в чем состояли потребности Китая. Четкий акцент на социально-экономических и международных проблемах демонстрировал, что рассуждения о «собственной культуре» не были оторванными от практических проблем.

На первое место встала необходимость удовлетворить жизненные потребности китайского народа. Бедность китайцев и отставание материальной стороны жизни от других наций не позволяли говорить о богатстве духовной жизни. Отражением нищеты народа стали охваченные кризисом города и обедневшая деревня. «Скудость знаний, неразбериха в действиях, бессилие воли, сухость эмоций – это также символы банкротства народной жизни». Далее, следует развивать источники существования граждан. Мерилом их оценки выступают внешняя торговля и ситуация в промышленности. Китай – страна с пассивным торговым балансом, отсталой промышленностью и развалившейся деревней, «поэтому источники существования следует развивать всеми силами». Наконец, нужно обеспечить выживание нации. Со времени опиумных войн силы империализма проводили непрерывное вторжение, «от городов до деревень страна густо покрыта сетью, которой империализм сковывает свободу китайской нации». Внешние силы отгрызают куски китайской территории, нарушают суверенитет Китая, грабят экономику и пьют кровь китайской нации, это настоящий вопрос жизни и смерти. В обобщенном виде потребности Китая в это время и в этом месте сводятся к тому, чтобы «наполнять жизнь (*шэнхо* 生活) народа, развивать источники существования (*шэнцзи* 生机) граждан, бороться за выживание (*шэнцунь* 生存) нации». «Строительство собственной китайской культуры – это выражение силы веры нации в себя, это активное созидание, при этом

выступление против империализма и против феодализма – это также необходимая миссия данного созидательного процесса» [Ван Синьмин и др. 1990, 478].

Авторитетный исследователь истории китайской культуры нового времени Ло Чжитянь обоснованно отметил, что скрытой сердцевиной дискуссии 1935 г. были отношения между государством и культурой. Лозунгом десяти профессоров было «строительство собственной китайской культуры», тогда как в реальности они склонялись к «потребностям Китая в это время в этом месте», рассуждая о реальных проблемах государства, не связанных с культурой [Ло Чжитянь 2018].

Ученый объяснил стремление китайских интеллектуалов той эпохи связывать вместе культуру, нацию и государство остаточным влиянием идеи «Поднебесной», которая в Новое время разделилась на понятия о Китае и внешнем мире. Рассуждения о «собственной культуре» выражали культурные устремления субъектного сознания, тогда как поиски практического воплощения высказанных тезисов вели сознание в направлении государства. Этот внутренний конфликт связан с противоречивостью «Манифеста», превозносившего культурную идентичность китайцев, но не признававшего важность пространственных границ, что не позволяло вести разговор о защите государства. Акцент на важности «нынешнего Китая» и отрицание важности прошлого фактически призывали к разрыву с историей, что мешало обеспечить полноценную культурную преемственность. Перечисленные в «Общем ответе» социальные, экономические и политические нужды явным образом представляли собой потребности нации и государства, мало связанные с китайской культурной спецификой.

По мнению Ло Чжитяня, авторы «Манифеста» стремились с помощью строительства культуры спасти государство как автономную единицу. Именно в этом состояло их отличие от современников. Традиционалисты наподобие Лян Шумина призывали воссоздать связь с китайской историей. Западники наподобие Ху Ши верили в культурную «инерцию», полагая, что она в процессе освоения достижений Запада естественно приведет Китай к своему «собственному». Это был переходный период, когда китайские интеллектуалы осознанным образом сформулировали задачу сохранения субъектности национальной культуры, в том числе ради создания оптимальных условий для учебы у Запада. Напор антитрадиционализма времен «Движения 4 мая» к сере-

дине 1930-х гг. заметно ослаб, что создало условия для перехода интеллигенции на позиции защиты национального государства с опорой на собственную культуру.

Движение «китаизации»

Сложность оценки «Манифеста» обусловлена тем, что выступление в поддержку «китайской собственной культуры» было частью официальной культурной кампании. «Изучение обсуждения культуры как в то время, так и последующими исследователями показывает, что одной из важных причин критического или отрицательного отношения была взаимосвязь с культурной политикой Гоминьдана того времени» [Го Хунцзюань 2012, 66]

Либерально настроенные современники упрекали авторов «Манифеста» в том, что они служат политике Гоминьдана, способствуют укреплению диктаторской власти. Они отмечали, что десять профессоров предложили собственные «три народные идеи»: «наполнять жизнь», «развивать источники существования», «бороться за выживание». С их помощью они подменили основополагающие «три народных принципа» Сунь Ятсена: «национализм, народовластие, народное благосостояние». В концепции «китайского собственного» места для демократии действительно не нашлось. Это дало основания заявить, что «движение китайской собственной культуры суть движение создания политической диктатуры» [Шэн Банхэ 2011, 6].

В наши дни демократически мыслящий китайский политолог Юй Кэпин унаследовал эту линию аргументации. По его мнению, рассуждения десяти профессоров о «собственной китайской культуре» были пустым предлогом, куда важнее их доводы в пользу «политики с китайской основой» и попытки убедить народ в том, что Гоминьдан провел после революции 1911 г. большие политические реформы. Исходя из этого, авторы «Манифеста» утверждали, что неотложной задачей является культурное строительство, а вовсе не политическая реформа и не продвижение Китая к демократии. Поскольку речь шла о решении социально-экономических задач без создания представительной демократии, Юй Кэпин солидаризовался с оценками Ху Ши, назвавшего содержание «Манифеста» повторением идеи «китайской основы и западного применения», которую отстаивали реформаторы последних десятилетий существования императорской династии Цин [Yu Keping 2010, 190–191].

Эти разумные критические доводы не позволяют понять, почему «Манифест» вызвал столь широкий общественный отклик. Важной причиной была растущая потребность в национальной консолидации перед лицом захватнической политики Японии. На северо-востоке Китая в 1932 г. было создано марионеточное государство Маньчжоуго, все более ощутимой становилась угроза полномасштабного военного конфликта.

Китайские либералы-западники были увлечены борьбой против пережитков феодальной культуры, но их рассуждения об устойчивости культуры и ее несокрушимой «инерции» выглядели все менее убедительными. Интеллектуалы все чаще думали о том, что нация, отвергающая собственную культурную традицию, окажется неспособной сплотиться для отпора врагу. «Собственная культура» становилась необходимой предпосылкой для выживания китайской нации.

На самом деле «Манифест» не был архаичным и не демонстрировал враждебности к заимствованию западных идей. Идея выборочного заимствования лучшего из китайской и западной культур соответствовала прежним рассуждениям на эту тему самого Ху Ши. Критика десяти профессоров в адрес полного заимствования западной культуры в целом соответствовала линии самих вестернизаторов на усвоение научного метода и модернистскую переоценку всех ценностей. Выступление авторов «Манифеста» на стороне гоминьдановской власти может быть оправдано тем, что в то время в Нанкине правил «модернизационный режим», который заслуживал поддержки перед лицом японской агрессии. «Война представлялась неизбежной. Культурный консерватизм был связан с антиимпериалистическим национализмом» [Fung 2010, 115].

Обострение китайско-японских противоречий привело к тому, что в середине 1930-х гг. с каждым днем усиливались идентичность «национального государства» и националистические эмоции. Внутри Китая сформировался запрос на национальную культуру и национальный дух как инструменты национальной мобилизации [Го Хунцзюань 2012, 66].

В этом контексте консервативный проект «собственной культуры» имел модернизационную направленность. «Соединявший культуру с политикой современный китайский консерватизм не был четко обозначенной категорией. Он был реформистским, прогосударственным, провластным и для некоторых провоенным.

Но он не был антизападным, антилиберальным или антидемократическим. Он представлял моральный инновационный путь к модерну» [Fung 2010, 115].

Еще в середине 1930-х гг. китайский исследователь Го Чжаньбо в книге «История китайской мысли за последние 50 лет» попытался применить западную философскую схему «тезис – анти-тезис – синтез» к трактовкам проблем культуры Китая. Эпоха Цзэн Гофаня и Ли Хунчжана, идея «китайской основы и западного применения», реформаторские подходы Кан Ювэя и Лян Цичао, почитание Конфуция и поклонение восточной духовной цивилизации представляют «тезис». С началом движения за новую культуру и выступлений Ху Ши и его единомышленников за всеобщую вестернизацию появился «антитезис». «Строительство китайской собственной культуры», с одной стороны, сохраняет исконную культуру, с другой стороны, впитывает европейскую и американскую культуру, поэтому его можно назвать «синтезом», появление которого является обязательным феноменом развития китайской культуры [Ши Чуньфэн 2010, 106].

Современные китайские исследователи отмечают, что отличие идей «собственной культуры» от прежних призывов к сохранению «национальной сущности» (*гоцуй* 国粹), соединения «китайской основы и западного применения», «поклонения Конфуцию и восстановления древности» состоит в том, что они не были нацелены против духа науки и демократии, присущего «Движению 4 мая». Сторонники «Манифеста» не возражали против отделения зерен от плевел в китайской традиции. Однако при этом они пытались переосмыслить «Движение 4 мая», исправляли его ошибки, призывая к более позитивному отношению к китайской традиции и более критичному подходу к вестернизации [Шэн Банхэ 2011, 7].

То, что китайские западники 1930-х гг. презрительно именовали «эkleктикой», ныне предстает как взвешенная и сбалансированная стратегия. «Этот план культурного строительства принял средний путь, в соответствии с которым при завершении перехода Китая к модернизации одновременно следует избегать поглощения иностранной культурой, сохранять независимый характер собственной культуры» [Цзюй Вэй, Ян И 2013, 54]

Авторитетный исследователь Л.П. Делюсин отмечал, что попытки интеллектуалов республиканской эпохи использовать традицию для решения современных проблем были нацелены на сплочение общества вокруг государства. «Проповедь конфу-

цианских догм призвана была возродить “душу нации”, без чего невозможно было добиться национального спасения. Государство, как бы обретя “душу нации”, возвышалось над всеми классами, над всеми социальными группами. Оно уподоблялось организму, клетки которого могут осуществлять свою жизнедеятельность только внутри этого организма» [Делюсин 1988, 211].

Первоначально эти усилия были направлены на укрепление личной авторитарной власти Чан Кайши. Однако после начала в 1937 г. Войны сопротивления Японии китайский культурный консерватизм трансформировался в широкомасштабное движение китаизации (*чжунгохуа* 中国化), которое было призвано подчеркнуть специфику и уникальные достоинства китайской культуры. На этой волне появились националистические труды по китайской истории и культурно-философские размышления «новых конфуцианцев».

Предвоенная дискуссия о «собственной культуре» помогла сформировать позитивное отношение к китайскому национализму и культурному консерватизму. В годы войны китайские коммунисты развернули свое движение китаизации, которое помогло преодолеть разрыв между иностранной теорией марксизма и китайской практикой, найти путь к позитивному осмыслению китайской специфики. Указывавшие на сближение «маоизма с гоминьдановским шовинизмом» отечественные исследователи [Кривцов 1974] приблизились к пониманию этой исторической связи, однако у них не было возможности рассмотреть в позитивном ключе адаптивные способности «китаизированного марксизма».

Предтечей «китаизации марксизма» стало «движение нового просвещения», которое развернули в 1936 г. в интересах создания единого фронта в области культуры идеологи Компартии Чэнь Бода и Ай Сыци. После начала войны в выходившем в Яньани еженедельнике КПК «Цзефан» в ноябре 1937 г. была опубликована статья «Современный этап культурного движения», в которой говорилось, что широкое национальное культурное движение «нужно в полной мере китаизировать». В мае 1938 г. в периодическом издании «Чжаньши вэньхуа» в статье о культурном движении военного времени было сказано, что Китай будет заимствовать мировую культуру, однако при этом ее необходимо «ассимилировать» и «китаизировать».

Китайские марксисты пришли к осознанию необходимости защищать национальную культуру и развивать ее. Они стремились

опереться на традиции народной культуры, критически оценить наследие прошлого и заимствовать лучше достижения западной культуры, в первую очередь марксизм. Важность марксизма для практики китайской революции обусловила необходимость заимствования этой иностранной теории, что формально поставило китайских коммунистов в ряды «вестернизаторов». Однако по мере становления политики «китаизации» культурного движения к ним пришло осознание того, что марксизм и его философия также должны быть «китаизированы». В апреле 1938 г. философ-марксист Ай Сыци призвал «сделать философские исследования китаизированными и связанными с реальностью» [Ли Байхэ 2015, 11].

Идея «китаизации марксизма» прозвучала в октябре 1938 г. в докладе Мао Цзэдуна на VI пленуме ЦК КПК VI созыва. «На протяжении тысячелетий история нашего великого народа протекала на основании определенных законов, характеризовалась рядом национальных особенностей и создала множество культурных ценностей. ... Мы не можем расчленять историю на части. Мы должны обобщить все наше прошлое от Конфуция до Сунь Ятсена. Мы должны принять это драгоценное наследство, и оно станет для нас большим подспорьем в руководстве нынешней великой борьбой... При китаизации марксизма в каждом отдельном случае нужно считаться с особенными чертами Китая, то есть исходить из национальных особенностей Китая» (цит. по: [История... 2013, 479–480]).

Сходные тезисы о необходимости сохранить связь с традицией и специфическими особенностями Китая отстаивали в 1935 г. авторы «Манифеста». Современные китайские исследователи дают понять, что это сходство не является случайным. Они отмечают, что из-за авторитарной культурной политики Гоминьдана марксисты не смогли напрямую участвовать в полемике о «собственной культуре», которая в основном происходила на подконтрольных гоминьдановскому правительству территориях. Однако эта полемика и выдвинутые в ходе обсуждения вопросы постоянно оставались в поле зрения китайских марксистов [Ли Байхэ 2012, 13].

Глубина и размах дискуссии 1935 г. намного превзошли предыдущие споры Нового времени о соотношении культур Китая и Запада. Поднятые вопросы и предложенные точки зрения способствовали созреванию марксистского культурного мировоззрения, они предоставили материалы для формирования новодемократи-

ческого взгляда на культуру, ставшего важным теоретическим достижением китаизации марксизма [Ли Байхэ 2012, 14].

Во второй половине 1930-х гг. под влиянием дискуссии о китайской собственной культуре и в процессе развития движения нового просвещения китайские марксисты постепенно осознали, что «современная новая культура Китая» должна обладать отчетливым характером эпохи и отчетливым национальным характером. В размышлениях о том, как построить культуру с такими характеристиками, китайские марксисты постепенно сформировали идею «китаизации» в строительстве новой современной культуры [Ли Байхэ 2017, 20].

Заключение

Между движениями «собственной культуры» и «нового просвещения» были существенные различия. Первое было основано на гоминьдановской идеологии «трех народных принципов», второе опиралось на марксистское учение. Однако у них также была общая направленность на то, чтобы «соединять восточную и западную культуру, создавать национальную новую культуру» [Чжун Тяньэ 2018, 155–156].

В прошлом китайские исследователи уделяли первостепенное внимание «политическому» и «партийному» характеру дискуссии о «собственной культуре». Начиная с 1990-х гг. на первый план вышли проблемы культуры и модернизации [Ши Чуньфэн 2010]. Стимулом для позитивного истолкования «Манифеста» стала проблема сохранения национальных культурных особенностей в условиях глобализации. В современном Китае актуальность идей «строительства собственной культуры» связана с ростом внимания к сохранению субъектности и независимости китайской культуры в эпоху быстрого экономического развития и продвижения к цели национального возрождения. Нормативный путь «социализма с китайской спецификой» наследует прежний акцент на необходимости сохранения особых характеристик китайской политики, общества и культуры.

Новым фактором в истолковании наследия дискуссии 1935 г. стал лозунг «китайской мечты», который нацелен на национальное возрождение и развитие культуры. В рамках «китайской мечты» китайская специфика и задачи модернизации были объединены. По мнению современных китайских исследователей, внимание «Манифеста» к потребностям Китая «в это время в этом месте»,

обращение к интересам Китая «стали самым лучшим толкованием китайской мечты в 30-е гг. XX в. По этой причине до сегодняшнего дня идея китайской собственной культуры не только не устарела, но и должна быть глубоко внедрена в наши умы» [Цзюй Вэй, Ян И 2013, 55]

В середине 1930-х гг. китайские интеллектуалы осознали ценность «собственной культуры» в контексте борьбы за выживание нации в схватке с агрессором. Тезис о важности культуры как инструмента сплочения для решения общенациональных задач был унаследован китайскими коммунистами. Его современным воплощением является лозунг «четырёх уверенностей». В изначальной формулировке 2012 г. он призывал крепить уверенность народа в пути, теории и строе социализма с китайской спецификой. Си Цзиньпин добавил четвертый компонент – «собственную уверенность в культуре» (*вэньхуа цзысинь* 文化自信), подчеркивающий важность исторической и культурной идентичности. Продвижение Китая по пути модернизации остается неотъемлемым от целостного восприятия экономических, политических и культурных факторов.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Борох 2017 – *Борох О.Н.* Тао Сишэн и журнал «Шихо»: китайская экономическая история через призму западной мысли // Проблемы Дальнего Востока. 2017. № 6. С. 88–100.

Буров 1983 – *Буров В.Г.* Философское наследие и идейная борьба в Китае в первой половине XX в. // Философское наследие народов Востока и современность. – М.: Наука, 1983. С. 224–226.

Ван Синьмин и др. 2013. – *Ван Синьмин* и др. Чжунго бэньвэй дэ вэньхуа цзяньшэ сюаньянь [Манифест строительства китайской собственной культуры] // Миньго сычао дубэнь [Хрестоматия мысли Китайской Республики]. Т. 3 / гл. ред. Тянь Сяоцин. – Пекин: Цзоцзя чубаньшэ, 2013. С. 209–212.

Ван Синьмин и др. 1990 – *Ван Синьмин* и др. Вомэнь дэ цзун дафу [Наш общий ответ] // Цун «сихуа» дао сяньдайхуа: Усы илай югуань Чжунго дэ вэньхуа цюйсян хэ фачжань даолу луньчжэн вэньсюань [От «вестернизации» к модернизации: избранные тексты дискуссий после Движения 4 мая о направлении китайской культуры и пути развития] / гл. ред. Ло Жунцюй. – Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1990. С. 475–478.

Го Хунцзюань 2012 – *Го Хунцзюань*. 20 шицзи 30 няньдай «чжунго бэньвэй дэ вэньхуа цзяньшэ» гуанькуй – и вэньхуа миньцзу чжуй вэй шицзяо [Узкий взгляд «строительства китайской собственной культу-

ры» 30-х гг. XX в. в перспективе культурного национализма] // Лоян шифань сюэюань сюэбао. 2012. № 12. С. 64–67.

Делюсин 1988 – *Делюсин Л.П.* Борьба вокруг идейного наследия Сунь Ятсена // Общественно-политическая мысль в Китае (конец XIX – начало XX в.). – М.: Наука, 1988. С. 199–242.

История... 2013 – История Китая с древнейших времен до начала XXI в. Том VII. Китайская Республика (1912–1949) / отв. ред. Н.Л. Мамаева. – М.: Наука, 2013.

Кривцов 1974 – *Кривцов В.А.* Маоизм и великоханьский шовинизм китайской буржуазии // Проблемы Дальнего Востока. 1974. № 1. С. 74–87.

Ли Байхэ 2012 – *Ли Байхэ.* 20 шицзи 30 няньдай дэ Чжунго бэньвэй вэньхуа луньчжань дуй макэсычжуи чжунгохуа дэ инсян [Влияние дискуссии о китайской собственной культуре 30-х гг. XX в. на китаизацию марксизма] // Шаньдун шэхуэй кэсюэ. 2012. № 9. С. 13–17.

Ли Байхэ 2015 – *Ли Байхэ.* 20 шицзи 30 няньдай «сюэшу чжунгохуа» дэ чандао юй макэсычжуи чжунгохуа [Инициатива «научной китаизации» 30-х гг. XX в. и китаизация марксизма] // Чжэсюэ дунтай. 2015. №5. С. 10–15.

Ли Байхэ 2017 – *Ли Байхэ.* 20 шицзи 30 няньдай Чжунго макэсычжуичжэ дэ вэньхуа цзыцзюэ [Культурное самосознание китайских марксистов 30-х гг. XX в.] // Бэйцзин дасюэ сюэбао: чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань. 2017. № 5. С. 15–22.

Ло Чжитянь 2018 – *Ло Чжитянь.* Таньсо чжугуи син: цзиньдай Тянься бэнцзе хоу гоцзя юй вэньхуа дэ цзиньчжань – цзянь цзи «Чжунго бэньвэй вэньхуа» дэ чжэнлунь [Поиск субъектности: напряженность между государством и культурой после коллапса Поднебесной в Новое время – также о дискуссии о «китайской собственной культуре»] // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь. 2018. № 1. С. 84–101.

Ломанов 2014 – *Ломанов А.В.* Либерализм и вестернизация в спорах 1930-х гг. о будущем китайской культуры // Проблемы Дальнего Востока. 2014. № 5. С. 112–125.

Тао Сишэн 2014а – *Тао Сишэн.* Дуйюй «Чжунго бэньвэй вэньхуа цзяньшэ сюаньянь» дэ бучун шомин [Дополнительное объяснение к «Манифесту строительства китайской собственной культуры»] // Тао Сишэн цзюань. Чжунго цзиньдай сысянцзя вэньку [Том Тао Сишэн. Библиотека китайских мыслителей Нового времени] / ред. Чэнь Фэн. – Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2014. С. 411–412.

Тао Сишэн 2014б – *Тао Сишэн.* Вэй шэньмо фоужэнь сяньцзай дэ Чжунго – да Ху Ши «Ши пин совэй Чжунго бэньвэй дэ вэньхуа цзяньшэ» [Почему отрицаете нынешний Китай – ответ на «Попытку оценить так называемое строительство собственной китайской культуры» Ху Ши] // Тао Сишэн цзюань. Чжунго цзиньдай сысянцзя вэньку [Том Тао Сишэн. Библиотека китайских мыслителей Нового времени] /

ред. Чэнь Фэн. – Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2014. С. 386–388.

Ху Ши 1998 – *Ху Ши*. Ши пин совэй Чжунго бэньвэй дэ вэньхуа цзяньшэ [Попытка оценить так называемое строительство собственной китайской культуры] // Собрание сочинений Ху Ши. Т. 5 / сост. Оуян Чжэшэн. – Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1998. С. 448–452.

Цзюй Вэй, Ян И 2013 – *Цзюй Вэй, Ян И*. «Чжунго бэньвэй дэ вэньхуа цзяньшэ сюаньянь» цзи ци сяньдай циши [«Манифест строительства китайской собственной культуры» и его уроки для современности] // *Хэбэй шэхуэй кэсюэ*. 2013. № 4. С. 52–55.

Чжун Тяньэ 2018 – *Чжун Тяньэ*. 20 шицзи 30 няньдай чжиши фэнь-цзы дэ вэньхуа цзыцзюэ цзысинь цзи циши [Уроки культурного самосознания и уверенности интеллигенции 30-х гг. XX в.] // *Цзянси шэхуэй кэсюэ*. 2018. № 5. С. 149–158.

Ши Чуньфэн 2010 – *Ши Чуньфэн*. Цзинь 80 нянь гуаньюй Чжунго бэньвэй вэньхуа вэньти луньчжань яньцзю чжуанкуан цзуншу [Описание ситуации в исследованиях дискуссии о китайской собственной культуре за последние 80 лет] // *Аньхуэй шисюэ*. 2010. № 5. С. 105–114.

Шэн Банхэ 2011 – *Шэн Банхэ*. 20 шицзи 30 няньдай гуаньюй «бэнь-вэй вэньхуа» дэ да таолунь [Большое обсуждение «собственной культуры» в 30-е гг. XX в.] // *Шанхай цайцзин дасюэ сюэбао: чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань*. 2011. № 5. С. 3–9.

Dirlik 1976 – *Dirlik A.* T'ao Hsi-sheng: The Social Limits of Change // *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* / ed. by C. Furth. – Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1976. P. 305–331.

Fung 2010 – *Fung E.S.K.* The Intellectual Foundations of Chinese Modernity: Cultural and Political Thought in the Republican Era. – New York: Cambridge University Press, 2010.

Yu Keping 2010 – *Yu Keping*. “Westernization” vs. “Sinicization”: An Ineffaceable Paradox within China’s Modernization Process // *Culture and Social Transformations in Reform Era China*. Series: Ideas, History, and Modern China. Vol. 2 / ed. by Tian Yu Cao, Xueping Zhong and Liao Kebin. – Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 151–195.

REFERENCES

Borokh O.N. (2017) Tao Xisheng and the Shihuo Journal: Chinese Economic History through the Angle of Western Thought]. *Far Eastern Affairs* = *Problemy Dal'nego Vostoka*. 2017. No. 6, pp. 88–100 (in Russian).

Burov V.G. (1983) Philosophical heritage and ideological struggle in China in the first half of the twentieth century. In: *The Philosophical Heritage of the People of the East and Modernity* (pp. 224–226). Moscow: Nauka (in Russian).

Delyusin L.P. (1988) Struggle over Sun Yat-sen's Ideological Legacy. In: Delyusin L.P. (Ed.) *Social and Political Thought in China (Late 19th – Early 20th Centuries)* (pp. 199–242). Moscow: Nauka (in Russian).

Dirlik A. (1976) T'ao Hsi-sheng: The Social Limits of Change. In: Furth C. (Ed.) *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (pp. 305–331). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fung E.S.K. (2010) *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity: Cultural and Political Thought in the Republican Era*. New York Cambridge University Press.

Guo Hongjuan (2012). 20 Shiji 30 niandai “Zhongguo benwei de wenhua jianshe guankui – yi wenhua minzuzhuyi wei shijiao [A Glimpse of “China-Based Cultural Construction” in the 1930s: From the Perspective of Cultural Nationalism]. *Luoyang shifan xueyuan xuebao* = *Journal of Luoyang Normal University*. 2012. No. 12, pp. 64–67 (in Chinese).

Hu Shi (1998). Shi ping suwei Zhongguo benwei de wenhua jianshe [Attempt to Assess the So-Called Construction of China's Own Culture]. In: Ouyang Zhesheng (Ed.) *Hu Shi wenji* [Collected Works of Hu Shi] (Vol. 5, pp. 448–452). Beijing: Beijing daxue chubanshe (in Chinese) (Original work published 1935).

Ju Wei & Yang Yi (2013). “Zhongguo benwei wenhua jianshe xuanyan” ji qi xiandai qishi [“Manifesto of Cultural Construction on a Chinese Basis” and Its Contemporary Inspirations]. *Hunan shehui kexue* = *Social Sciences in Hunan*. 2013. no. 4, pp. 52–55 (in Chinese).

Krivtsov V.A. (1974). Maoism and the Great Han Chauvinism of the Chinese Bourgeoisie. *Far Eastern Affairs* = *Problemy Dal'nego Vostoka*. 1974. No. 1, pp. 74–87 (in Russian).

Li Baihe (2012). 20 shiji 30 niandai de Zhongguo benwei wenhua lunzhan dui makesizhuyi zhongguohua de yingxiang [The Influence of Discussion on China's Own Culture of the 1930s on the Sinification of Marxism]. *Shandong shehui kexue* = *Shandong Social Sciences*. 2012. No. 9, pp. 13–17 (in Chinese).

Li Baihe (2015). 20 shiji 30 niandai “xueshu zhongguohua” de changdao yu makesizhuyi zhongguohua [The Initiative of “Academic Signification” and the Signification of Marxism in the 1930s]. *Zhexue dongtai* = *Philosophical Trends*. 2015. No. 5, pp. 10–15 (in Chinese).

Li Baihe (2017). 20 shiji 30 niandai Zhongguo makesizhuyizhe de wenhua zijue [Cultural Consciousness of Chinese Marxists in the 1930s]. *Beijing daxue xuebao: zhexue shehui kexue ban* = *Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)*. 2017. No. 5, pp. 15–22 (in Chinese).

Lomanov A.V. (2014). Liberalism and Westernization in the Disputes of the 1930s about the Future of Chinese Culture. *Far Eastern Affairs = Problemy Dal'nego Vostoka*. 2014. No. 5, pp. 112–125 (in Russian).

Luo Zhitian (2018). Tansuo zhutixing: jindai Tianxia bengjie hou guojia yu wenhua de jinzhang – jian ji “Zhongguo benwei wenhua” de zhenglun [Exploring Subjectivity: The Tension between the State and Culture after the Disintegration of the All-Under-Heaven in Modern Era: Concurrently on Debates on “China’s Own Culture”]. *Shehui kexue zhanxian = Social Science Front.* 2018. No. 1, pp. 84–101 (in Chinese).

Mamayeva N.L. (Ed.) (2013). *The History of China from Ancient Times to the Beginning of the 21st Century. Volume 7: Republic of China (1912–1949)*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura (in Russian).

Sheng Banghe (2011). 20 shiji 30 niandai guanyu “benwei wenhua” de da taolun [Great Debates on “Own Culture” of the 1930]. *Shanghai caijing daxue xuebao: zhexue shehui kexue ban = Journal of Shanghai University of Finance and Economics (Philosophy and Social Sciences)*. 2011. No. 5, pp. 3–9 (in Chinese).

Shi Chunfeng (2010). Jin 80 nian guanyu Zhongguo benwei wenhua wenti lunzhan yanjiu zhuangkuang zongshu [A Summary of Situation in Research in the Debate on China’s Own Culture over the Past 80 Years]. *Anhui shixue = Historical Research in Anhui*. 2010. No. 5, pp. 105–114 (in Chinese).

Tao Xisheng (2014b). Wei shenmo fouren xianzai de Zhongguo – da Hu Shi “Shi ping suowei Zhongguo benwei de wenhua jianshe” [Why Deny the Current China – Response to Hu Shi’s “Attempt to Assess the So-Called Construction of China’s Own Culture”]. In: Zhu Feng (Ed.) *Tao Xisheng juan: Zhongguo jindai sixiangjia wenku* [Tao Xisheng Volume: Chinese Modern Thinkers Library] (pp. 386–388). Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe (in Chinese) (Original work published 1935).

Tao Xisheng (2014a). Duiyu “Zhongguo benwei wenhua jianshe xuan-yan” de buchong shuoming [Additional Explanation to the “Manifesto of Cultural Construction on a Chinese Basis”]. In: Zhu Feng (Ed.) *Tao Xisheng juan: Zhongguo jindai sixiangjia wenku* [Tao Xisheng Volume: Chinese Modern Thinkers Library] (pp. 411–412). Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe (in Chinese) (Original work published 1935).

Wang Xinming et al. (1990) Women de zong dafu [Our Common Response]. In: Luo Rongqu (Ed.) *Cong “xihua” dao xiandaihua: Wusi yilai youguan Zhongguo de wenhua quxiang he fazhan daolu lunzheng wenxuan* [From “Westernization” to Modernization: Selected Works of Discussions on Chinese Cultural Trends and Development Path since May 4] (pp. 475–

A.B. ЛОМАНОВ. От «строительства собственной культуры» к «китаизации»...
478). Beijing: Beijing daxue chubanshe (in Chinese) (Original work published 1935).

Wang Xinming et al. (2013) Zhongguo benwei de wenhua jianshe xuan-yan [Manifesto of Cultural Construction on a Chinese Basis]. In: Tian Xiao-qing (Ed.) *Minguo sichao duben* [Reader on Intellectual Trends of Republican China] (Vol. 3, pp. 209–212). Beijing: Zuojia chubanshe (in Chinese) (Original work published 1935).

Yu Keping (2010). “Westernization” vs. “Sinicization”: An Ineffaceable Paradox Within China’s Modernization Process. In: Tian Yu Cao, Xueping Zhong, & Liao Kebin (Eds.). *Culture and Social Transformations in Reform Era China* (Vol. 2, pp. 151–195). Leiden: Brill.

Zhong Tian’e (2018). 20 shiji 30 niandai zhishi fenzi de wenhua zijue zixin ji qishi [Cultural Consciousness, Self-Confidence and Inspiration of Chinese intellectuals of the 1930s]. *Jiangxi shehui kexue = Jiangxi Social Sciences*. 2018. No. 8, pp. 149–158 (in Chinese).



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И КУЛЬТУРА В НАЦИОНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ



Интеллектуальное наследие Китая.

Философская рефлексия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-64-82

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Путь к китайской философии в СССР и России (с 50-х гг. XX в. по начало XXI в.)

Лю Ядин

Сычуаньский университет, Ченду,

Китайская Народная Республика

Аннотация

В статье рассмотрены главные научные работы по теме китайской философии, написанные в СССР и России с начала 50-х гг. XX до начала XXI вв. До 80-х годов китайская философия освещалась советскими учеными в идеологическом ключе, учения древнекитайской философии классифицировались ими по критериям материализма и идеализма. Специфика китайской философии, особенно традиционной, не была успешно раскрыта в исследовательской работе этого периода. С начала 80-х гг. особое внимание уделялось главным учениям, таким, как конфуцианство, даосизм, буддизм и др. В частности, в 80-е гг. Институтом востоковедения АН СССР были изданы сборники «Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики», «Дао и даосизм в Китае», «Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии». В начале XXI в. в первом томе шеститомной энциклопедии «Духовная культура Китая», вышедшей под редакцией М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева и А.Е. Лукьянова, освещалась история китайской философии с древнейших времен до наших дней. Автор статьи, будучи руководителем проекта по переводу этой энциклопедии на китайский язык, показывает на конкретном материале, что российское Китаеведение полностью освободилось от старых шаблонов и приблизилось в этой энциклопедии к пониманию самой сути древнекитайской философии. Автор приходит к заключению, что в эпоху глобализации, в условиях постоянно углубляющегося межкультурного диалога, становится необходимым не ограничиваться собственным

восприятием своей традиции, а впитывать интерпретации исследователей, принадлежащих к другим традициям.

Ключевые слова: китаеведение, духовная культура Китая, термины китайской философии, конфуцианство, даосизм, буддизм, моизм.

Лю Ядин – доктор филологических наук, профессор Сычуаньского университета, заместитель директора Института по изучению китайской культуры, председатель научного совета Центра по изучению современной России, профессор Института литературы и журналистики Сычуаньского университета.

liuyading2007@163.com

Для цитирования: Лю Ядин. Путь к китайской философии в СССР и России (с 50-х гг. XX в. по начало XXI в.) // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 64–82. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-64-82

The Path to Chinese Philosophy in Russia (From the 1950s to the Beginning of the 21st Century)

Liu Yading

Sichuan University, Chengdu, People's Republic of China

Abstract

The article examines the main scientific research on Chinese philosophy published in the USSR and Russia from the beginning of the 1950s to the beginning of the 21st century. Until the 1980s, the Soviet scholars described Chinese philosophy with ideological bias, the teachings of ancient Chinese philosophy were classified by them based on the criteria of materialism and idealism. During that period, the specifics of Chinese philosophy, especially traditional, was not successfully revealed. Since the beginning of the 1980s, special attention has been paid to the main philosophical schools, such as Confucianism, Taoism, Buddhism. In particular, in the 1980s the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences published the books *Confucianism in China: Problems of Theory and Practice*, *Tao and Taoism in China* and *Buddhism and Society in the Countries of Central and East Asia*, in which the main figures and concepts of classical Chinese philosophy were researched in depth. At the beginning of the 21st century, the six-volume encyclopedia *The Spiritual Culture of China*, edited by M.L. Titarenko, A.I. Kobzev and A.E. Lukyanov, was published. The first volume of the encyclopedia is dedicated to philosophy and covers the history of Chinese philosophy from ancient times to the present day. The author of the article, being the project manager for translating this encyclopedia into Chinese, shows that Russian sinology has completely freed itself from old

clichés and has come closer in this encyclopedia to comprehend the very essence of ancient Chinese philosophy. The author concludes that in the era of globalization, in the context of a constantly deepening intercultural dialogue, it becomes necessary not only to limit ourselves to our own perception rooted in our tradition but also to absorb the interpretations of the researchers of other traditions.

Keywords: sinology, spiritual culture of China, concepts of Chinese philosophy, Confucianism, Taoism, Buddhism, Moism.

Liu Yading – D.Sc. in Philology, Professor of Sichuan University, Deputy Director of the Institute for the Study of Chinese Culture, Chairman of the Scientific Council of the Center for the Study of Modern Russia, Professor at the Institute of Literature and Journalism at Sichuan University.

liuyading2007@163.com

For citation: Liu Yadin (2019) The Path to Chinese Philosophy in Russia (From the 1950s to the Beginning of the 21st Century). *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 12, pp. 64–82. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-64-82

Введение

В начале XXI в. в мире не угасает интерес к философии Китая, продолжают осуществляться масштабные энциклопедические проекты, посвященные китайской философии. Свидетельством тому, например, является «Энциклопедия китайской философии» [Encyclopedia... 2002] под редакцией Антонио С. Куа, в которой содержится 187 статей, написанных 77 специалистами по китайской философии со всего мира. Словарные статьи в этой энциклопедии подробно освещают персоналии и термины, такие как *ци* (пневма), *синь* (сердце), *цин* (чувство), *гэу чжичжи* (доведение знания до конца в выверении вещей) и др., а также целые разделы философии, например, статьи «Философия искусства», «Философия истории» и т.д.

В другом проекте, «Энциклопедии азиатской философии» [Companion Encyclopedia... 2007], китайская философия рассматривается в ряду других азиатских философских традиций – персидской, индийской, японской и отдельно буддийской. Главные редакторы Брайан Карр и Индира Махалингам в предисловии пишут, что «у китайской философии длительная и сложная история. В феодальной период до династии Цинь (200 г. до н.э.), некоторые знаменитые мудрецы стали пионерами оригинальных школ философии – таких, как конфуцианство, моизм, даосизм,

легизм, задолго до восприятия буддизма из Индии» [Companion Encyclopedia... 2007, 444]. К участию были приглашены видные синологи, создавшие серьезные очерки на следующие «большие» темы: «Возникновение китайской философии», «Конфуций и конфуцианство», «Даосизм в китайской философии», «Буддизм в китайской философии», «Мао Цзэдун и марксизм с китайской спецификой», «Логика и язык китайской философии», «Знание и действие в китайской философии», «Мораль и общество в китайской философии», «Философия в современном Китае» и др.

Российская энциклопедия «Духовная культура Китая»¹ в шести томах достойно вписывается в ряд подобных масштабных проектов. В первом томе, целиком посвященном философии, излагается история китайской философии с древнейших времен до наших дней [Духовная культура Китая... 2006].

Энциклопедия «Духовная культура Китая» – продукт долгой традиции китаеведения в СССР и современной России. Если рассматривать данное издание как веху на Пути *Дао* к пониманию философии Китая в русскоязычном китаеведении и в советской философии, то становится очевиден постепенный отход от жестких клише раннего советского периода и переход к более глубокому пониманию вопроса.

Данная статья представляет собой схематическое изложение исследования китайской философии в СССР и в России с начала

¹ В качестве руководителя проекта я с коллегами занимаюсь переводом энциклопедии на китайский язык. В апреле 2012 г. Центр по изучению современной России Сычуаньского университета и Институт Дальнего Востока РАН подписали «Договор о переводе на китайский язык энциклопедии “Духовная культура Китая”». Для достижения наилучшего результата Сычуаньским университетом была организована группа экспертов, приглашены советники и создан комитет по переводу. В комитет вошли профессор Пекинского педагогического университета Сяо Чжусянь, профессор Сычуаньского университета Лю Ядин, профессор Института иностранных литератур Академии общественных наук Китая Лю Вэньфэй, профессор Пекинского университета иностранных языков Чжан Цзяньхуа, профессор Сычуаньского университета Ли Чжичан, профессор Нанькайского университета Ван Чжигэн. В качестве консультантов с российской стороны приглашены академик М.Л. Титаренко, профессор А.Е. Лукьянов и профессор А.И. Кобзев, с китайской стороны – профессор Ли Минбинь, профессор У Юаньмай и профессор Сян Чу. В настоящее время работа над переводом уже закончена, проект «Китайский перевод энциклопедии “Духовная культура Китая”» (12&ZD170) близок к завершению (см. также: [Лю Ядин 2014]).

50-х гг. XX в., т.е. после основания Китайской Народной Республики, по начало XXI в.

Изучение китайской философии в СССР в 50–70-е гг.

Написанная Сталиным глава «О диалектическом и историческом материализме» в «Кратком курсе истории ВКП(б)» (1938 г.) стала директивным изданием по философии (см.: [Цзя Цзэлин 1999]), и интерпретация китайской философии была также поставлена в жесткие идеологические рамки. Например, в «Большой советской энциклопедии» написано: «История развития китайской философии, как и история развития европейской философии, является историей борьбы в идеологии материализма с идеализмом, отражением классовой борьбы в идеологии различных эпох китайской истории... Впоследствии учение Конфуция было использовано правящими классами в целях воспитания народа в рабской покорности и увековечивания феодального строя с его сословной иерархией и строгой регламентацией общественных взаимоотношений» [БСЭ 1953, 269]. Начальный период китайской философии также описывается с точки зрения подобного ригидного подхода: «Самыми значительными из этих течений были *даосизм*, *конфуцианство* и *фацзя*, которое принято условно называть школой «легистов» (законников). Политические платформы, выдвигавшиеся представителями этих направлений, были выражением интересов, с одной стороны, знати: старой, потомственной, и новой, имущественной, а с другой – эксплуатируемого земледельческого населения – общинников. Характерно, что создателями и проповедниками этих учений часто выступали люди незнатные и небогатые» [Всемирная история... 1956, 465].

Одной из подобных работ, посвященных древнекитайской философии в СССР, является монография А.А. Петрова «Ван Чун – древнекитайский материалист и просветитель» [Петров 1954]. Автор обратил внимание на основные темы учения Ван Чуна, в частности – мир, небо и земля, всеобщая основа материального мира, человек, жизнь и смерть, познание вещей. Автор также освещает политические и исторические взгляды Ван Чуна и место его учения в китайской традиции. «Смелые выступления Ван Чуна, – полагает А.А. Петров, – против господствующей идеологии того времени послужили образцом для последующих китайских материалистов. Учение Ван Чуна, обобщающее материалистические мысли и научные знания древнего Китая, послужило основой

дальнейшего развития материалистической традиции в истории китайской философии, которая в течении многих веков вела напряженную борьбу против идеализма и мистики» [Петров 1954, 7]. Ранее, в 1950 г., через год после основания Китайской Народной Республики, Ян Хиншун опубликовал свою монографию «Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение» [Ян Хиншун 1950]. Указав, что учение Лао-цзы является истоком зарождения материалистических идей в древнем Китае, автор считает, что Лао-цзы был защитником интересов угнетенного народа и страстным обличителем социального зла древнего общества. «Величайшая заслуга Лао-цзы состоит в том, – подчеркнул Ян Хиншун, – что в условиях древнего Китая он сумел поднять философское мышление на небывалую в то время высоту, находясь на позициях наивного материализма и стихийной диалектики» [Ян Хиншун 1950, 74]. Надо обратить внимание на то, что Ян Хиншун будто возражает ведущему ученому А.А. Петрову, который утверждает, что «философский даосизм представляет собой систему объективного идеализма и исключительное по своей глубине идеалистическое понимание сущности мироздания» [Петров 1936, 39].

Востоковеды отдали свои силы переводу памятников китайской философии, ознакомив советского читателя с наследием древнего Китая. Л.М. Позднеева перевела и снабдила комментариями трактаты «Лецзы» и «Чжуанцзы», вышедшие в свет в 1967 г. в книге «Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.)» [Атеисты... 1967]. В первом томе «Антологии мировой философии» [Антология... 1969] были собраны вместе переводы работ греческих и восточных философов, включая труды таких китайских философов, как Лао-цзы, Конфуция, Мо-цзы, Ян Чжу, Мэн-цзы, Чжуан-цзы, Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, Дун Чжун-шу, Ван Чун, Фань Чжэн, Чжан Цзай, Чжу Си и др. В 1972 г. в Москве была издана «Философия Древнего Китая» в двух томах, в предисловии к которой мы читаем: «В истории философии ярко раскрывается процесс освоения человеком природы, его попытки осмыслить свое место и роль в мироздании, выявляются многогранные стороны созидательного человека гения. Одновременно история становления и развития философии, будь то китайская, или индийская, или греческая, неразрывно связана с классовой борьбой в обществе, отража-

ет эту борьбу. Противостояние философских идей отражало борьбу различных классов в обществе, борьбу между силами прогресса и реакцией, цеплявшейся за все старое, освящавшие авторитетом традиции нерушимость и вечность своего господства. В конечном итоге столкновения взглядов и точек зрения выливались в борьбе двух основных направлений в философии – материалистического и идеалистического – с той или иной степенью осознания и глубиной выражения этих направлений» [Древнекитайская философия... 1972, 13–14].

В 1980 г. была напечатана монография В.Г. Бурова «Современная китайская философия». В СССР это уникальная, может быть, единственная работа, посвященная современной философии Китая. В ней автор представляет очерк развития китайской философии (в 30–70 гг. XX в.). Эта книга носит критический характер, особенное внимание уделено показу «антимарксистской сущности» философии моизма. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что отношения между КНР и СССР были довольно обостренными в то время. Хотя и с неизбежной исторической ограниченностью, но она вскрывает специфику взглядов некоторых философов, как марксистских, буржуазных, так и феодальных. Однако нельзя согласиться с оценкой, данной Буровым наследию Мао Цзэдуна по философии. Насчет статей «Относительно практики» и «Относительно противоречия» Мао Цзэдуна автор заметил, что «на самом деле обе эти статьи в лучшем случае представляли собой популярное изложение марксизма. Вообще марксистской философии в частности применительно к низкому теоретическому уровню кадров КПК» [Буров 1980, 110]. Значение обеих статей Мао Цзэдуна в истории современной философии Китая никак нельзя переоценить. Буров признает, что известное представление об уровне марксистской философской мысли дает книга видного теоретика КПК Ай Сыци «Избранное по философии», хотя большую ее часть составляют отрывки из советских учебников и философский раздел из «Краткого курса истории ВКП(б)». Буров в своей монографии дает обобщенное изложение книги Ай Сыци «Философия масс», популярной в КНР. По мнению Бурова, Ай Сыци считал задачей китайских марксистов развитие диалектического материализма и обогащение его лучшими элементами китайских национальных философских традиций. Далее В. Буров освещает философские работы Го Можо, отмечая, что он изучал таких крупнейших мыслителей, как Кон-

фуций, Лао-цзы, Мо Ди, Сюнь-цзы, Хань Фыйцзы и др. «Его (Го Можо. – Л. Я.) суждения, – писал В.Г. Буров, – основывались на текстологическом анализе древних памятников; одновременно он постоянно обращался к выявлению причинно-следственной связи, существовавшей между идеологическими доктринами и социально-экономическими условиями эпохи» [Буров 1980, 82]. Излагая взгляды буржуазных философов в этой книге, автор также дает им свою оценку. По его мнению, Фэн Юлан считает, что главное предназначение философии состоит в моральном возвышении субъекта, нравственном облагораживании разума, которые достигаются совершенствованием личности. Касаясь взглядов Ху Ши, Буров правильно отмечает: «Объясняя пороки восточной и достоинства западной цивилизации особенностями свойственной им духовной жизни, Ху Ши, естественно, был далек от правильного понимания причин социально-экономической, культурно-политической, научно-технической отсталости стран Востока» [Буров 1980, 43]. История современная философии связана с движением «за новую жизнь», которое развернули Чан Кайши и Чэн Лифу в целях борьбы против КПК и марксизма-ленинизма. Идеологической основой этого движения, по мнению Булова, являлось конфуцианство. Но ни Чан Кайши, ни Чэн Лифу не преуспели в распространении своих доктрин.

Советское китаеведение в 80-е гг.

В начале 80 гг. XX в., хотя отношения между КНР и СССР пока не были нормализованы, три главных учения китайской традиционной философии – конфуцианство, даосизм и буддизм – уже освещались советскими китаистами.

Сборник «Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики» был утвержден к печати Институтом востоковедения АН СССР в 1982 г. «Китайская проблема не может быть понята, – написал Л.П. Делюсин в предисловии, – если изучать только те процессы, которые совершаются на наших глазах, она может быть правильно и объективно постигнута только тогда, когда исследователь, анализируя современность, будет хорошо знать особенность исторического развития Китая, традиционные методы политической и военной борьбы, основные течения общественно-политической мысли древних веков. Знакомство со взглядами таких основоположников политической философии старого Китая, как Конфуций, Лао-цзы, Мо-цзы, помогает нам глубже проник-

нута в заповедные места китайской цивилизации, познакомиться с содержанием учений, влияние которых на историю китайского общества, на психологию, мышление и нормы поведения китайцев было продолжительным и устойчивым» [Конфуцианство в Китае... 1982, 3]. В работе освещаются такие темы, как, например, первоначальный смысл основных конфуцианских категорий, миссия слова в «Лунь юй», учение Чжу Си о природе человека, борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру» и др. В статье «Первоначальные смысл основных конфуцианских категорий» М.А. Карапетьянц затрагивает основные встречающиеся в «Лунь юе» понятия – гуманность (*жэнь*), справедливость (*и*), этикет (*ли*), ум (*чжи*). Карапетьянц считает, что эти четыре термина считаются «четырьмя началами» [Конфуцианство в Китае... 1982, 14–29]. Сюда следовало бы добавить «благонадежность» (*синь*), потому что «благонадежность» (*синь*) 38 раз упоминалась в «Лунь юе», а Дун Чжуншу в эпоху Хань утвердил конфуцианский принцип «пяти постоянств» (*у чан*) для благородного мужа (*цзюнь-цзы*) – гуманность (*жэнь*), справедливость (*и*), этикет (*ли*), ум (*чжи*), благонадежность (*синь*).

В том же году вышел в свет другой сборник – «Дао и даосизм в Китае», – в статьях которого затронуты проблемы, связанные с процессом формирования и развития даосизма в общем контексте истории духовной культуры Китая, например: универсализм раннего даосизма, символика оружия в «Дао-дэ цзине», основные направления эволюции в период Лючао, Ван Ямин и даосизм, даосские истоки китайских у-шу и др. «Понятие Дао, – полагает Д.С. Васильев, – в истории китайской мысли является наиболее универсальным и всеобъемлющим» [Дао и даосизм... 1982, 6]. Васильев сравнивает конфуцианское понятие Дао с даосским. В статье «Минская культура и даосские темы Лин Чжаоэна (1515–1598)» А.С. Мартынов обращает внимание на работу Лин Чжаоэна, который создал «три учения» и, как философ и идеолог, попытался осуществить синтез учений конфуцианства, даосизма и буддизма, а роль даосских идей в его творчестве приобрела особое значение.

Третий сборник – «Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века» – увидел свет в 1982 г. В нем содержатся конкретные исследования, объединенные общей задачей выявить роль буддизма в общественной, экономической и культурной жизни стран Центральной и

Восточной Азии. Вводятся в научный оборот свежие материалы, добытые авторами непосредственно в ходе исследований. В предисловии «Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии» С.А. Мартынов отметил, что «к началу IV в. буддизм стал заметным явлением в общественной жизни Китая, сложилась идеологически оформленная оппозиция новой религии» [Буддизм, государство и общество... 1982, 7]. В этом сборнике затрагиваются такие темы, как чань-буддизм и корейская художественная проза, правовое положение буддийских общин в тангутском государстве, мирские объединения *шэ* при буддийских монастырях в Дуньхуане, буддизм и китайская поэзия, буддизм и японская культура VIII–XII вв., буддизм и конфуцианцы и др. В статье «Мирские объединения *шэ* при буддийских монастырях в Дуньхуане» Л.И. Чугуевский полагает, что буддийские ритуалы и праздники, например день рождения Будды, сопровождавшийся торжественным шествием *шэнсянчуэй*, собирали огромные толпы окрестного населения, значительная часть которого была объединена при местных буддистских монастырях в так называемые «*шэ*» – своеобразные приходские общины. Автор, как заведующий отделом архива Ленинградского филиала ИВ АН СССР, исходя из дуньхуанских рукописей раскрывает связь *шэ* с сангхой, а также описывает отношения буддийских монастырей с мирянами, способствующие восстановлению их духовной жизни и экономического положения в Дуньхуане.

В 1990 г. в Институте философии АН СССР вышла антология «Древнекитайская философия. Эпоха Хань», подготовленная той же редколлегией, что и двухтомная антология «Древнекитайская философия», изданная 1972 г. Внимательный читатель уже не может не отметить изменения общей интонации. Автор вводной статьи «Философия ханьской эпохи» В.Г. Буров отмечает: «Период правления Хань представлял собой переход от древности к средневековью. Применительно к истории древней и средневековой философии любой страны, любого народа, можно говорить о господстве идеалистического и религиозного миропонимания. Иначе и быть не могло в условиях замедленной модификации социальных форм бытия и относительно невысокого (сравнительно с последующими временами) уровня развития науки и техники. Значительное ускорение общественного прогресса происходит в период становления буржуазных отношений. Именно тогда оформляются законченные и тщательно разработанные

концепции, прямо и резко противоположные идеалистическим и религиозно-философскими доктринами. Именно в новое время борьба материализма и идеализма приобретает отчетливый характер [Древнекитайская философия... 1990, 23–24]. Подобный менее жесткий подход позволил советским синологам глубже понять китайскую философию.

Перевод «Истории китайской философии» был напечатан в СССР в 1989 г. Это учебник, написанный преподавателями крупнейших пединститутов и университетов, вышел в Китае в 1980 г. М.Л. Титаренко написал послесловие к этой книге, в котором М.Л. Титаренко говорит о работе советских китаеведов, которые впервые в мировой философской литературе попытались применить марксистско-ленинскую методологию к анализу сложных и специфических процессов развития китайской мысли. «Китайский народ, – полагает М.Л. Титаренко, – создал свою оригинальную систему взглядов на природу, человеческое общество, на историю развития культуры. В размышлениях китайских мудрецов с древности до наших дней неизменно важное место занимают рассуждения о природе человека, о сущности знания и методах его достижения, о взаимоотношении человеческого знания и действия, о влиянии познания и действия на его нравственный облик» [История китайской философии... 1989, 528].

По мнению М.Л. Титаренко, китайские и зарубежные исследователи истории философии Китая выделяют следующие особенности ее развития и содержания:

1. Философские воззрения о мире и человеке возникли на ранней стадии классового общества – сначала на стадии патриархального рабовладения, а затем специфического китайского феодализма.

2. Философские знания в Китае неразрывно связаны с этикой и политикой, знания всегда рассматривались как путь к самосовершенствованию.

3. Хотя философская мысль длительное время развивалась в рамках феодального общества, взаимоотношения между философией и религией в Китае были иными, чем в истории развития западной философии.

4. Специфической чертой китайской мудрости является ее склонность рассматривать предметы в их целостности, органической взаимосвязи частей, преемственности развития, поэтому вплоть до XX в. природа, человек и дух рассматривались в ки-

тайской философии как нечто органически единое, взаимосвязанное.

5. Система категорий и понятий китайской философии носит весьма оригинальный характер и имеет свои длительные традиции развития.

Энциклопедия «Духовная культура Китая»

Через несколько лет после завершения работы над энциклопедическим словарем китайской философии [Китайская философия... 1994] М.Л. Титаренко собрал тот же коллектив ученых для создания энциклопедии «Духовная культура Китая». Для реализации проекта шести томов энциклопедии А.И. Кобзев и А.Е. Лукьянов были назначены заместителями главного редактора. В 2006 г. том «Философия» был готов, и разнообразные материалы этого тома убедительно свидетельствуют о том, что к этому времени российское китаеведение полностью отказалось от старых шаблонов, тем самым приблизившись к самой сути древнекитайской философии.

В предисловии М.Л. Титаренко и А.Е. Лукьянов подчеркивают, что как китайская философия, так и китайская культура являются независимой системой: «Со стороны Китая стоит мощная, укорененная в природный ландшафт и китайские этносы культура. Она основана на собственном архетипе, имеет наименование *дао*, занята духовным воспроизводством человека, закладывает в него генетический код подлинной самости. Она помнит свое прошлое и прозревает будущее и тем просвещает своих мудрецов, поэтов и философов и пророчествует их устами» [Духовная культура Китая... 2006, 31]. Авторы предлагают вести межкультурный диалог на основании собственных архетипов – Дао для китайской философии и Глагол для русской, который, по их мнению, «стоит вровень с именами архетипов китайского *дао*, индийского Ом и греческого Логоса» [Духовная культура Китая... 2006, 31]. Поэтому «пророк Пушкин не один пел песнь Глагола, таковыми были Ломоносов, Гоголь, Толстой, Достоевский. В различных жанрах они делали это, но, главное, засвидетельствовали, что архетип Глагола есть и что наше евразийское пространство не сиротливая и бездуховная пустота» [Духовная культура Китая... 2006, 31–32].

Обратим внимание на термин «новое евразийство», который, несомненно, выступает в качестве теоретической основы данного

проекта. Евразийство здесь являет собой альтернативу поглощению одних культур, цивилизаций и этносов другими, оно становится одной из составляющих будущего нового порядка планетарных межцивилизационных отношений, обеспечивающих экологию культур и цивилизаций, сохранение этнического и цивилизационного многообразия. «Утверждая это, евразийство служит фактором мирового развития и делает акцент в понимании исторического прогресса именно на равноправие и взаимное обогащение различных культур» [Духовная культура Китая. ... 2006, 30]. Таким образом, энциклопедия «Духовная культура Китая» обобщает 300-летнее развитие российского китаеведения, освещает китайскую духовную культуру, и в частности философию в общечеловеческом контексте.

В этом издании были приложены большие усилия для того, чтобы подвести итоги в изучении основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры. Авторами был составлен синоптический список из 100 основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры (включая методологию, онтологию, культурологию, гносеологию и праксеологию, этику и эстетику, социологию). А.И. Кобзев, принимая во внимание аналогичные исследования современных китайских коллег, таких как Чжан Дайнянь², Тан Ицзе, Гэ Жунцзин и особенно Чжан Ливэнь, приходит к выводу, что ядро категорий китайской философии и культуры составляют понятия «Путь» *Дао*, «Небо» *Тянь*, «Человек» *Жэнь*, «принцип» *ли* и «пневма» *ци* [Духовная культура Китая. ... 2006, 80].

При анализе важных понятий и категорий авторы рассматривают их в исторической динамике и с беспрецедентной глубиной интерпретации. Например, А.Е. Лукьянов дает следующее описание «пяти элементов» у *син*: «Иньские и янские поля архетипа у *син* конденсируют телесный, духовный и идеальный состав хаоса-пустоты и воплощают его в пяти физических элементах – *му*, *хо*, *ту*, *цзинь*, *шуй* (дерево, огонь, земля, металл, вода), в пяти духовных элементах, коррелятивных предыдущим, – *жэнь*, *ли*, *синь*, *и*, *чжи* (человеколюбие, ритуал, доверие, долг, знание) и в идеально-числовых элементах – пяти янских нечетных числах (1, 3, 5, 7, 9) и пяти иньских четных числах (2, 4, 6, 8, 10). Данные элементы представляют собой онто-гносео-психологическое

² Чжан Дайнянь в монографии «Важнейшие сведения о категориях и понятиях китайской классической философии» рассмотрел около 90 терминов в 60 позициях [Чжан Дайнянь 1989].

единство и служат строительным материалом всех вещей космоса» [Духовная культура Китая... 2006, 452–453]. Автор считает, что понятие у *син* отражает коды родовых архетипов китайских этносов и фиксирует их в мифологическом образе (маске), коллективном родовом песнопении и танце («Шаньхай цзин», «Хуайнань-цзы»). По коду у *син* осуществляется процедура рецепции культур и трансляция идей культуры *дао* в область других культур. На у *син* основываются механизмы этнической памяти, он выполняет функцию хранителя духовных традиций и генератора новых идей, продолжая действовать и в настоящее время. У *син* структурирует экономическую, политическую, идеологическую системы Китая и вместе с культурой *дао* оказывает воздействие на культуры Японии, Кореи, Вьетнама [Духовная культура Китая... 2006, 456].

Концепция у *син* инкорпорируется во многие традиционные институты. В статье «Мин тан» Е.А. Блинова пишет, что в «пресветлом престоле» *мин тан* «реализовывались космогоническая символика инь–ян, “пяти элементов” (у *син*), слияния небесного и земного начал, которые передавались с помощью особенностей архитектуры *мин тан*, и нумерологические конструкции; последние содержались в текстах, посвященных *мин тан*. Вероятно также, что построение *мин тан* соотносилось с астрономическими объектами, в частности, с созвездием Большой Медведицы. В зале *мин тан* правитель, чей образ соплагался с небесным началом, должен был осуществлять стяжение Неба и Земли, мира сакрального и людского, приводя таким образом вещи к гармонии» [Духовная культура Китая... 2006, 342].

Помимо центральных понятий и наиболее выдающихся школ китайской традиционной философии, освещаются менее заметные, но не менее важные школы, такие как, например, моизм. В статье «Мо-цзя» М.Л. Титаренко подчеркивал, что «принцип “всеобщей любви” *цзянь ай* был подкреплён поздними моистами системой логических доказательств. Их сущность – установление соотношения объема и содержания понятий “любить людей” *ай жэнь* и “не любить людей” *бу ай жэнь*, “любовь к себе” *ай цзи*, “любовь к отдельному человеку”/“отдельная любовь” *бе ай* и “любовь ко всем людям мира” *чжоу ай жэнь*. Лишь тот любит людей, кто питает любовь ко всем людям, в противном случае его чувства не подпадают под общее понятие “любовь к людям”. Логическое доказательство возможности “всеобщей любви” сводится к следующей схеме: ко всякому человеку я испытываю “всеобщую

любовь”. Сам я – человек. Поэтому я в числе тех, к кому испытываю любовь. В отличие от конфуцианцев, противопоставлявших “долг/справедливость” и “пользу/выгоду” *ли*, моисты доказывали взаимообусловленность этих понятий: “справедливость – это то, что полезно”. Но “справедливость” не тождественна “пользе” – результату деятельности, а представляет собой нравственную оценку поступка, имеющего практическую пользу для общества. Поздние моисты четко разграничивали “действие”, “деяние” *вэй* вообще и нравственный “поступок” *син*. Критериями оценки “действий” и “поступков” являются их мотивы и цели, или “устремления”, “желания” *чжи*, а также последствия – “результат” *го* и их общественная значимость, выраженная в понятиях “заслуга” *гун*, “награда” *дэ*, “слава” *жун юй* и “преступление” *цзуй*, “наказание” *фа*» [Духовная культура Китая... 2006, 359].

Заключение

Подводя итог нашему анализу изучения китайской философии в СССР и России с 1950-х гг. по настоящее время, следует сделать следующие выводы.

Во-первых, в 50–70 г. XX в. советские китаисты, несомненно, приобрели известный опыт в изучении китайской традиционной и современной философии. Однако из-за того, что статья Сталина «О диалектическом и историческом материализме» стала директивным документом при изучении философии, своеобразная специфика китайской философии, особенно традиционной, не была успешно отражена в работах советских исследователей.

Во-вторых, с начала 80-х гг. XX в. с каждым годом умножались труды по китайской философии. В.А. Абрамов, В.Г. Бу-ров, Л.С. Васильев, Л.П. Делюсин, З.Г. Лапина, А.В. Ломанов, В.В. Мантатов, М.Т. Степанянц, М.Л. Титаренко, В.Ф. Феоктистов и другие опубликовали статьи и труды, посвященные китайской философии. В.Е. Еремеев, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, В.М. Майоров, В.В. Малявин, А.С. Мартынов, А.А. Маслов, Л.Н. Меньшиков, Л.С. Переломов, И.И. Семененко и другие отдали много сил исследованиям и переводам наследия конфуцианства. Следует отметить также работы о философии даосизма или переводы памятников даосизма И.В. Белой, Д.Н. Воскресенского, Б.Б. Виноградского, Вэнь Цзяня, Л.А. Горобца, К.М. Долгова, А.И. Кобзева, Л.И. Кондрашовой, В.А. Кривцова, С.Ю. Лепехова, И.С. Лисевича, А.Е. Лукьянова, В.В. Малявина, А.А. Маслова,

Л.Н. Меньшикова, Б.Л. Рифтина, И.И. Семененко, Е.А. Торчинова, Ян Хиншуна и др. Философия китайского буддизма рассматривается в работах Н.В. Абаева, В.П. Андросова, И.С. Гуревича, И.Т. Зограф, С.Ю. Лепехова, Л.Н. Меньшикова, М.Е. Ермакова, Ю.М. Парфионовича, В.И. Рудого, Е.А. Торчинова и др. Среди работ китайских ученых, которые публиковались в русских журналах в России, нельзя игнорировать статьи Чжан Шугуана, Ан Чиняна и Сунь Вэйпина, посвященные марксистской философии в Китае. Этот список, несомненно, далеко не полный.

В-третьих, в эпоху глобализации, в условиях постоянно углубляющегося межкультурного диалога, становится необходимым не ограничиваться собственным восприятием своей традиции, но впитывать интерпретации исследователей, принадлежащих к другим традициям. В первом томе энциклопедии «Духовная культура Китая» российские синологи показали, что им удалось обратиться к самой сути китайской философии. Для китайской науки, по нашему мнению, том «Философия» имеет большое значение, так как ранее в Китае учитывали в основном исследования китайской традиции японскими, европейскими, а также американскими синологами, а теперь мы в состоянии оценить и вклад российских сиологов в изучение самых разных проблем и аспектов китайской философии. Перспектива «соседа» полезна для преодоления собственной узости. Об этом хорошо сказано у М.М. Бахтина: «Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» [Бахтин 1979, 334–335]. Именно поэтому мы перевели российскую энциклопедию «Духовная культура Китая» на китайский язык.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Антология... 1969 – Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. – М.: Мысль, 1969.

Атеисты... 1967 – Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.) / вступительная статья, перевод и комментарии Л. Д. Позднеевой. – М.: Наука, 1967.

Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.

БСЭ 1953 – Большая советская энциклопедия. Т. 21. – М.: БСЭ, 1953.

Буддизм, государство и общество... 1982 – Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века / отв. редактор Г.М. Бонгард-Левин. – М.: Наука, 1982.

Буров 1980 – *Буров В.Г.* Современная китайская философия. – М.: Наука, 1980.

Всемирная история 1956 – Всемирная история. Т. 2. – М.: Политиздат, 1956.

Дао и даосизм... 1982 – Дао и даосизм в Китае / отв. редактор П.Л. Делюсин. – М.: Наука, 1982.

Древнекитайская философия... 1972 – Древнекитайская философия. Т. 1. – М.: Мысль, 1972.

Древнекитайская философия... 1990 – Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука, 1990.

Духовная культура Китая... 2006 – Духовная культура Китая. Энциклопедия / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1: Философия. – М.: Восточная литература, 2006.

История китайской философии... 1989 – История китайской философии / перевод В.С. Таскина. – М.: Прогресс, 1989.

Китайская философия... 1994 – Китайская философия: энциклопедический словарь / гл. ред М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994.

Конфуцианство в Китае... 1982 – Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики / отв. редактор П.Л. Делюсин. – М.: Наука, 1982.

Лю Ядин 2014 – *Лю Ядин.* Понимание и диалогичность: значение энциклопедии «Духовная культура Китая» // Проблемы Дальнего Востока. 2014. № 4. С. 137–143.

Петров 1936 – *Петров А.А.* Ван Би. Из истории китайской философии. – М.; Л.: Изд. АН СССР, 1936.

Петров 1954 – *Петров А.А.* Ван Чун: древнекитайский материалист и просветитель. – М.: АН СССР, 1954.

Цзя Цзэлин 1999 – *Цзя Цзэлин.* Ершишици юй есучжэсюе [XX век и советско-русская философия] // Говайшэхойкэсюе. 1999. № 4. С. 2–9.

Чжан Дайнянь 1989 – *Чжан Дайнянь.* Чжунго гудянь чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь [Важнейшие сведения о категориях и понятиях китайской классической философии]. – Пекин, 1989.

Ян Хиншун 1950 – Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. – М.; Л.: АН СССР, 1950.

Companion Encyclopedia... 2007 – Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / ed by B. Carr and I. Mahalingam. – London; New York: Routledge, 2007.

Encyclopedia... 2002 – Encyclopedia of Chinese Philosophy / ed. by A.S. Cua. – London; New York: Routledge, 2002.

REFERENCES

Bakhtin M.M. (1979) *Aesthetics of Verbal Creativity*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Bongard-Levin G.M. (Ed.) (1982) *Buddhism: The State and Society in the Countries of Central and East Asia in the Middle Ages*. Moscow: Nauka (in Russian).

Burov V.G. (1980) *Modern Chinese Philosophy*. Moscow: Nauka (in Russian).

Carr B. & Mahalingam I. (Eds.) (2007) *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. London: Routledge.

Cua A.S. (Ed.) (2002) *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge.

Delusin P.L. (Ed.) (1982) *Confucianism in China. Problems of Theory and Practice*. Moscow: Nauka (in Russian).

Delusin P.L. (Ed.) (1982) *Tao and Taoism in China*. Moscow: Nauka (in Russian).

Jia Zeling (1999) Ershishiji yu esuzhexue [20th century and Soviet-Russian philosophy]. *Guowaishehuikexue*. 1999. No. 4, pp. 2–9 (in Chinese).

Liu Yading (2014) Understanding and Dialogism: The Value of the *The Spiritual Culture of China* Encyclopedia. *Problemy Dal'nego Vostoka = Far Eastern Affairs*. 2014. No. 4, pp. 137–143 (in Russian).

Petrov A.A. (1936) *Wang Bi. From the History of Chinese Philosophy*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).

Petrov A.A. (1954) *Wang Chong: An Ancient Chinese Materialist and Enlightener*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).

Pozdneeva L.D. (Ed., Trans.) (1967) *Atheists, Materialists, Dialectics of Ancient China: Yang Zhu, Liezi, Zhuangzi (6–4 centuries BC)*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Sokolov V.V. (Ed.) (1969) *Anthology of World Philosophy* (Vol. 1, part 1). Moscow: Mysl' (in Russian).

Titarenko M.L. (Ed.) (1989) *The History of Chinese Philosophy* (V.S. Taskin, Trans.). Moscow: Progress (Russian translation).

Titarenko M.L. (Ed.) (1994) *Chinese Philosophy: Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Titarenko M.L. (Ed.) (2006) *The Spiritual Culture of China. Encyclopedia. Vol. 1: Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Vvedensky B.A. (Ed.) (1953) *Great Soviet Encyclopedia* (2nd ed.; Vol. 21). Moscow: BSE (in Russian).

Yang Xingshun (1950). *The Ancient Chinese Philosopher Lao Tzu and His Teaching*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).

Yang Xingshun (Comp.) (1972) *Ancient Chinese Philosophy* (Vol. 1). Moscow: Mysl' (in Russian).

Yang Xingshun (Comp.) (1990) *Ancient Chinese philosophy. The Era of the Han Dynasty*. Moscow: Nauka (in Russian).

Zhang Dainian (1989) *Zhongguo gudian zhhexue gainian fanchou yaolun* [The most important information about the categories and concepts of Chinese classical philosophy]. Beijing (in Chinese).

Zhukov E.M. (Ed.) *World History* (Vol. 2). Moscow: Politizdat (in Russian).

Институты Конфуция: планетарный философский дар

А.Е. Лукьянов

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается философская составляющая китайского проекта гармонизации культур, продвигаемого современными Институтами Конфуция. В поле внимания автора – формирование конфуцианской культуры Дао, создание Конфуцием (551–479 до н.э.) первой китайской философской школы, а также словарь универсалий конфуцианской культуры. В конфуцианстве на основе архетипа культуры Дао построена модель «малого благоденствия» (*сяокан*). Эта модель предполагает реализацию пяти программ: внешнеполитической глобальной программы (умиротворение всех четырех сторон света вокруг Срединной Страны), культурной программы (Срединная Страна избирается местом встречи всех народов), внутривластной столично-правительственной программы (успокоение и интеграция внутренних уделов вокруг Столицы Срединной Страны), морально-этической программы (душевное равновесие и спокойствие людей Срединной Страны), программы государственного единства (обеспечение целостности Срединной Страны). Ключевую роль в проекте *сяокан* играет совершенствование человека, достижение гармонического равновесия физических и умственных достоинств, формирование личности *цзюнь-цзы* как идеала человека будущей цивилизации. Хотя понятие *сяокан* фигурировало в отдельных средневековых трактатах эпох династий Цзинь (265–420) и Сун (960–1279), на авансцену китайской истории *сяокан* возвращается в конце XIX в. в период движения за модернизацию страны. *Сяокан* трактуется реформаторами Китая, в частности Кан Ювэем, как необходимый этап построения общества *датун* (великого единения). «Архитектор китайских реформ» Дэн Сюпин ввел понятие «семьи умеренного достатка» (*сяокан чжи цзя*) в качестве концептуального определения *сяокан* «четырех китайских модернизаций». Реализуемый Китаем в настоящее время проект «создания содружества единой человеческой судьбы» основан на конфуцианском видении развития общества и мира. В 1994 г. в Китае была создана Международная конфуцианская ассоциация, и с 2004 г. началось разворачивание сети Институтов Конфуция по всему миру.

В заключении делается вывод о том, что конфуцианская культура имеет надэтническое значение, потому что открывает перспективу нового типа глобализации, когда культуры, сохраняя своеобразие, но при этом согласовываясь по архетипам, формируют единую общечеловеческую парадигму.

Ключевые слова: конфуцианство, школа, институт, учение, философ, мудрец, поэт, ученик, душа, архетип.

Лукьянов Анатолий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор, руководитель Центра изучения культуры Китая Института Дальнего Востока РАН, руководитель (с российской стороны) Центра изучения китайской и русской культур Сычуаньского университета и Института Дальнего Востока РАН.

lukyanov48@mail.ru

Для цитирования: Лукьянов А.Е. Институты Конфуция: планетарный философский дар // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 83–106. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-83-106

Confucius Institutes: A Planetary Philosophical Gift

A.E. Lukyanov

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the philosophical component of the Chinese project for the harmonization of cultures promoted by modern Confucius Institutes. The author research the formation of the Confucian culture of Tao, the creation by Confucius (551–479 BC) of the first Chinese philosophical school as well as the dictionary of universals of Confucian culture. In Confucianism, on the basis of the archetype of the Tao culture, a model of “moderate prosperity” (*xiaokang*) is built. This model involves the implementation of five programs: the global foreign policy program (pacification of all four cardinal points around the Middle Country), the cultural program (the Middle Country is chosen as the meeting place for all peoples), the internal political capital-government program (the calming and integration of internal provinces around the Capital of the Middle Country), the moral and ethical program (peace of mind and peace of the people of the Middle Country), the program of state unity (ensuring the integrity of the Middle Country). The key role in the *xiaokang* project is played by the perfection of man, the achievement of a harmonious balance of physical and mental virtues, the formation of personality of *junzi* as the ideal person of future

civilization. Although the concept of *xiaokang* appeared in separate medieval treatises of the epochs of Jin (265–420) and Song (960–1279) dynasties, the *xiaokang* returns to the forefront of Chinese history at the end of the 19th century during the movement for the modernization of the country. *Xiaokang* is interpreted by the reformers of China, in particular, Kang Youwei, as a necessary stage in building a society of “great unity” (*datong*). The “Architect of Chinese Reforms,” Deng Xiaoping, introduced the concept of “modestly prosperous family” (*xiao kang zhi jia*), the *xiaokang* of the “Four Chinese Modernizations.” The project of the formation of “community with shared future for mankind,” currently implemented by China, is based on a Confucian vision of the development of society and the world. In 1994, the International Confucian Association was created in China, and, since 2004, the deployment of a network of Confucius Institutes around the world began. The author concludes that Confucian culture has a supra-ethnic value because it opens the prospect of a new type of globalization, when cultures, preserving their originality but complementing each other by archetypes, form a single universal human paradigm.

Keywords: Confucianism, school, institute, teaching, philosopher, sage, poet, disciple, soul, archetype.

Anatoly E. Lukyanov – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of Center for Study of Chinese Culture, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science; Russian Co-Director of Sichuan University and Institute of Far Eastern Studies’ Joint Center for Study of Chinese and Russian Cultures.

lukyanov48@mail.ru

For citation: *Lukyanov A.E. (2019) Confucius Institutes: A Planetary Philosophical Gift. Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki. Vol 62, no. 12, pp. 83–106.*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-83-106

Введение

«Институт Кун-цзы», или в европейском наименовании «Институт Конфуция», в единственном числе вряд ли был бы уникальным учреждением. Под именами знаменитых личностей академические и вузовские институты встречаются во многих странах мира. Однако как тип школы, умноженной в сотнях и сотнях своих близнецов, разбросанных по всему свету, «Институт Конфуция», несомненно, уникален. Вход и выход в него свободный, здесь соседствуют юнец и старец. Зачарованные, они старательно выписывают иероглифы и внимают музыкальному пению культуры Дао-Дэ.

Что это за магия, влекущая людей к «просветленным узорам» древнего мудреца? И почему Конфуций (551–479 до н.э.) на родине не забыт и увековечен? Мало того, в ближайшем будущем в Китае намечено построение *сяокан* – общества «малого благоденствия» или «среднего достатка», исходную духовную концепцию которого разработал именно Конфуций? Кто же этот бессмертный Учитель?

Формирование конфуцианской культуры Дао

Конфуций! В сознании просвещенного человечества это имя олицетворяет весь Китай, всю долгую историю культуры Срединной Страны, все нами ведомое и неведомое о ней, воображаемое и действительное. Со стороны верующего человека он воспринимается как божество, а со стороны светского – как мудрец и философ. Образ Конфуция запечатлен его учениками в трактате «Лунь юй» («Суждения и беседы»). Причем перед нами встают сразу два персонажа: один – земной гражданин родного царства Лу, другой – небесный посланник Космоса, философ. Биография первого изучена почти досконально. О втором Конфуции почти ничего не известно, «он равен Небу и Земле». Акт рождения Конфуция философом сокрыт от взора обывателя. По намекам самого Конфуция можно только предполагать, что в образе поэта, мудреца и философа он тайно рожден Небом: «Нет таких, которые бы знали меня... А тот, кто знает, – это Небо!» (Лунь юй, XIV, 35) (здесь и далее перевод с китайского автора статьи по изданию [Лунь юй 1986]). Как он попал на Землю? Послан Небом умиротворять бушующую в огне и войнах Поднебесную? «Лунь юй» дает утвердительный ответ: «Что вы печальны, словно в трауре? – сказал один из посетителей Конфуция его ученикам. – В Поднебесной уже давно нет Дао, однако Небо скоро сделает Учителя возвещающим гармонию колоколом» (Лунь юй, III, 24).

«Лунь юй» приоткрывает завесы Дао Конфуция. Согласно двойной природе Конфуция (гражданин царства и посланник Неба), в его Дао тоже совмещены два Дао. Одно Дао, проповедуемое окружающим, по пунктам излагается в Дао *цзюнь-цзы* и совершенномудрого человека. Второе Дао неуловимо даже для лучшего ученика по имени Янь Юань, единственного, кого Конфуций наравне с собой назвал философом:

Вздыхая, Янь Юань сказал:

– Я взгляд свой поднимаю на него – оно все выше.

Вникаю вглубь – оно все неподатливой и тверже,
манящим говором витает впереди и... вдруг уж раздается позади.

Учитель методически искусно питает нас учением своим.

Он широту нам придает культурой, а меру полагает ритуалом.

И если б даже захотел, я не сумел бы отказаться от ученья.

Настал момент, когда свое все истощил уменье,
ученье будто встало предо мной.

Хотя и пожелал бы шествовать за ним,

теперь уж нет возможностей и сил (Лунь юй, IX, 11).

Конфуций – Центр космической триады Небо–Человек–Земля. Именно в этой ипостаси он озвучил антропологическую максимуму конфуцианской философии: «Человек может расширить Дао, Дао не может расширить человека» (Лунь юй, XV, 29). Конфуций говорит не от себя, он только ретранслирует космическое Дао, очеловечивает его – превращает в поэтическое слово, ритуал и музыку – и надстраивает над природным космосом естества (自然 *цзыжань*). «Начинай со стихов, утверждайся в ритуале и завершай музыкой», – такова цивилизационная максима Конфуция (Лунь юй, VIII, 8).

Вспомним устоявшееся мнение: «Конфуций ничего не писал!» Но он, вообще-то, и не должен был писать. Книга мира (в небесно-земных узорах 文 *вэнь*) уже написана на сфере Поднебесной и как в священной сокровищнице хранится Небом в самом Конфуции. Теперь эту Книгу нужно было только перенести в бытовое слово человека, в его поведение и ритмичные мелодии. Нужно было собрать песнопения, ритуалы и музыку и отформатировать их по образцу архетипа Дао, *подготовить почву для книги мира*, чем и занимался Конфуций долгие годы.

Все необходимое Конфуций брал из культуры Дао. Она сложилась («родилась», как о ней говорит традиция) еще в древности, в эпоху «великого единения» (大同 *датун*), когда «Поднебесная принадлежала всем». В деталях культура Дао (в полном наименовании культура Дао-Дэ) воссоздается по древнекитайским письменным источникам. Она представляет собой телесный, духовный и мыслительный организм (живое существо 物 *у*), основанный на вселенском энергийном архетипе *инь-ян*. Механизм действия культуры Дао – цикличное движение *янского* энергий-

ного столпа вверх-вниз и вращение вокруг него сжимающегося и разжимающегося энергийного кольца *инь*. Результат цикла – рождение спирально-кольцевой серии эмбрионов (子 *цзы*), где в единстве слиты вещь и человек. Они несут в себе архетипический код Дао. Из эмбрионов как «первопредков» рождаются (выходят 出 *чу*) роды вещей и людей. По завершению пути жизни-смерти они возвращаются (входят 入 *жу*) в эмбриональное лоно *цзы*. *Цзы* – это универсалия, эмблема и печать культуры Дао, которая ставится только на том, что таит в себе творческую первородную сущность: 天子 *тянь-цзы* – Сын Неба (правитель Поднебесной), 子 *цзы* – Учитель (Конфуций или вообще мудрец, философ), 君子 *цзюнь-цзы* (сын отца в семье и сын правителя в царстве), 小子 *сяо-цзы* – сподвижник царя (буквально – малое дитя), 孔子 *кун-цзы* – философ Кун (Конфуций), 老子 *лао-цзы* – философ Лао (Лао-цзы – основатель даосизма), 子 *цзы* – даосское Дао в эмбриональной сущности.

Внутри космической сферы архетип *инь-ян* соответственно ее трехступенчатому строению из верха-центра-низа дифференцируется на три коррелирующих архетипических кольца (три архетипа). В каждом из них вращаются по пять *инь-янских* элементов. Эти архетипические кольца тоже хорошо прослеживаются в классической философской литературе.

Верхний небесный идеально-мыслительный архетип состоит из пяти нечетных *янских* и пяти четных *иньских* чисел (называется 五數 *у шу*):

天數 *тянь шу* – небесные числа 1-3-5-7-9 (一 *и*, 三 *сань*, 五 *у*, 七 *чи*, 九 *цзю*);

地數 *ди шу* – земные числа 2-4-6-8-10 (二 *эр*, 四 *сы*, 六 *лю*, 八 *ба*, 十 *ши*).

Средний небесно-земной архетип состоит из пяти духовных элементов, несущих *иньскую* и *янскую* заряженность, которые называются 五常 *у чан* – пять постоянств: добродетель, человеколюбие, справедливость/долг, ритуал/этикет, доверие/вера (德 *дэ*, 仁 *жэнь*, 義 *и*, 禮 *ли*, 信 *синь*).

Нижний земной архетип состоит из пяти физических элементов, содержащих *иньскую* и *янскую* энергийную заряженность, которые называются 五行 *у син* – пять движений, или пять стихий: дерево, огонь, земля, металл, вода (木 *му*, 火 *хо*, 土 *ту*, 金 *цзинь*, 水 *шуй*).

Это и есть архетипический, следовательно, первый словарь универсалий конфуцианской (и вообще всей китайской) культуры

Дао, введенный Конфуцием и сохранившийся действенным до сегодняшнего дня. На лексике этого словаря говорит вся философия, этика, экономика и политика современного Китая.

Конфуций и сам входит в разряд 子 цзы (первопредков Дао) и несет в себе культуру Дао и ее архетипы, подтверждая это собственным признанием в том, что Небо хранит в нем культуру-вэнь. Тем самым он занимает судьбоносное положение. Как цзы Конфуций соединяет первородный природный космос и социальный искусственный (цивилизационный) космос, отдавая предпочтение последнему. Это сознательная позиция Конфуция в условиях трагедии Поднебесной, что отображено и в ряде древнейших конфуцианских трактатов: «Чжун юн» («Следование середине»), «Лунь юй» («Суждения и беседы»), «И цзин» («Канон перемен»), «Ли цзи» («Записи ритуалов») и др.

Трагедия Поднебесной заключается в том, что с началом цивилизации разрушается гармония (和 хэ) культуры Дао, великое Дао «исчезает во мраке», ранее принадлежащая всем Поднебесная дробится на отдельные семьи и их частные владения, единство вещей и людей раскалывается, связь Небесной судьбы и природы людей разрывается, в недостроенной цивилизации вместо родовых сообществ начинают орудовать массы недочеловеков.

В этих условиях Конфуций сознательно берет на себя задачу воссоздания гармонии культуры Дао в социальном космосе. Со своего срединного поста «великого дела» он уволиться не может. На троне поэта, мудреца и философа Конфуций оказывается зажатым между природным и социальным космосами. Ему просто некуда деться. Отречься от Неба и Земли и родовых предков он не может. Отсидеться по-даосски «в недеянии» он тоже не в силах. Неистощимые энергии инь и ян в наборах архетипов культуры Дао постоянно побуждают его к действию. Конфуций – первопредок, он совершенномудрый, от своей работы социального миротворчества ему не отказаться. И даже умереть как сын космоса он не может, ибо вечен.

Конфуцию ничего не оставалось, как только воссоздавать гармонию культуры Дао и лелеять Человека в идеальном воплощении цзюнь-цзы. В решении этой задачи Конфуций совершил акт мирового значения: на основе духовного архетипа Дао он дал идею и план построения нового типа общества, позволяющего впоследствии возродить и общество «великого единения». Это новое общество Конфуций назвал сяокан. Название не случайно.

При составлении «Ши цзина» («Канона поэзии») Конфуций вывел его из народной поэтической стихии, сохраняющей отзвуки архетипического слова Дао [Лукьянов 2014]. Этому послужила песня «Минь лао» («Народ страждет»).

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему немного отдохнуть (小康 *сяокан*).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы умиротворились все четыре стороны.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить не добрых.
Законом обуздай воров и насильников,
все еще не устранивших света [государева].
Будь мягок с дальними [князьями] и ладь с ближними,
и да упрочится наш ван!

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему передохнуть (小休 *сяосю*).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы стало оно местом встречи народов.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить скандалистов и смутьянов.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай народу горевать.
Не оставляй своих усилий,
Чтобы и вану принести покой.

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему вздохнуть (小息 *сяоси*).
Окажи милость этой Столице,
чтобы успокоились все окружающие уделы.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить забывших меру.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай твориться злу.
Будь почитаем, строг, держись с достоинством,
чтобы пришли обладающие Дэ (добродетелью) (德 *дэ*).

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему и дух перевести (小惕 *сяоци*).
Окажи милость этому Срединному царству,
пусть рассеется людская скорбь.
Пресеки произвол распутников и лжецов,

чтобы упредить мерзавцев и вредителей.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай погибнуть прямоте (正 чжэн).
Хотя ты и слуга [вана] (小子 сяо цзы – букв. «малое дитя»),
дело твое велико и грандиозно.

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему чуть-чуть покоя (小安 сяоань).
Окажи милость этому Срединному царству,
и царство не будет разрушено.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить раболепствующих блюдолизов.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай извратить прямоту (正 чжэн).
Ван хочет сделать тебя совершенным (как яшма)
а потому внемли великому (доброму) совету (Ши цзин, III, II, 9)
[Ши цзин 1985].

Песня «Минь лао» фиксирует отчаянное состояние народа и озвучивает назидание ближайшему слуге царя (小子 сяо-цзы) с изложением концепции умиротворения страны.

Песня «Минь лао» построена по архетипической модели 5-на-5: в песне пять строф, каждая строфа состоит из пяти фраз, каждая фраза делится на две части – действие и следствие (своего рода *ян* и *инь*). Первые фразы всех пяти строф идентичны за исключением последних иероглифов, понятийно примыкающих к иероглифу 小 сяо (идентичность также наблюдается в первых частях вторых, третьих и четвертых фраз, за исключением третьей строфы, где вместо термина «Срединное царство» стоит термин «Столица»).

Термин «сяокан» расположен в конце первой фразы первой строфы в параллели остальным четырем терминам, образованным с иероглифом сяо: 小康 сяокан, 小休 сяосю, 小息 сяоси, 小惕 сяоци, 小安 сяоань.

Все пять терминов семантически идентичны и означают потребность уставшего от казенных работ народа в передышке. Эта передышка обеспечивается пятью четко обозначенными программами:

- внешнеполитическая глобальная программа – умиротворение всех четырех сторон света вокруг Срединной Страны;
- культурная программа – Срединная Страна избирается местом встречи всех народов;

- внутривластительная столично-правительственная программа – успокоение и интеграция внутренних делов вокруг Столицы Срединной Страны;
- морально-этическая программа – душевное равновесие и спокойствие людей Срединной Страны;
- программа государственного единства – обеспечение целостности Срединной Страны.

Все программы подкрепляются неустанной борьбой с произволом, коррупцией, бандитизмом, терроризмом и обманом во имя прямого (правильного 正 чжэн) пути и добродетели Срединной Страны.

Все это звучит по-современному. В настоящее время понятием *сяокан* буквально испещрена вся литература, все политические и государственные документы, все стратегические программы Китая.

Конфуций не только поэтически – в слове, экономически – в трудовом состоянии народа, политически – в функциях управления, программно – в задачах умиротворения Страны – отобразил *сяокан*, но в перспективе исторической эволюции разработал также системную модель *сяокан*, построенную на духовном архетипе культуры Дао.

...Кун-цзы ответил (Янь Яню): «Когда осуществление Великого Дао было связано с героями трех поколений, я, Цю (Кун-цзы), и рядом не стоял, но волей устремлен к ним. Когда осуществлялось Великое Дао, Поднебесная была общей. Избирали достойных и способных, блюли доверие, оттачивали дружелюбие... Это [общество] и называлось Великим единением (大同 *да тун*).

Ныне Великое Дао уже сокрылось во мраке. Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям. Каждый родственник стал только чьим-то родственником. Каждый ребенок стал только чьим-то ребенком. Ценности и труд стали личными. У знатных людей наследование по старшинству стало правилом. Городские стены, рвы и пруды стали крепостью. [Теперь] ритуал (禮 *ли*) и долг (義 *и*) стали путеводной нитью. Посредством них определяют [ранги] государя и подданных, укрепляют преданность отцов и сыновей, налаживают дружбу старших и младших братьев, добиваются согласия мужей и жен, утверждают режим правления, устанавливают размеры земельных наделов, воздают почести мужественным и мудрым, награждают за личную доблесть. Вот почему и замыслы строились по ним (по ритуалу и

долгу), и войска в соответствии с ними поднимались. Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-тан, Чжоу-гун – все в соответствии с ними призывались [на правление]. Из этих шести благородных мужей не было ни одного, который не радел бы о ритуале. Посредством его проявляли свой долг, [на нем] основывали свою веру (信 *синь*), [по нему] определяли совершённые промахи (过 *го*), блюли человеколюбие (仁 *жэнь*) и ратовали за уступчивость (讓 *жан*), тем самым являли народу постоянство (常 *чан*). Будь такой, кто не последовал бы этому, во власти потерпел бы крах. Народ счел бы его за бедствие. Это [общество] и называется *сяокан* – Малым благоденствием (是謂小康 *ши вэй сяокан*) [Ли цзи 1983, 1414].

Модель Конфуция говорит о том, что *сяокан* типологически вовсе не «общество среднего достатка», как сегодня неуклюже и с уклоном исключительно в экономическую сторону переводят современные ученые название строящегося в Китае *сяокан*. Согласно Конфуцию, *сяокан* в своих истоках и сущностной основе определяется не экономической, а духовной державностью.

Конфуцианский проект гармонизации культур

Во время жизни Конфуция общество *сяокан* с единой человеческой судьбой еще не было построено. Казалось, что с уходом Учителя некому будет продолжать начатое великое дело гармонизации Поднебесной и пестовать совершенного Человека. Конфуций оптимизировал эту ситуацию. Своим перевоплощением в бессмертного *цзюнь-цзы* он переложил на *цзюнь-цзы* задачу генерации природно-социального Дао, из корневища которого вырастет могучая культура Дао-Дэ. Так Конфуций навсегда остался в Поднебесной под маской *цзюнь-цзы*. Поскольку исходной природно-социальной клеточкой в *сяокан* стала семья, основанная на почве «сыновней почтительности и преданности старшим братьям» (孝悌 *сяо ти*), то духовным корневищем Дао он определил семью. Здесь сказалось еще одно мировое гуманитарное достижение Конфуция: он избрал человеколюбие (仁 *жэнь*) первым архетипическим ростком Дао и определил через человеколюбие сущность человека.

Ю-цзы сказал:

Цзюнь-цзы трудится над основой,
основа утверждается, и Дао рождается.

Почитание родителей и старших братьев –
это и есть основа человеколюбия! (Лунь юй, I, 2)

«Человеколюбие – это и есть человек (сущность человека)» (Чжун юн, 20) [Чжун юн 1985].

Одному Конфуцию, конечно, трудно было бы осуществлять весь процесс реставрации культуры Дао и гармонизации Поднебесной. Поэтому Конфуций прежде всего возвел *цзюнь-цзы* в идеал человека будущей цивилизации. В духовном зодчестве Конфуция *цзюнь-цзы* предстал в гармоническом равновесии физических и умственных достоинств:

Учитель сказал:

– Если простота/естественность превосходит грамотность,
то получается деревенщина.

Если грамотность превосходит простоту/естественность,
то получается книжник.

Когда культура и простота/естественность сочетаются в равной
мере,

тогда получается *цзюнь-цзы* (Лунь юй, VI, 18).

Конфуций детально разработал атрибутику *цзюнь-цзы* и спроецировал гуманитарное качество *цзюнь-цзы* на социальный ландшафт. В этой проекции Поднебесная приобретала *человеколюбивую* природу и готова была запеть и затанцевать в грандиозном ритуальном действе конфуцианского Дао. Однако для реального воплощения Дао нужны были реальные *цзюнь-цзы*. Совершенномудрые люди (圣人 *шэн жэнь*) эпохи великого единения уже ушли. В тогдашнем настоящем оставалось уповать только на *цзюнь-цзы*.

Учитель сказал:

– Что касается совершенномудрого человека,
то мне не удавалось увидеть такого.

А вот что касается возможности увидеть *цзюнь-цзы*,
то это осуществимо (Лунь юй, VII, 26).

Вступая в эпоху *сяокан*, Конфуций назвался Учителем и создал школу, которую сегодня мы бы назвали Институтом Конфуция. Здесь Конфуций сделал еще одно мировое достижение: программным принципом конфуцианской школы он избрал

хаосюэ – философию (好学 – буквально, любовь к учебе/мудрости). Тем самым он навсегда определил поведенческо-мыслительную стратегию конфуцианства и поставил конфуцианскую *хаосюэ* в ранг мировой философии:

Учитель сказал:

– Если *цзюнь-цзы* умерен в еде,
непритязателен в жилье,
сметлив в делах и сдержан в речах,
стремится к обладанию Дао и прямо идет к нему,
то можно сказать, что он философ (Лунь юй, I, 14).

Смысл и цель философии не надуманы Конфуцием. Они диктуются *самореставрацией* гармонии культуры Дао. Конфуций здесь только помогает идти по небесно-земному пути-Дао: «Передаю, а не создаю, верю в древность и люблю ее» – признается он (Лунь юй, VII, 1). Учиться – значит совершенствоваться в Дао. В свою очередь, Дао наделяет субъекта человеческой природой, а природа несет в себе вселенский смысл человеческой жизни – «Небесную судьбу»: «Небесная судьба – это природа человека. Неуклонное следование природе – это Дао. Совершенствование в Дао – это учение» (Чжун юн, 1). Искренность, вера и добро – таков философский завет Конфуция: «Искренне верьте в философию, до смерти стойте за Дао добра» (Лунь юй, VIII, 13). Конфуций набрал учеников, сделал их братьями одной философской семьи и воплотил в учениках духовный архетип пяти постоянств: каждый ученик стал носителем определенной архетипической сущности.

Понуждаемый спонтанной силой регенерации культуры Дао, Конфуций вместе со всей своей школой отправился в путешествие по царствам Поднебесной. Он шел обучать правителей «уяснению светлой добродетели, породнению с народом и утверждению на совершенном добре». Там, где Институт останавливался, возникали филиалы школы Конфуция. Руководство брали на себя старшие ученики, которые приглашались в ученую свиту царей и добивались высоких званий. Конфуций проповедовал, ученики запоминали и записывали. Так постепенно сложилась огромная конфуцианская библиотека. Со временем конфуцианство было утверждено официальной идеологией Срединного царства, а писания канонизировались и составили основу государственного образования.

Заметим, что конфуцианство – это только один из способов реставрации гармонии культуры Дао по типу *сяокан*. Наряду с конфуцианством реставрацию культуры Дао осуществляла даосская школа путем «возвращения» к первородным основам Дао, кроющимся в естестве (自然 *цзыжань*) (см. подробнее: [Лукиянов 2016]). В даосской школе тоже был свой Учитель – Лао-цзы и свои ученики – *цзы*. Они поодиночке и школьными группами бродили по «горам и водам» Поднебесной, разнося семена даосского Дао.

Здесь история встречается с феноменом, характеризующим *планетарную сущность культуры Дао*. В европейском летоисчислении на рубеже I в. н.э. в Китай пришел индийский буддизм. Несмотря на политико-идеологическое сопротивление, буддизм сравнительно легко распространился по Китаю. Исследователи так и пишут: «пришел» и «распространился», – и ищут тому скрытые и явные причины. Но разгадка, видимо, проста. Индия с Китаем находятся под одной крышей Небесной судьбы. Ландшафтные архетипы «горы и воды» представлены в одних и тех же моделях, но только с разными наименованиями гор Куньлунь и Меру, а также окружающими их водами/пустынями. Пространственно-хронологические и духовные структуры тоже похожи. Генетические коды китайской культуры Дао и индийской культуры Ом в сущности одни и те же. Культуре Ом в виде буддизма достаточно было сделать инъекцию культуре Дао, и она, как космическая Мать, всей своей энергийной мощью взрастила семя буддизма и китаизировала его.

В свою очередь, конфуцианство «пришло» и «распространилось», например, в Корею и Вьетнам и кореизировалось и вьетнамизировалось в них. Получается, что все культуры, сохраняющие свой архетип под куполом единой Небесной судьбы, потенциально родственны. Играя материнскую роль, каждая культура, вобрав семя другой культуры, может взрастить ее и, как ребенка (*цзы*), высадить в избранный ландшафтный участок Поднебесной. При этом материнская культура должна быть совершенной, во избежание рождения уродцев. Идеалом совершенства, конечно, выступает первородная культура. Даосист Лао-цзы воспроизвел эту формулу родства Матери и детей: «Поднебесная имеет начало, и оно есть Мать Поднебесной. Отыщешь свою Мать, познаешь и ее детей. Постигнешь ее детей, вернешься и к сохранению Матери» (Дао дэ цзин, 52) [Дао дэ цзин 1986]. Палингенезисные (возвра-

шение) маршруты даосизма («возвращение – движение Дао») и конфуцианства («верю в древность и люблю ее») показывают, что они являются генерациями первородной культуры Дао и ближе всех школ стоят к ее совершенству.

Обращение к конфуцианству в русской культуре

Шли века, конфуцианство претерпевало различные модификации, но полностью сохраняло культурную архетипическую основу под куполом Небесной судьбы. За свою 250-летнюю историю российское китаеведение, конечно, обращалось к китайской культуре вообще и к конфуцианству в частности. Но это не было запросом русской культуры или культур народов, входивших в состав России. Это было обращение даже не синологических школ (их не было, хотя среди китаеведов фигурируют названия «московской» и «петербургской» школ), а отдельных выдающихся исследователей, таких как, например, Н.Я. Бичурин и В.М. Алексеев.

Почему так? Что же, не вызрела русская культура? Не было русского Человека – носителя русского духа? Кто бы мог вступить в диалог с китайской культурой, найти путь вхождения в нее, по обоюдному интересу и согласию внести в нее семя русской культуры, а на обратном пути пригласить китайское Дао в лоно русского Глагола? Единственным мог быть А.С. Пушкин. Вот некоторые, уже хорошо знакомые нам характеристики и признания: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет» (Н.В. Гоголь); «Пушкин – наше все», «Пушкин – пока единственный полный очерк нашей народной личности, самородок», «образ народной нашей сущности», «первый и полный представитель нашей физиономии» (А.А. Григорьев); «Из русского языка Пушкин сделал чудо» (В.Г. Белинский); «Впечатление ума, дивного по ясности и простоте, более того – впечатление истинной *мудрости* производит и образ Пушкина... Пушкин великий мыслитель, мудрец» (Д.С. Мережковский); «Я беседовал сегодня с умнейшим мужем России!» (царь Николай I).

В черновых записках «Евгения Онегина» А.С. Пушкин намекнул на свой интерес к Конфуцию и конфуцианству, дружески сблизился с Н.Я. Бичуриным – патриархом русской китаистики, в 1830 г. обратился в российскую императорскую канцелярию за разрешением посетить Китай, но получил отказ.

Интерес А.С. Пушкина к Китаю подхватил следующий «властитель русского духа» – Л.Н. Толстой. Возможно, его подспудно подвигла к этому грандиозная *инь-янская* эпопея «Войны и мира»? Во всяком случае, Л.Н. Толстой признал в А.С. Пушкине своего духовного Отца («Многому я учусь у Пушкина, он мой отец, и у него надо учиться»), прошел тончайший синтез становления совершенномудрым человеком и обратился к китайской культуре именно как носитель русской культуры. Он сам переводил конфуцианские и даосские трактаты с западных языков, а также с помощью носителей японского и китайского языков. При изучении конфуцианских трактатов «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Следование середине») Л.Н. Толстой, обратившись к словам выдающегося средневекового философа-неоконфуцианца Чжу Си (1130–1200 гг.), выявил архетип конфуцианской культуры Дао и запечатлел его в статье «Книги Конфуцзы»: «Люди все произошли от Отца Небесного, и потому нет ни одного человека, чтобы в сердце ему не было заложено любви, добродетели, правды, обходительности и мудрости».

Человек, читающий русский перевод, а не китайский оригинал, едва ли заметит воспроизведенный здесь Л.Н. Толстым конфуцианский архетип Дао. Любовь, добродетель, правда, обходительность мудрость – это и есть духовный архетип пяти постоянств (五常 у чан). Л.Н. Толстой отобразил его в русской культуре:

Чжу Си

仁 *жэнь*
德 *дэ*
信 *синь*
礼 *ли*
知 *чжи*

Толстой

человеколюбие (любовь),
добродетель,
правда (доверие),
обходительность (этикет, ритуал),
мудрость (знание)

Тождество архетипов не вызывает сомнения. Это сказалось в концептуальном оформлении теории и практики «толстовства». В нем просматривается заметная составляющая китайской культуры Дао, ее прообраз *сяокан* (см. подробнее: [Абраменко, Лукьянов, Майоров 2018]).

К сожалению, Л.Н. Толстой так и остается до сих пор единственным русским синологом, наметившим путь взаимного вхождения русской культуры Глагола и китайской культуры Дао. Пока Дао не русифицировался, а Глагол не китаизировался, будучи род-

ственными по Небесной судьбе, русская культура еще не «обрела Матери Поднебесной» и не знает своего родства с Дао.

Реставрация *сяокан* в современном Китае

Со времени возникновения (VI в. до н.э.), утверждения при Ханях в качестве официальной имперской доктрины (II в. до н.э.) и вплоть до сегодняшнего дня конфуцианство в различных модификациях существовало всегда. А вот концепция *сяокан* (малого благоденствия) в качестве производной от *датун* (великое единение) сохранялась латентно и в истории Китая появлялась на поверхности теоретических рассуждений нечасто. Например, *сяокан* фигурирует только в отдельных средневековых трактатах эпох Цзинь (265–420) и Сун (960–1279).

На авансцену китайской истории *сяокан* возвращается в конце XIX в. в период движения за модернизацию страны. *Сяокан* трактуется реформаторами Китая, в частности Кан Ювэем, как необходимый этап построения общества *датун* (великого единения) [Тай 2010; Cheng 2013]. Тем самым в теоретических построениях Кан Ювэя осуществлялся необходимый исторический реверс: а) в древности «великое Дао сокрылось во тьме», *датун* рассыпалось и Дао проявилось в превращенной форме в *сяокан*; б) теперь же осуществлялась самореставрация *сяокан* с перспективой перерастания в *датун*. Сказывалась «усталость народа» («Ши цзин»), и пробужденное конфуцианство, будучи изначально включенным в историю «Небесной судьбы» и «человеческой природы», позволяло *сяоцзы* 小子 (слугам-сыновьям, в данном случае реформаторам) осознать *сяокан* и поставить задачу его теоретического и практического осуществления.

Грянули большие перемены. 1949 год ознаменовался созданием КНР. В период «культурной революции» конфуцианство подверглось критическим нападкам, но выдержало и возродилось с новой силой. Наступил период новых реформ, связанных с концепцией *сяокан*. Этому способствовал «архитектор китайских реформ» Дэн Сяопин. «*Сяокан чжи цзя*» – так концептуально он определил *сяокан* «четырех китайских модернизаций». С этого времени реабилитированное и возрожденное конфуцианство прочно вошло в основу духовной жизни китайского народа.

Реставрация *сяокан* вызывала реставрацию архетипов конфуцианской культуры Дао. В свою очередь, культура Дао получала импульс воспитания соответствующего *сяокан* человека – «чело-

века из материала высокой духовности». Направленность к *датун* открывала путь к единой Небесной судьбе, что и реализовалось в появлении стран «конфуцианского культурного региона». Культура Дао восстановила потенции китаизации любых приходящих культур и доктрин, что непосредственно сказалось в китаизации марксизма и построении «социализма с китайской спецификой».

К 70-летию КНР произошло то, что и должно было произойти. Появление Си Цзиньпина – главы пятого поколения руководителей КНР (проекция Конфуция – главы пятого поколения совершенномудрых людей древности) – способствовало реализации заложенной в конфуцианской культуре Дао планетарной сущности. Си Цзиньпин открыл стратегический духовный путь конфуцианству. Конфуцианством освящены все фундаментальные программы внутри страны: «полное построение *сяокан*», «победа социализма с китайской спецификой в новую эпоху», «неустанная борьба за реализацию китайской мечты о великом возрождении китайской нации» [Лукьянов 2014], «построение экологической цивилизации» и т.д. Эти программы созвучны программам, носящим планетарный характер: «сухопутный шелковый путь», «морской шелковый путь XXI века», «ледяной шелковый путь», «создание содружества единой человеческой судьбы» [Ding, Cheng 2017; Suolang, Yao 2018; Zhao 2018; Wang 2018] и др. Все они восходят к архетипическим корням культуры Дао, а конкретнее, к корням конфуцианского Дао. В совокупности программы дают эффект объявленной Китаем новой эры человечества. Именно это мы находим за внешней картиной межгосударственной экономической и военной тяжбы, интриг и конфликтов. Пока страны соревнуются в *расчеловечивании* и самоуничтожении, Срединная Страна к 70-летию КНР по «желанию сердца» (Конфуций: «С 70 лет следую желаниям сердца и не нарушаю правил») открыла планете эру содружества в единой (читай: Небесной) судьбе и по древней мудрости определила, *что* есть Человек в его архетипическом качестве («Человеколюбие и есть человек»).

Будучи по сути планетарным явлением, конфуцианство в настоящее время перерастает государственные границы. В 1994 г. в Китае была создана Международная конфуцианская ассоциация (рядом Международная ицзинговская ассоциация и Международная даосская ассоциация). К Конфуцианской ассоциации с созданием отделений примкнули ученые десятков

стран. Но это, скорее, внешний или официальный уровень конфуцианства. Здесь ставилась «задача углубленного исследования роли конфуцианства в современном мире и пропаганды потенциальных возможностей конфуцианства в качестве равноправного участника процесса глобализации цивилизаций».

Однако главным принципом конфуцианства является принцип *хаосюэ*, освященный именем Конфуция как принцип любви к учебе, *принцип философии и имя самой философии*: «Учитель сказал: “Даже в селении из десяти домов непременно найдутся такие, кто не уступит мне, Цю, в честности и верности. Однако, не найдутся превосходящие меня, Цю, в любви к учебе – в философии”» (Лунь юй, V, 28).

Заключение. Значение Институтов Конфуция и китайской культуры в глобализирующемся мире

Сегодня по всей планете автономно и при учебных заведениях создаются Институты Конфуция. Число их приближается к тысяче [Tomalin 2018; Yu, Jiayi 2018; Tian 2019; Xin 2019]. Есть они и в нашей стране. Специально заметим, что в движении Институтов Конфуция по планете безотносительно к этническим различиям реализуются космопланетарные энергийные потенции культуры Дао. Пока другие этнические культуры спят, оглушенные политическими интригами, конфуцианство приводит эти потенции в активное состояние.

Конечно, приход Институтов Конфуция встречается по-разному: и приветствуется по-дружески, и тормозится противниками с запугиванием обывателя этнической экспансией и китаизацией (при этом они почему-то забывают об экспансии мировых религий и европейской культуры). Но посмотрим, что же несет в себе конфуцианская культура Дао.

Институт Конфуция с семенем культуры Дао – это миниатюра гармоничного природного космоса. Природу (естество 自然 *цзыжань*) уже истерзало расчеловечивание социального космоса, и она вложила в конфуцианство свою программу очеловечивания (仁 *жэнь*), несущую объективные архетипические смыслы Человека. (Конфуций: «Разве культура не здесь, не во мне?!». «Именно Небом ниспослано ему стать совершенномудрым». Си Цзиньпин: «Великое возрождение китайской нации» = Человека.) Конфуцианство Институтов Конфуция призвано спасти человечность и Человека. Таковым выступает *цзюнь-цзы*, в при-

родном космосе он – сын отца, в социальном – сын правителя. Повторим: соединяя в себе культуру и природную простоту, именно *цзюнь-цзы* генерирует Дао из архетипических основ человеколюбия, кроющихся в семейных традициях почитания родителей и старших братьев. За человеколюбием не надо далеко ходить – оно здесь, в семье. Тем самым конфуцианство возрождает и семью – основу природно-социального космоса.

Располагаясь в этнических средах, Институты Конфуция дают формулу пробуждения этнических культур, идеального человеческого субъекта и определяют род его деятельности.

В Институтах Конфуция учат именно этому. Разумеется, обучение начинается с овладения *китайским* языком, и потому кажется, что полиэтнического здесь ничего нет, а есть жесткая экспансия китайского Дао с его «китайской грамотой». Однако то, что обычно называется китайским языком, имеет несколько особенностей.

1. Письменный китайский язык, который и есть «узор» и «культура» (文 *вэнь*), не читается как звукобуквенное письмо. В своей основе это немые «узоры Неба и Земли», выложенные по архетипической матрице. Над ними надстраивается звучание из устного китайского языка (он, собственно, и есть китайский язык). Над узорами Неба и Земли вообще могут надстраиваться любые искусственные и этнические языки, главное, чтобы они передавали значения узоров. Зная значения китайских узоров-иероглифов, вся планета может общаться на письменном китайском языке.

2. Между тем узоры Неба и Земли – это все-таки узоры китайской культуры Дао, но каждая этническая культура имеет свой стиль узоров, напрямую не соотносимый с иероглификой. Однако и здесь китайская культура Дао решила задачу. В трактате «И цзин» («Канон перемен») узоры Неба и Земли преобразованы в графические символы спиральных систем восьми-и-восьми триграмм и 64-х гексаграмм. Именно в них кроется код этнических языков. Остается только знать правила подстановки слов к графическим символам *инь* и *ян*, и тогда проявится текст Книги Человеческого Мира. Как повествует «И цзин», эту процедуру осуществили совершенномудрые люди глубокой древности: «Совершенномудрые люди создали гексаграммы для созерцания образов, приложили слова к гексаграммам и прояснили счастье и несчастье, [увидели, как] твердое и мягкое друг друга подталкивают

и порождают метаморфозы и изменения» (И цзин, А, 2) [И цзин 1985].

Только код песни Дао совершенномудрые оставили за собой, но подсказали: станьте детьми (子 *цзы*), «играйте» в таблички триграмм и гексаграмм, как это непроизвольно делают *цзюнь-цзы*, и, может быть, тогда кому-нибудь и удастся составить объемный кубик Дао.

3. Конфуцианская культура Дао открывает перспективу нового типа глобализации в новой человеческой эре по принципу симфонического согласования культур: культуры, оставаясь самими собой, согласовываются по архетипам и образуют единый планетарный организм. Сюда хорошо подходит принцип 和而不同 *хэ эр бу тун* – согласованная гармония, а не единство без различий.

Сказанное – это только часть того, как зарождались и чему учат Институты Конфуция. С этим идут Институты Конфуция по миру, оставляя безвозмездные духовные дары человечности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Абраменко, Лукьянов, Майоров 2018 – *Абраменко В.П., Лукьянов А.Е., Майоров В.М.* Конфуцианство и даосизм в мировоззрении Л.Н. Толстого. – М.: ИДВ РАН, 2018.

Дао дэ цзин 1986 – Дао дэ цзин [Канон дао и дэ] // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 3. – Шанхай, 1986.

И цзин 1985 – И цзин [Канон перемен] // Сы шу у цзин [Четыре книги (и) Пять канонов]. Т. 1. – Пекин, 1985.

Ли цзи 1983 – Ли цзи [Записи ритуалов] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Т. 2. – Пекин, 1983.

Лукьянов 2014 – *Лукьянов А.Е.* «Ши цзин»: архетип конфуцианской культуры и философии // Человек и культура Востока. 2014. № 4. С. 109–130.

Лукьянов 2015 – *Лукьянов А.Е.* Философские прообразы «китайской мечты» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: философия. 2015. № 4. С. 50–59.

Лукьянов 2016 – *Лукьянов А.Е.* Две космогонии – два типа цивилизаций: конфуцианская и даосская // Человек и культура Востока. 2016. № 5. С. 39–45.

Лунь юй 1986 – Лунь юй [Суждения и беседы] // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 1. – Шанхай, 1986.

Чжун юн 1985 – Чжун юн [Следование середине] // Сы шу у цзин [Четыре книги (и) Пять канонов]. Т. 1. Пекин, 1985.

Ши цзин 1985 – Ши цзин [Канон поэзии] // Сы шу у цзин [Четыре книги (и) Пять канонов]. Т. 1. – Пекин, 1985.

Cheng 2013 – *Cheng A.H.Y.* The Concept of “*Datong*” in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good // *The Common Good: Chinese and American Perspectives*. – Cham: Springer, 2013. P. 85–102.

Ding, Cheng 2017 – *Ding J., Cheng H.* China’s Proposition to Build a Community of Shared Future for Mankind and the Middle East Governance // *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. 2017. Vol. 11. No. 4. P. 1–14. DOI: 10.1080/25765949.2017.12023314

Suolang, Yao 2018 – *Suolang Z., Yao W.* Research on the Inheritance and Transcendence of Confucian Thoughts of “Grand Union” by the Concept of “A Community of Shared Future for Mankind” // *Canadian Social Science*. 2018. Vol. 14. No. 6. P. 32–39. DOI: 10.3968/10382

Tay 2010 – *Tay W.L.* Kang Youwei, The Martin Luther of Confucianism and his Vision of Confucian Modernity and Nation // *Secularization, Religion and the State*. – Tokyo: UTCP, 2010. P. 97–109.

Tian 2019 – *Tian W.* The Role of Confucius Classroom in Quality Teaching of Chinese Language in Australian Schools // *China Media Research*. 2019. Vol. 15. No. 2. P. 77–90.

Tomalin 2018 – *Tomalin B.* Taking Chinese to the world: Language, culture and identity in Confucius Institute teachers (a review) // *Training, Language and Culture*. 2018. Vol. 2. No. 2. P. 108–112. DOI: 10.29366/2018tlc.2.2.10

Wang 2018 – *Wang D.* A Study on the Trend of Community of Shared Future for Mankind in the Perspective of Marx’s Thoughts of Globalization // *Educational Sciences: Theory & Practice*. 2018. Vol. 18. No. 6. P. 3753–3760. DOI: 10.12738/estp.2018.6.287

Xin 2019 – *Xin L.* So Similar, So Different, So Chinese: Analytical Comparisons of the Confucius Institute with its Western Counterparts // *Asian Studies Review*. 2019. Vol. 43. No. 2, P. 256–275. DOI: 10.1080/10357823.2019.1584602

Yu, Jiayi 2018 – *Yu T., Jiayi W.* Confucius Institutes // *Oxford Bibliographies. Chinese Studies*. 2018. DOI: 10.1093/obo/9780199920082-0149

Zhao 2018 – Zhao X. In Pursuit of a Community of Shared Future: China's Global Activism in Perspective // China Quarterly of International Strategic Studies. 2018. Vol. 4. No. 1. P. 23–37. DOI: 10.1142/S2377740018500082

REFERENCES

Abramenko V.P., Lukyanov A.E., & Mayorov V.M. (2018) *Confucianism and Taoism in Worldview of L.N. Tolstoy*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science (in Russian).

Cheng A.H.Y. (2013) The Concept of “Datong” in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good. *The Common Good: Chinese and American Perspectives* (pp. 85–102). Cham: Springer.

Dao de jing (1986). In: *Zhu Zi Ji Cheng*. Vol. 1. Shanghai (in Chinese).

Ding J. & Cheng H. (2017) China's Proposition to Build a Community of Shared Future for Mankind and the Middle East Governance. *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. Vol. 11, no. 4, pp. 1–14. DOI: 10.1080/25765949.2017.12023314

Li Ji (1983). In: *Shisan Jing Zhu Shu*. Vol.2. Beijing (in Chinese).

Lukyanov A.E. (2014) *Shi Jing: The Archetype of Confucian Culture and Philosophy*. *Chelovek i kul'tura Vostoka*. 2014. No. 4, pp. 109–130.

Lukyanov A.E. (2015) Philosophical of Prototypes of “Chinese Dream.” *RUDN Journal of Philosophy*. 2015. No. 4, pp. 50–59 (in Russian).

Lukyanov A.E. (2016) Two Cosmogonies – Two Types of Civilizations: Confucian and Taoist. *Chelovek i kul'tura Vostoka*. 2016. No. 5, pp. 39–45.

Lun Yu [Conversations and Judgments]. (1986). In: *Zhu Zi Ji Cheng*. Vol. 1. Shanghai (in Chinese).

Shi Jing [Canon of Poetry] (1985). In: *Si Shu Wu Jing*. Vol. 1. Beijing (in Chinese).

Suolang Z. & Yao W. (2018) Research on the Inheritance and Transcendence of Confucian Thoughts of “Grand Union” by the Concept of “A Community of Shared Future for Mankind.” *Canadian Social Science*. Vol. 14, no. 6, pp. 32–39. DOI: 10.3968/10382

Tay W.L. (2010) Kang Youwei, The Martin Luther of Confucianism and his Vision of Confucian Modernity and Nation. *Secularization, Religion and the State* (pp. 97–109). Tokyo: UTCP.

Tian W. (2019) The Role of Confucius Classroom in Quality Teaching of Chinese Language in Australian Schools. *China Media Research*. Vol. 15, no. 2, pp. 77–90.

Tomalin B. (2018) Taking Chinese to the World: Language, Culture and Identity in Confucius Institute Teachers (A Review). *Training, Language and Culture*. Vol. 2, no. 2, pp. 108–112. DOI: 10.29366/2018tlc.2.2.10

Wang D. (2018) A Study on the Trend of Community of Shared Future for Mankind in the Perspective of Marx's Thoughts of Globalization. *Educational Sciences: Theory & Practice*. Vol. 18, no. 6, pp. 3753–3760. DOI: 10.12738/estp.2018.6.287

Xin L. (2019) So Similar, So Different, So Chinese: Analytical Comparisons of the Confucius Institute with its Western Counterparts. *Asian Studies Review*. Vol. 43, no. 2, pp. 256–275. DOI:10.1080/10357823.2019.1584602

Yi jing (1985). In: *Si Shu Wu Jing*. Vol. 1. Beijing (in Chinese).

Yu T. & Jiayi W. (2018) Confucius Institutes. *Oxford Bibliographies. Chinese Studies*. DOI: 10.1093/obo/9780199920082-0149

Zhao X. (2018) In Pursuit of a Community of Shared Future: China's Global Activism in Perspective. *China Quarterly of International Strategic Studies*. Vol. 4, no. 1, pp. 23–37. DOI: 10.1142/S2377740018500082

Zhong yong (1985). In: *Si Shu Wu Jing*. Vol. 1. Beijing (in Chinese).

Understanding Chinese Concept of “Face”: The Limits of F. Fukuyama’s Approach to the Problem of Identity

S.A. Prosekov

*Financial University under the Government of the Russian Federation,
Moscow, Russia*

Abstract

The basic concept of Chinese culture – the concept of “face” (*mianzi*) – remains one of the most debated topics in philosophy, cultural studies and ethics. The author argues that the main methodological problem is “translation” of realities of Chinese mentality into the language of European discourse, the question of how European thinking interprets concepts that have no analogues in a non-Asian worldview and outlook. The problem of understanding realities of foreign consciousness is complicated by the fact that we can say, with a certain degree of confidence, that today there is no common global scientific field of social and humanitarian research. In spite of international contacts and diligent study of foreign languages, Asian, Euro-American and Russian studies on China do not actually constitute a single area of research. In spite of assurances of unbiased research, scientific objectivity, tolerance and equal respect for scientific schools of different countries, these studies are often afflicted with Eurocentrism or, reversely, Sinocentrism. This article discusses the main ideas of F. Fukuyama’s recently published book, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, regarding the Chinese concept of “face.” The article presents a brief analysis of the concept of “heart” in Christianity, which largely formed the general European understanding of personality and identity, and then a description of “heart” in the Taoist-Confucian philosophy, which is fundamental to the Chinese mentality. The article considers the methodological foundations of Fukuyama’s concepts and demonstrates the inefficiency of Eurocentric and Americentric criteria in interpretation of the “face” and personality in China. It is shown that the traditional understanding of Chinese consciousness as collectivistic and of European consciousness as chiefly individualistic is nothing more than a cliché. The author concludes that studying the Chinese concept of “face” requires a different methodological approach, which will be relevant not to epistemological views entrenched in the West, but to the subject of research itself.

Keywords: face, personality, inner and outer self, China, sociality, identity, Christianity, heart, individualism, collectivism.

Sergey A. Prosekov – Ph.D. in Philosophy, Vice Dean of the Sociology and Political Science Faculty, Associate Professor of the Department of Sociology, History and Philosophy, Financial University under the Government of the Russian Federation.

prosekovsergei@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6049-2479>

For citation: Prosekov S.A. (2019) Understanding Chinese Concept of “Face”: The Limits of F. Fukuyama’s Approach to the Problem of Identity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 12, pp. 107–121. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-107-121

К вопросу о китайском «лице» и проблеме идентичности у Ф. Фукуямы

С.А. Просеков

*Финансовый университет при Правительстве Российской
Федерации, Москва, Россия*

Аннотация

Базовое понятие китайской культуры – понятие «лица» – сегодня остается одной из наиболее дискутируемых тем в философии, Китаеведении, культурологии, этике. Главными методологическими трудностями автор считает проблему «перевода» реалий китайского сознания на язык европейского дискурса, вопрос о том, как европейское мышление может трактовать такие концепты, для которых нет аналогов в неазиатском мироощущении и мировоззрении. Эта проблема понимания реалий чужого сознания осложняется и тем, что с определенной долей уверенности можно утверждать: сегодня не существует общего мирового научного поля социально-гуманитарных исследований; азиатские, евроамериканские и российские китаеведческие штудии при наличии международных контактов и прилежном изучении иностранных языков на самом деле не составляют общего круга изысканий. И при всех заверениях в стремлении к научной объективности, толерантности и равном уважении к научным школам разных стран эти штудии нередко страдают евроцентризмом или, напротив, китаецентризмом. Настоящая статья посвящена анализу основных положений недавно опубликованной книги Ф. Фукуямы об идентичности в приложении к дискуссиям о содержании концепта китайского «лица». Автор статьи представляет краткий авторский анализ поня-

тия «сердца» в христианстве, которое во многом сформировало европейское понимание личности и идентичности, и описание «сердца» в даосско-конфуцианском менталитете, базовом для китайцев. Рассматриваются методологические основания идей американского философа. Демонстрируется некорректность евроцентристских и американоцентристских критериев оценки «лица» и личности в Китае. Показано, что традиционное понимание китайского сознания в качестве коллективистского и противоположного европейскому как индивидуалистическому является не более чем клише. Китайское «лицо» требует иного методологического подхода, релевантного не эпистемологическим представлениям европейца, а предмету самого исследования.

Ключевые слова: лицо, личность, внутреннее и внешнее Я, Китай, социальность, идентичность, христианство, сердце, индивидуализм, коллективизм.

Просеков Сергей Анатольевич – кандидат философских наук, доцент, заместитель декана факультета социологии и политологии, доцент департамента социологии, истории и философии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации.

prosekovsergei@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6049-2479>

Для цитирования: Просеков С.А. К вопросу о китайском «лице» и проблеме идентичности у Ф. Фукуямы // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 107–121. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-107-121

Introduction

The Chinese traditional concept of “face” (*mianzi*) comprises the personal relations that involve socially recognized qualities and virtues, mutual obligations between children and parents (father-son), members of a family or clan (veneration of ancestors), family members and the clan, between a person within his/her social community and those who occupy a higher or lower position on the social ladder (emperor, officials, peasants, etc.). Thus, the “face” includes an entire set of social roles (masks) of an individual, and in this sense *a person always has different “faces”* in relation to other people, depending on their gender, age, kindred, professional and social statuses¹. That is why the Chinese “face” is frequently regarded by Europeans as the “insincerity” of a Chinese person, his or her “hypocrisy,” “deceit,” “falsehood,” “pretense,” and “duplicity.” And here it is advisable to remember that

¹ On the notion of “face” (*mianzi*) and its role in Chinese culture, see: [Gan 2015; Zhou, Zhang 2017; Han 2016; Song 2018].

all people, regardless of whether they are Europeans or Asians, perform different “roles” in society: we are parents, children, neighbors, fellow-travelers, members of a religious community or interest club, etc., and in each of our “roles” we reveal different aspects of ourselves. However, Europeans are convinced that there exists a certain main internal universal self, which they often fail to see in the Chinese (“the Chinese have no personality”) or which seems to them to be a hidden, secret, unrevealed self.

And here we cannot but notice that, from the point of view of F. Fukuyama, expressed in his recently published work *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (2018), the inner self (of course, the Euro-American one, which, according to Fukuyama, is universal and obligatory for all “civilized” nations and all cultures) is more valuable than the external one. In other words, noting that the demand for equal public recognition and respect – which is characteristic, for example, of some nationalities or religious communities – often develops into a demand for recognition of their superiority [Fukuyama 2018, xiii–xiv], Fukuyama finds himself affected by this criticized practice, subject to the modern manner of searching for the “primary” and the “secondary”: political bias has its adverse effects. The American author always sees society as a hostile environment striving to subjugate and imprison an individual (who is the “primary” to all the relations). The dialectic of freedom is a time-honored issue, but in Fukuyama’s book, the reader faces a certain sociophobia. Yet in this, Fukuyama is far from original. The postmodern era is based on statements about repressiveness of all social practices, starting with the custom of swaddling babies and ending with the rituals of burial, starting with language and ending with reason, logic, culture, and truth. Describing the principles of postmodernity, G.S. Knabe wrote: “The initial cell and the real unit of history and culture is the human individual in all the singularity and uniqueness of his emotionally wilful ‘self.’ Therefore, for such an individual, any community that is not internally justified by himself, any collective norm or a common rule act as violence or repression, from which he strives (or should strive) to free himself. At the philosophical level, logic, a logically functioning mind, and the concept of objective truth based on them are recognized as an external repressive force. Along with denial of logic and reason, the postmodern paradigm denies and criticizes such concepts as organization, orderliness, and system; the proposition according to which chaos, i.e., all that is unformed and unfulfilled, all that is

more fruitful and humane than the structure, is perceived as an axiom. At the social and state level, postmodernism sees in modern Western countries the capitalist establishment, controlled by the bourgeoisie in its own interests and, therefore, subject to, if not annihilation, then at least exposure” [Knabe 2006].

The outer and the inner. On Chinese “hypocrisy”

As for the Chinese identity, in the very mentality of the inhabitants of the Celestial Empire, the outer and the inner are so mutually reversible that it is beyond the European rational reasoning focused on polarities and on the struggle of opposites. In many chapters of the *Tao Te Ching*, the main text of Taoism, fundamental to all Chinese thought, it is repeatedly stated that the outer and the inner are merged, and the individual self is rooted in the depths of the universe. As Shchutsky notes, according to the major principles of the *I Ching* (*Book of Changes*), another fundamental source of the Chinese worldview, “the conflict of the outer and the inner is excluded, ... they [the outer and inner] only develop each other by the fact that the inner is determined by the outer and is expressed in the outer... Whereby the person pays sufficient attention both to oneself and to the surrounding society and, being satisfied with his or her position, finds it possible to experience the highest form of creativity: the creativity of goodness, instead of fulfilling rules of common morality” [Schutsky 2003].

It should always be remembered that no translation of the categories of the Chinese mentality into European languages can be adequate. That means that the problem of “translating” the deepest layer of the mentality “from Chinese to European” is far from being resolved. Chinese culture contains many concepts that cannot be translated into European languages: it takes a long time to describe them, but there always remains an untranslatable, properly Chinese residual (by close analogy, the aesthetic information encoded in a work of art is equally untranslatable into the language of the logos: no matter how hard you try to describe the “content” of a work of art, there is always something that cannot be described, which forms its artistic essence proper). Nevertheless, “translation” of categories from the language of the Chinese culture and worldview into the European language is necessary, and without it there is no dialogue of cultures or understanding of other, non-European civilizations. However, this is a complex task. Ignoring this circumstance leads to the fact that the meanings attributed to the signified are inappropriate for it in

the target culture, therefore, one cannot identify the meanings of the outer/inner opposition in European mentality and Chinese mentalities. “Tradition affirms a meta-logical interconnection between the inner and the outer, the subjective and the objective in human existence. In this respect, the limit of the inner coincides with the limit of the outer, and the very concepts of the inner and the outer have a double bottom: our inner experience possesses a mystical depth incomprehensible to rational thought, and the outer always has something even more external in relation to itself – something purely ornamental and decorative” [Malyavin 2003, 5].

Therefore, the sociality of the Chinese traditionally and, in many ways, apparently, to this day is not repression of the self but a different form of its existence. And, bearing in mind the special dialectic of the outer and the inner, to suspect the Chinese of some specific duplicity, which is radically different from the Euro-American one, is to project one’s own problems on a completely different cultural environment: it would be wrong to say that there is some “real,” authentic self, but the Chinese intentionally hide it or do not have it at all... And, of course, there is nothing farther from the Chinese mentality than the postmodernist denial of culture, truth, organization, the unmasking of power as the embodiment of these fundamentals, and the apology of chaos.

The Christian roots of the European personality and the Taoist-Confucian origins of the Chinese personality

Fukuyama begins his discussion of the formation of personality with an allusion to Luther and his statement about the justification of a person by his faith and his heart [Fukuyama 2018, 26–27]. At the same time, according to Luther, the mind is a murderer and a satanic fornicator, unable to understand the truth of faith, but it is also a gift given by God for certain purposes: it helps one to comprehend what is lower than the human, but not what is higher. It is almost generally accepted in cultural studies that personality began with Lutheranism (which does not mean that the author of this article agrees with the statement). There can also be some interesting analogies here: *Tao* as the essence of the Chinese tradition is also transmitted “*from heart to heart*” without words and is revealed suddenly, unlike *jiao* that is the teaching that can be formulated in concepts and memorized. Chan Buddhist teachers also believed that wisdom is transmitted beyond words. Symbolic corporeality, or “body consciousness,” synergy, or

“body without organs,”² has become a key philosophical tradition of the Celestial Empire [Malyavin 2003, 73]. Lao Tzu defends the *xin* (the indivisible heart-mind³), which is capable to see the endless variety of properties of life and feel an inner affinity for these varieties. The “heart-mind” occupies an important place in Taoist teaching. It is obvious that in the Chinese mentality, in contrast to the Lutheran mentality, which formed the basis of European mentality of the entire modern era, there is no gap or strict borderline between the mind and the heart.

Confucius taught to observe “*fasting of the heart*,” which means the unity of will and the ability to listen to the spiritual vibes (*qi*), to hear with the heart and not with the ears. “But let hearing stop with the ears. Let the working of the mind [heart] stop with itself. Then the soul will be a negative existence, passively responsive to externals. In such a negative existence, only Tao can abide. And that negative state is the fasting of the heart” [Giles 2013, 54]. This negative (void) state helps to grasp one’s own origin/source. The mind (reason) is mediated by the heart, and the heart is mediated by the mind, and then the ultimate wisdom is achieved.

According to the Sinologist V.V Malyavin, in the *Tao Te Ching*, the heart-mind (*xin*) is a polysemantic concept that applies to consciousness, reason/mind, will, and emotion. The use of this very term to denote consciousness indicates the indivisibility and unity of the sensual and mental aspects of human life in Chinese thought. There is a kind of the “consciousness of the heart” or the “sensual mind.” The very concept of the “heart-mind” is used in the *Tao Te Ching* with remarkable ambiguity: genuine consciousness resides outside itself and corresponds to “non-consciousness,” “non-mind” (*wu-xin*). The true nature of consciousness is the “oblivion” of vast metamorphoses of being, which is equivalent to the ultimate voidness and peace of spirit. Thus, the highest awakening, the ultimate clarity of the pacified spirit are indistinguishable from obscurity [Malyavin 2018, 98].

Confucius taught about the truth of the hear-mind, which can only be achieved by studying hard. Confucian treatise *Daxue* says introduces the concept of the “correction of the heart-mind”: “The cultivation

² “Body without organs” is also a postmodernist notion; it is amorphous, structureless, rhizomorphic, processual and not objective, and it constitutes actual infinity.

³ On the syncretism of the sensual and the mental in the concept of *xin* see also: [Cua 2005; Huff 2015; Jung, Moon 2018; Slote 2018].

of the person lies in the correction of the mind [heart].’ When you are angry, you cannot be correct. When you are frightened, you cannot be correct; when there is something you desire, you cannot be correct; when there is something you are anxious about, you cannot be correct. When the mind [heart] is not present, we look, but do not see. We listen, but do not hear; we eat, but don’t taste our food. This is the meaning of ‘the cultivation of the person lies in the correction of the mind [heart]’” [Muller 1992].

At special moments of awakening, as Chinese teachers write, in the tiny space of the heart, they are carried away beyond the earth. This kind of transcendence has no visible indications and leaves no traces, it is like a flash of lightning or a bird flying in the air. This condition can be described as actual timelessness and lacking continuity.

Let us consider in more detail whether there are parallels with the Christian doctrine of the “heart.” In the Bible and Holy Tradition, the heart is the innermost depth of the human soul (“the innermost body of the body,” according to Gregory Palamas; “the innermost man,” according to Theophan the Recluse). It can be pure and behold God or, on the contrary, unclean, evil (cf. Lao Tzu’s estranged heart), and then it should be “cleansed” (cf. straightness of the heart in Confucianism), it must be “observed,” “kept” (cf. fasting of the heart in Confucianism) and “educated” – this is the essence of asceticism and *the culture of the heart*. According to the Christian doctrine, “the intellect dwells in the ‘depths of the soul’; it constitutes the innermost aspect of the heart” [The Philokalia 1979, 362]. The “heart” occupies the central position in a human (which is called cardiocentrism, and is sometimes interpreted in an absolutely vulgar and essentially incorrect way as primacy of the emotional over the rational) [Dodonov 1999, 9], “the heart” is holistic, it is deeper than the flat mind (“head”) and prevents the creation of the cult of rationality (in general, the “mind path” to God has limited value) but does not exclude rationality and should also protect one from the evil pursuance of “visions,” “revelations” (of “stomach”), that is, from falling into “charm.” “Because every thought enters the heart in the form of a mental image of some sensible object, the blessed light of the Divinity will illumine the heart only when the heart is completely empty of everything and so free from all form. Indeed, this light reveals itself to the pure intellect in the measure to which the intellect is purged of all concepts” [The Philokalia 1979, 177]. One can find a resemblance between the Taoist idea of spiritual vigilance and the Christian idea of the kingdom of God that is withing us (Luke 17:21).

It is quite obvious that although in Christian and Sino-Taoist cultures there is some similarity in ideas, words (“heart,” “watchfulness,” “integrity,” “experience,” etc.) and techniques, the initial positions and final goals differ radically; “Man’s affinity to all,” including “dirt” and “sin,” the affinity that Lao Tzu speaks about (although he does not use the concept of sin, the distinction between good and bad is indisputable, although these are defined in their contexts) is recognized in Christianity, but only as the condition of a fallen man, which should be not accepted or “absorbed,” but overcome. To transcend one’s present self in order to return to one’s true self is the task of a Taoist sage; and only in this extremely broad sense can one speak of the apparent similarity between the ideas of the Christian deification of man and the Taoist man of the Great Way. But it is essential to say that this “eternal recurrence” in Christianity is the return of a person who has experienced suffering, freedom and death, to God, and this is different in Lao Tzu: “Eternal and all-pervasive use, the return flow of life can be thought of only as a continuous reversion to oneself, which... is nonexistent. It is what happens when nothing happens. This event is can only be heard with inner hearing. The Great Way as a ‘reverse action’ is the limit of all activity, a universal ‘transformation of transformation,’ a steady self-avoidance, a medium of pure affect. This eternal non-recurrence to oneself is the very *beingness* of being, a universal difference, as holistic as the inexhaustible wealth of diversity, that constantly reproduces itself, diverges in an endless series of self-similarity. Such is the nature of ‘that which is in itself,’ which in fact turns out to be an ever-lasting gap, the unitedness of the ever-divided” [Malyavin 2018, 42].

According to Christian eschatology, paradise also presents no *events*, i.e., what is different from the constant flow of life and suddenly happens in a certain place and at a certain time, since in the eschatological perspective paradise is a realm of eternal bliss, where, after the Judgment, the righteous, resurrected in special, imperishable, eternal, spiritual bodies (1 Cor. 15:42 onwards), “walk before God” and where there is no crying or sighing, but only joy; this is eternal being with God, devoid of earthly spatio-temporal characteristics, but there is a true self, which determines the personhood, which is a characteristics of European Christianity and missing in Taoism.

As for the moments of ultimate awakening, which can be experienced by a person and which means depersonalization in the Chinese version, with all the radical differences, the qualities of this kind of awakening can be experienced in Christianity in an outwardly similar way – by

means of experiencing a return to one's true self, but, so to speak, through this self, to the ultimate Meeting with the Heavenly Father because He is "the true Light, which lighteth every man that cometh into the world" (John 1:9). This is the experience of the Kingdom of God, which is within us (Luke 17:21; Matt. 11:12), which is holiness achieved in life (restoration of the image of God and His likeness through acquisition of grace – deification) and which is outside of us, but is promised to us as our future being with the Lord (Rev. 11:15) and can be experienced during life on Earth as if we could "see in a mirror, darkly" (1 Cor. 13:12; 2 Cor. 12: 2). It is also noteworthy that Christ rejects the temptation of earthly power (John 18:36), but the Chinese sage accepts it.

The doctrines of the "heart," which are in some respects similar in Taoism and Christianity, on the one hand, occupy an important place in the Chinese traditional mentality, and, on the other, in the European and Russian traditional mentalities. In particular, this concerns the preaching of austerity, "education" and "purification" of the "heart," "heart culture" (for example, there are parallels between Taoism and Hesychasm). However, for the collective consciousness, the European cult of rationality is absolutely justified, and it is the "correct" cult of Reason, logic and science, against which postmodernity revolted.

The irrelevance of Euro-American centrism for the interpretation of the Chinese "face"

Let us, however, return once again to the discussion of the issue of "face" and Fukuyama's interpretation of identity. The philosopher does not conduct any comparative analysis in his book. Adopting the principle of Lutheran justification of man by the faith of his heart, Fukuyama promotes secularization of this idea, which is paradoxically transformed into its opposite, i.e., into a belief that modern European culture is highly rational and everything illogical and irrational should be rejected, to pay tribute to the progressive era. This has become the basis of all modern Western paradigms of human rights, neglecting the fact that the idea itself has been turned inside out and, therefore, has lost its validity. If man is not the Creator's favorite creature and the crown of creation, what makes us claim dignity and demand that we should be treated with respect, unlike inanimate objects? There is no justification for that.

The main value for the Chinese, as they define it, is harmony between people, when everyone communicates with everyone else and

this communication is ritually regulated. It should be noted that the principle of ritualism is exceedingly important for the Chinese.

Prevailing stereotypes associated with Chinese collectivism have recently been transformed (despite the fact that modernization has always been associated with cultural individualism). According to K.M. Tertitsky, international Sinologists hold two directly opposing views: one states that the Chinese lack individuality and the other suggests that the Chinese are extremely individualistic [Tertitsky 1994, 34]. This fact does not seem to be coincidental. It can be assumed that the European opposition of collectivism/individualism simply does not work to characterize the Chinese mentality: it has arguments to affirm either component of the opposition. There are examples of powerful impacts of collective actions of the Chinese, and there are vivid examples of their utter egocentricity and rivalry. What does it mean? It must be assumed that taking care of one’s self (in its general sense which incorporates not only the person but also one’s family, friends, and acquaintances) is a traditional value for Chinese people. However, the principle of rigid social hierarchy enables the Chinese, when required, to act as a single unified force. This is neither individualism nor collectivism; it is something that cannot be described through the above-mentioned binary opposition. The Chinese mentality cannot be characterized as either individualistic or collectivistic. To describe the Chinese culture, one needs a special denotation, which is definitely missing in European languages. It should also be noted that the principle of sociality does not belittle the importance of individuality nor does it overstate the significance of collectivism.

Therefore, when analyzing Chinese realities, it is essential to remember that the European binary opposition of individualism/collectivism cannot be applied to the Chinese mentality (it is worth noting that there are contemporary researchers who recognize the limitations imposed by the individualism/collectivism dichotomy [Rosemont 2015, 85–86; Omi 2012; Zabel 2015; Zaharna 2016]). The fact is, however, ignored by such a renowned philosopher as F. Fukuyama, who considers, that, since the 19th century, the identity politics has displayed bidirectional development: towards liberal individualism (liberal societies of North America and Europe) and towards collective identity associated with national or religious adherence [Fukuyama 2018, 91]. According to liberals, Chinese society is traditionally characterized as the latter type, being an authoritarian, dictatorship-oriented society, which controls and suppresses one’s individuality [Fukuyama 2018, 49]. However, one

can hardly agree with this characterization because Chinese society has developed a specific set of attitudes towards a human being. This set of attitudes is characterized by synergy of individual and collective principles, the synergy of personal dignity, dignity of a group (be it a family or a clan), and national dignity. It can be assumed that personal democratization in China is moving at a slow pace, which can be accounted for by the traditional vertical hierarchy accepted in Chinese society. However, it is going on, women more frequently enjoy equal rights with men; ethnic minorities (Tibetans and others) enjoy equal political, economic, and cultural rights with the majority of the population. According to Fukuyama, this means democratization of the collective identity. However, in contemporary China a person's individual voice can also be heard. We are speaking about the "outer" social rights and individual activity, whose presence or absence serve as a signal of either developed or undeveloped identity, be it personal or collective. However, Fukuyama believes that only liberal individualistic societies have paradoxically managed to integrate individualistic and collectivistic tendencies [Fukuyama 2018, 122–123, 164]. It is worth mentioning that, despite his Western-oriented apology, the American philosopher highlights the internal inconsistency of the Western concept of identity, which proclaims that inner selves of all people are equal. However, it can hardly be denied that some people's inner selves have inherent honesty and compassion, while others can be completely or partially devoid of these qualities and demonstrate inherent viciousness, cruelty, and disrespect for other people (criminals, for instance). Therefore, there can hardly be any equivalence. This fundamental and inescapable contradiction becomes obvious when we consider the claims that regardless of their natural differences, all people should be entitled to equality. In contradiction to the liberal view, we find it essential to highlight the insolubility associated with the requirements of being tolerant to those who lack tolerance: recent research has shown that radical transformations of society are promoted by intolerant minorities [Taleb 2018, 69–88]. Cultures also differ in how people and groups belonging to those cultures substantiate their right to demand respect: in the modern Western world, people claim that they should be respected for their uniqueness, for the fact of being different from other people and other (dominant) groups ("you must respect me because I am/we are different") [Fukuyama 2018, 107], while in China people believe that they should be respected for being similar, alike to other people and groups ("you must respect me because I am/we

are like you”) [Knabe 2002]. We believe that the value of a criterion is predetermined by its balance of diversity and generality. Excessive diversity and otherness, when everyone seeks to oppose themselves to others, results in a failure to act and live together, brings about violence and social breakdown, while deficient diversity and otherness result in suppressed initiatives and incentives for development and eventually lead to stagnation. According to the American philosopher, only liberal democracies can find the golden mean, which may be justifiable though ungrounded hope.

A significant observation made by Fukuyama is his statement that national identity in China had considerably developed even before the onset of modernization [Fukuyama 2018, 126, 128]. The country survived civil wars and other crises. But as soon as traumatic historical events are over, the country managed to restore its unity (or, probably, the country’s ability to survive and unite itself is the sole reason for its continual resurrection). It is essential that we should remember that national identity can rely both on liberal democracy, which Fukuyama believes to be the leading force of social progress, and on autocracy. It is worth mentioning that, enumerating the functions of national identity, the philosopher highlights the fact that citizens who feel that they are members of one “big family” have greater trust in one another, more readily and fully approve of state programs, and have a better developed sense of ownership. However, everything mentioned above has always been typical of China (cf. the Chinese co-communication principle) and is ardently supported by the present regime, which Fukuyama negatively assesses as an autocracy building a dictatorship. Moreover, despite a great number of ethnic minorities, the ethnic composition of the Chinese population is rather homogeneous (the Han people is the prevalent ethnic group, making up over 90% of the total population), which facilitates social integration and solidarity.

Conclusion

F. Fukuyama analyzes the problem of identity through the collectivism/individualism dichotomy, which does not help to comprehend the diversity of meanings that constitute the concepts of the individuality in various cultures, especially in non-Westernized, like Chinese, nations. Thus, Fukuyama believes that liberal democracy is the ideal form of organization of society because it can best satisfy people’s natural need for identity. Meanwhile, the 20th century and the beginning of the 21st century offered various interpretations of the forma-

tion of individual and social awareness of themselves and of the time. The concept of the union of space and time (space-time continuum, chronotope, etc.) has been introduced alongside the concept of a non-linear nature of time and a theoretical possibility of temporal reversibility (I. Prigogine). The concept of multidimensional time has been proposed (J.M.E. McTaggart, J.W. Dunne). The ancient ideas of cyclical (Nietzsche, Spengler, Toynbee, L.N. Gumilyov) and eschatological (“an arrow pointing backwards”) time have once again gained popularity (cf. N.F. Fedorov’s “resurrection of all the fathers” (late 19th century), T. de Chardin, et al.). However, Fukuyama, like many other liberal thinkers, adheres to an anti-pluralistic way of thinking and a hostile attitude to all the alternative forms of society organization.

REFERENCES

Cua A.S. (2005) Xin (Mind/Heart) and Moral Failure: Notes on an Aspect of Mencius’ Moral Psychology. In: Cua A.S. (Ed.) *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (pp. 348–370). Washington: Catholic University of America Press.

Dodonov R.A. (1999) *Theory of Mentality: The Doctrine of the Determinants of Mental Automatism*. Zaporozhye: Tandem-U (in Russian).

Fukuyama F. (2018) *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. London: Profile Books.

Gan Y. (2015) Analysis on Semantic Prosody of ‘mianzi’ and ‘lian’: A Corpus-Based Study. *Workshop on Chinese Lexical Semantics* (pp. 101–111). Cham: Springer.

Giles H.A. (Trans.) (2013) *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*. London: Routledge.

Han K.H. (2016) The Feeling of “Face” in Confucian Society: From a Perspective of Psychosocial Equilibrium. *Frontiers in Psychology*. Vol. 7, article no. 1055. DOI: 10.3389/fpsyg.2016.01055

Huff B.I. (2015) Eudaimonism in the Mencius: Fulfilling the Heart. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. Vol. 14, no. 3, pp. 403–431. DOI: 10.1007/s11712-015-9444-z

Jung W.J. & Moon S.Y. (2018) A Study of the Heart of the Huainanzi: With the Contradictory Evaluations of Emotions as Clues. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. Vol. 17, no. 2, pp. 153–167. DOI: 10.1007/s11712-018-9598-6

Knabe G.S. (2002) *Turned Page*. Moscow: RSUH (in Russian).

Knabe G.S. (2006) *Selected Works: Theory and History of Culture*. Moscow: Letniy sad (in Russian).

Malyavin V.V. (2003) *Twilight Tao. The Culture of China on the Verge of a New Age*. Moscow: Dizayn. Informatika. Kartografiya; Astrel; AST (in Russian).

Malyavin V.V. (Ed.) (2018) *The Book about the Path. Tao Te Ching*. Moscow: AST (in Russian).

Muller A.C. (Trans.) (1992) *The Great Learning*. Retrieved from <http://www.acmuller.net/con-dao/greatlearning.html>

Omi Y. (2012) Collectivistic Individualism: Transcending a Traditional Opposition. *Culture & Psychology*. Vol. 18, no. 3, pp. 403–416. DOI: 10.1177/1354067X12446232

Rosemont H. (2015) *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality*. Lanham, MD: Lexington Books.

Shchutsky Y.K. (2003) Chinese Classic *Book of Changes*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Slote M. (2018) Yin-Yang and the Heart-Mind. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. Vol. 17, no. 1, pp. 1–11. DOI: 10.1007/s11712-017-9585-3

Song J.Y. (2018) What Is Face Anyway? *The International Journal of Interdisciplinary Cultural Studies*. Vol. 12, no. 4, pp. 21–32. DOI: 10.18848/2327-008X/CGP/v12i04/21-32

Taleb N.N. (2018) *Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life*. New York: Random House.

Tertitsky K.M. (1994) *Chinese People: Traditional Values in the Modern World*. Moscow: IAAS MSU (in Russian).

The Philolokia (1979) (St. Nikodimos of the Holy Mountain & St Markarios of Corinth, Comp.) (Vol. 1). London: Faber and Faber.

Zabel B. (2015) The Institutional Turn in Hegel’s Philosophy of Right: Towards a Conception of Freedom beyond Individualism and Collectivism. *Hegel Bulletin*. Vol. 36, no. 1, pp. 80–104. DOI: 10.1017/hgl.2015.5

Zaharna R.S. (2016) Beyond the Individualism–Collectivism Divide to Relationalism: Explicating Cultural Assumptions in the Concept of “Relationships.” *Communication Theory*. Vol. 26, no. 2, pp. 190–211. DOI: 10.1111/comt.12058

Zhou L. & Zhang S.J. (2017) How Face as a System of Value-Constructs Operates Through the Interplay of Mianzi and Lian in Chinese: A Corpus-Based Study. *Language Sciences*. Vol. 64, pp. 152–166. DOI: 10.1016/j.langsci.2017.08.001



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению



Рецензия

Book review

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-122-133

Философский универсум древнекитайского «Мэнцзы»

Рецензия на книги:

Мэнцзы: в новом переводе с классическими
комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исследование,
перевод с китайского, примечание и приложения
И.И. Семененко. – М.: Наука,
2016. – 901 с.

Ранняя конфуцианская проза: Луньюй, Мэнцзы /
перевод с китайского И.И. Семененко. – М.:
Восточная литература, 2016. – 374 с.

А.Е. Лукьянов

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

Л.В. Стеженская

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики», Москва, Россия*

Аннотация

Издательством «Наука» опубликована давно ожидаемая отечественной синологией и литературными кругами книга «Мэнцзы» из конфуцианского философского корпуса «Сы шу» («Четверокнижие»). Автор монографии – известный российский китаевед И.И. Семененко, издавший уже целую серию работ по духовной культуре Китая. Предлагаемая читателю книга содержит перевод собственно оригинального текста «Мэнцзы», впервые выполненные переводы двух канонических комментариев Чжао Ци и Чжу Си, а также два историко-философских очерка И.И. Семененко, объединенные в Отдел I «“Мэнцзы” и китайская экзегеза». Издание научно оснащено и снабжено хронологией герменевтической традиции «Мэнцзы»,

солидной библиографией и справочными указателями имен и терминов. Высокий профессионализм позволил автору плодотворно сочетать историко-философскую аналитику с данными смежных дисциплин – мифологии, филологии, истории. Как переводчик автор глубоко погружен в смысловую ткань текста, вместе с тем уделяет значительное внимание к обширным комментариям. Надо сказать, что традиционная китайская философия вплоть до начала XX в. развивалась именно в форме комментариев к классическим сочинениям древности. До последнего времени канонические тексты древней классики в качестве объекта комментирования доминировали в современных историко-философских работах как в самом Китае, так и вообще в зарубежной синологии. Лишь во второй половине 80-х годов XX в. начинает формироваться новое направление – изучение собственно китайской экзегетической традиции. И.И. Семененко – один из немногих исследователей, которые избрали предметом изучения комментарии, сделав их специальным историко-философским объектом изучения.

Ключевые слова: китайская философия, синология, конфуцианство, китайская экзегеза, Сы шу, Мэнцзы, Чжао Ци, Чжу Си.

Лукьянов Анатолий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор, руководитель Центра изучения культуры Китая Института Дальнего Востока РАН, руководитель (с российской стороны) Центра изучения китайской и русской культур Сычуаньского университета и Института Дальнего Востока РАН.

lukyanov48@mail.ru

Стеженская Лидия Владимировна – кандидат филологических наук, доцент Института классического Востока и античности факультета гуманитарных наук Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики».

liuxie@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4011-6783>

Для цитирования: Лукьянов А.Е., Стеженская Л.В. Философский универсум «Мэнцзы» (рецензия на книги «Мэнцзы: в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си» и «Ранняя конфуцианская проза: Луньюй, Мэнцзы») // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 122–133. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-122-133

Philosophical Universe of the *Mengzi*

Books Review:

Mengzi: In a New Russian Translation with Classic Commentaries by Zhao Qi and Zhu Xi
(I.I. Semenenko, Trans., Ed.). Moscow: Nauka.
2016. – 901 pp.

Early Confucian Prose: Analects, Mengzi
(I.I. Semenenko, Trans.). Moscow: Vostochnaya literatura,
2016. – 374 pp.

A.E. Lukyanov

*Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow,
Russia*

L.V. Stezhenskaya

*National Research University Higher School of Economics, Moscow,
Russia*

Abstract

A new Russian translation of Chinese treatise *Mengzi* from the Confucian philosophical corpus *Si shu* (*Four Books*) was long-awaited by sinologists. The author of the book is the famous Russian sinologist I.I. Semenenko, who has already published a series of works on the spiritual culture of China. The book contains a translation of the original text *Mengzi*, translations of two canonical commentaries by Zhao Qi and Zhu Xi as well as two historical and philosophical essays by I.I. Semenenko on *Mengzi* and Chinese exegesis. The publication is equipped with bibliography, chronology of *Mengzi* hermeneutic tradition, indexes of names and terms. The author professionally combines historical and philosophical analytics with knowledge from related disciplines – mythology, philology, history. As a translator, I.I. Semenenko is deeply immersed in the semantics of the text, at the same time, the book's author pays considerable attention to the extensive commentaries. It is worthy of mention, until the beginning of the 20th century, the traditional Chinese philosophy developed precisely in the form of commentaries on classical works. Until recently, both in China itself and in foreign sinology, researchers were almost exclusively focused on canonical texts. Only in the second half of the 1980s a new research field emerges – the study of the commentaries on canonical texts, the study of Chinese exegetical tradition. Thus, I.I. Semenenko is one of the few researchers who choose commentaries as the object of his historical and philosophical study.

Keywords: Chinese philosophy, sinology, Confucianism, Chinese exegesis, *Si shu*, *Mengzi*, Zhao Qi, Zhu Xi.

Anatoly E. Lukyanov – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of Center for Study of Chinese Culture, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science; Russian Co-Director of Sichuan University and Institute of Far Eastern Studies' Joint Center for Study of Chinese and Russian Cultures.

lukyanov48@mail.ru

Lidiya V. Stezhenskaya – Ph.D. in Philology, Associate Professor of the Institute for Oriental and Classical Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

liuxie@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4011-6783>

For citation: Lukyanov A.E. & Stezhenskaya L.V. (2019) Philosophical Universe of the *Mengzi* (Books Review: *Mengzi: In a New Russian Translation with Classic Commentaries by Zhao Qi and Early Confucian Prose: Analects, Mengzi*). *Russian Journal of Philosophical Sciences*. Vol. 62, no. 12, pp. 122–133. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-122-133

Новый русский перевод канонической конфуцианской книги «Мэнцзы» – событие отнюдь не рядовое для исследователей и просто любителей древнекитайской философии. Поэтому книга была выдвинута на конкурс переводов китайской литературы «Вдумчиво всматриваемся в Китай», а уже по этой причине китаисты-философы были вынуждены воздерживаться от ее публичных оценок. В 2018 г. книга объявлена победителем в категории «Древнекитайская литература», что дает нам полное право высказаться о работе И.И. Семененко на страницах печати.

Отметим, что любителей мы упомянули выше не случайно. Наряду с научным изданием вышло и «литературно-художественное» издание «Ранняя конфуцианская проза: Луной, Мэнцзы», в которое также вошел новый перевод «Мэнцзы». Малоознакомому с предметом читателю советуем обратиться к предисловию этого издания [Ранняя... 2016, 5–16], чтобы получить общее представление о месте философа Мэнцзы в конфуцианской традиции. В остальном в данной рецензии речь пойдет только о научном издании, указанном первым в заголовке данной рецензии. Оно не только целиком включает всё, что касается «Мэнцзы» из художественного издания, но и академически полно представляет результаты многолетнего исследования. Вместе с текстом собственно «Мэнцзы» приводятся впервые выполненные переводы двух канонических комментариев к нему (Отдел II [Мэнцзы... 2016, 149–812]), а также два историко-философских очерка И.И. Семененко, объединенные в Отдел I «“Мэнцзы” и китайская экзегеза» [Мэнцзы... 2016, 15–148]. Это издание снабжено и необходимым справочным разделом (хронология, библиография, указатели имен и терминов [Мэнцзы... 2016, 815–899]).

В знакомой всем из литературы курсивной исторической схеме конфуцианство представлено основоположником учения Конфуцием (551–479 гг. до н.э.), продолжателем его дела Мэнцзы (более распространено написание имени через дефис – Мэн-цзы, Учитель Мэн, т.е. философ Мэн Кэ, 371–289 гг. до н.э.) и средневековым реформатором учения, основателем неоконфуцианства Чжу Си (1130–1200). К Мэнцзы, школе или даже кисти которого принадлежит названная его именем книга, признание в качестве «второго премудрого» в конфуцианстве пришло не сразу. Хотя уже во II в. до н.э. «Мэнцзы» считался авторитетным текстом и затем, в разные периоды на протяжении Средневековья, использовался в государственной экзаменационной системе, окончательное его признание состоялось только в начале XV в., когда книга вошла в печатное издание конфуцианского «Тринадцатиканония». Это событие было подготовлено еще в XII в. созданием Чжу Си свода «Сы шу» («Четверокнижие»), своеобразного неоконфуцианского катехизиса, с включением в его состав «Мэнцзы» для обоснования обновленной системы конфуцианского учения. Таким образом, идеи Мэнцзы оказались чрезвычайно «эластичными», оставаясь связующей нитью конфуцианской мысли на протяжении более двадцати веков вплоть до современного философского постконфуцианства в США, в Китае и на Тайване.

Обсуждаемый здесь перевод в прямом смысле слова новый. Он последний по времени в ряду других русских переводов этого древнекитайского памятника. Не собираясь вдаваться здесь в лингвистические тонкости перевода, беремся все же утверждать, что на данное время это наиболее близкий оригиналу текст «Мэнцзы» на русском языке. Но не только этим определяется новизна работы И.И. Семененко. Главная особенность и достоинство книги состоит в своего рода философском «метаязыке», используемом И.И. Семененко для представления конфуцианских идей Мэнцзы в отмеченных выше историко-философских очерках (Отдел I), а также в рассредоточенных по всей книге пояснениях и примечаниях переводчика к 260 главам – отдельным диалогам Учителя или его собственным монологам, которые и составляют книгу «Мэнцзы». Думаем, с нами многие согласятся в том, что региональная и языковая специализация наиболее сказывается в работах наших философов-китаеведов. Это в свою очередь препятствует научному диалогу с коллегами даже близкого восточного профиля. И.И. Семененко попытался преодолеть узость

профессиональных рамок китаеведения и вывести разговор о Мэнцзы на широкую аудиторию.

Хотя это специально и не оговаривается в книге, но сравнительный метод анализа понятий и категорий присутствует в ней повсеместно. Очевидно также, что Семененко апеллирует к образовательному багажу всех философов, знакомых в силу своей профессии с древнегреческой философией. Сократ, Платон и Аристотель представлены в указателе имен, но достаточно бросить взгляд на указатель терминов, чтобы понять, что Семененко нередко апеллирует и к досократовской философии. Это объясняется тем, что, как считает Семененко, у Мэнцзы «универсумом рассуждения» выступает метафора. Операции с «метафорами как понятиями» определяют «китайский вид философии на этапе ее становления», что находит свой близкий аналог в древнегреческой философии «до того времени, когда Аристотель достиг сравнительно полной формализации мысли» [Мэнцзы... 2016, 40].

Семененко находит многочисленные соответствия философии Мэнцзы с Платоном (материя, танец и др. [Мэнцзы... 2016, 45 и далее]), Сократом и стоиками (интеллектуальный акт как волевой, человеческая природа, страдание, приемы спора и др. [Мэнцзы... 2016, 45, 49 и далее]) и другими древнегреческими и древнеримскими философами. Однако большинство идейных аналогий Мэнцзы Семененко усматривает с философией Аристотеля. Здесь мы встречаем понятие сущности [Мэнцзы... 2016, 46], роль человека как завершителя природных процессов [Мэнцзы... 2016, 42], топос [Мэнцзы... 2016, 58], китайское *ци* (в переводе Семененко *порыв*) и аристотелевскую *энергейю* [Мэнцзы... 2016, 277], понятие дружбы [Мэнцзы... 2016, 593–594 614] и множество других. Автор философских очерков тем не менее не позволяет себе перейти грань допустимого вывода относительно таких аналогий и отмечает, что речь в этом случае может идти только об «отдельных соответствиях между учениями Мэнцзы и Аристотеля, Платона или какого-либо еще античного философа, а не о сходстве их философских систем, в контексте которых эти сходства получают разное значение» [Мэнцзы... 2016, 46].

Философия Мэнцзы в западной и российской синологии традиционно рассматривалась как этико-политическое учение. Главной в нем виделась проблема общества и человека, идеального устройства «гуманного управления» народом в условиях «просвещенного деспотизма». Основой для такой этики выступала

идея врожденной «доброй природы» человека. В то же время в философской системе Мэнцзы остается малоисследованным тезис о единстве «Неба» и человеческого «сердца» и возможности познания мира через самопознание, хотя именно он был позднее востребован в становлении неоконфуцианства. И.И. Семененко в первом очерке «Парадоксы доброты» из Отдела I [Мэнцзы... 2016, 15–75] обсуждает аспекты философии Мэнцзы в «систематическом и обобщенном виде», но при этом отмечает, что космолого-онтологические взгляды Мэнцзы будут представлены здесь «не как самоцель, а для более глубокого понимания его гносеологии и этики» [Мэнцзы... 2016, 12]. Обобщенность рассмотрения некоторых философских вопросов в очерке объясняется наличием перевода книги «Мэнцзы» во втором Отделе, где каждой главе сопутствует комментарий переводчика, в котором продолжается уже подробное обсуждение затронутых ранее тем. Даже неподготовленному читателю заметно большое внимание Семененко к вопросам познания, а знакомому с «Мэнцзы» китаеведу вдвойне заметно, что, в отличие от других работ, вопросы гносеологии выдвинуты исследователем на первый план, что и делает его работу новой и интересной.

Исходной точкой познания, по мнению Семененко, для Мэнцзы выступало решение логического затруднения, проблемы. «Разумность» понималась им как набор определенных правил и приемов. «Собственно, все эти правила представляет сам Мэнцзы и своей философией, ее принципами, и тем, как он старается убедить в ней других людей», – заявляет Семененко [Мэнцзы... 2016, 58]. Основываясь на наличии определенной «техники», он находит логичность в философии Мэнцзы, но не может отнести такую логику «к чисто формальной». Хотя она «сближается с тем, что Гегель относил к особенностям спекулятивного мышления», для Семененко остается очевидной ее риторичность. Таким образом, логика Мэнцзы «представляет собой в значительной мере логику риторической аргументации, оперирующую сокращенными или риторическими силлогизмами, энтимемами, выступающими в качестве общих мест – топосов» [Мэнцзы... 2016, 58].

В связи с таким утверждением становится понятен конкретный метод исследования и изложения его результатов автором. Доказывая, что риторика не была самодовлеющей, а служила целям логических построений для выработки философской системы Мэнцзы, Семененко вынужден обнажать логические приемы и до-

страивать неполные силлогизмы Мэнцзы. Для этого используется терминология современной формальной логики с включением логических символов. Это позволяет специалисту-логике чувствовать себя в дискуссии абсолютно в своей среде, хотя по этой же причине китаеведу приходится обновить кое-что из своего научного аппарата, к его собственной пользе, конечно.

Семененко отмечает, что на логичность диалогов Мэнцзы впервые обратил внимание Д. Лау [Мэнцзы... 2016, 60]. Этот известный переводчик книги «Мэнцзы» на английский язык (первое издание – 1970 г.) и другие сторонники большей, чем принято думать, рациональности древнекитайской философии смогли разглядеть в ней лишь метод аналогии. Семененко же дал значительно более полный и разнообразный реестр логических приемов и при этом, приводя номера глав, указал их частотный рейтинг. Мэнцзы использует различные виды силлогизмов, большинство из которых квалифицируются как дедуктивные, а наиболее часто используемым среди них является транзитив (чисто условное умозаключение). Однако аналогия, один из видов индукции, выступает «главной основой аргументации» Мэнцзы [Мэнцзы... 2016, 59], что и объясняет внимание именно к ней Лау и других исследователей.

Подробный разбор логических приемов и риторических фигур Семененко приводит в комментариях, своего рода аналитических послесловиях, к каждой из 260 глав книги «Мэнцзы». Текст перевода заставляет читателя прежде всего обратить внимание на национальную и историческую специфику топики Мэнцзы, а логический комментарий переводчика позволяет освоиться в этой несколько непривычной культурной среде. Стоит отметить, что эта часть работы Семененко (переводы с комментариями-послесловиями) может служить прекрасным материалом для учебных занятий по ряду гуманитарных дисциплин, в зависимости от методики преподавания находя себе применение как в лекционных, так и в практических, семинарских курсах.

Нередко непривычными, или, другими словами, не первыми приходящими в голову, являются аналогии Мэнцзы. Достаточно известно описание Вольвей горы у Мэнцзы (гл. 11.8 [Мэнцзы... 2016, 642–643]), в котором, согласно Семененко, представлена «аналогия по пропорции». Лысая гора в пригороде большого города некогда была покрыта лесом. Лес вырубili люди, а молодую поросль ежедневно уничтожает выпасаемый

там скот. Аналогия растительности горы и изначально доброй (положительной) природы человека, страдающей под ударами неблагоприятной среды, для нас совсем не очевидна. Мы бы связали человеческую природу с каким-то другим свойством горы, с массивностью ее горных пород, например. В данном случае Семененко оставляет без объяснения такой диссонанс нашего ожидания и выбора аналогии у Мэнцзы, но в еще самой первой главе перевода он дает очень важное объяснение скрытой логической работе внешне явленной аналогии.

Глава 1.1 [Мэнцзы... 2016, 162–167] рассказывает о разговоре Мэнцзы с правителем-ваном царства Лян. Лянский царь Милостивый спросил о выгоде для своего государства, а Мэнцзы перевел разговор на человечность и справедливость и показал, что только они могут обеспечить преданность подданных царю, тогда как выгода приведет к соперничеству, и «княжество окажется в опасности». Явным порядком Мэнцзы говорит, что понятие выгоды, с одной стороны, и понятия человечности и справедливости, с другой, несовместимы, противоположны друг другу. Семененко приводит подробный анализ аргументации, которая позволяет сделать вывод о несовместимости понятий, но от его внимания не ускользает и «определенная неполнота логического вывода», т.к. в подтекст рассуждения уводится первоначальная главная тема выгоды для государства. Принимая и ее в расчет, исследователь приходит к выводу, что данным рассуждением Мэнцзы говорит о допустимости разговора о выгоде только «при условии, что речи о человечности и справедливости имеют обязательный характер» [Мэнцзы... 2016, 165].

Такое несовпадение или неполное совпадение планов изложения и содержания мысли найдется немало в книге «Мэнцзы». Их можно было бы отнести на счет субъективного восприятия читателя. Однако Семененко смог доказать в своей работе, что такая неполнота вывода или аналогии характерна для конфуцианской философии, и сделал он это историко-философскими методами, находя подтверждение своим находкам в текстах более поздних традиционных комментариев к «Мэнцзы».

В этом случае мы говорим еще об одной стороне новизны работы И.И. Семененко. Кроме перевода самой канонической книги «Мэнцзы» он также впервые в нашей и зарубежной синологии выполнил полные переводы канонических комментариев и предисловий к ней древнекитайского ученого Чжао Ци (108–201) и самого

авторитетного неоконфуцианца Чжу Си (1130–1200). Комментарий первого сопутствует «Мэнцзы» в составе «Тринадцатиканония», а комментарий второго – в составе «Четверокнижия». Эти тексты Семененко приводит в Отделе II [Мэнцзы... 2016, 149–812] после соответствующих глав книги «Мэнцзы».

Многим должно быть известно, что тексты китайской философской классики, которым зачастую более 2000 лет, практически невозможно прочитать и понять без комментариев. Но немногие, наверное, знают, что традиционная китайская философия (вплоть до начала XX в.) в основном существовала и развивалась в форме комментариев к классическим сочинениям древности. До последнего времени объекты комментирования, канонические тексты древней классики, доминировали в современных историко-философских исследованиях как в самом Китае, так и за границей. Лишь во второй половине 80-х годов XX в. начинает формироваться новое направление – изучение собственно китайской экзегетической традиции [Мэнцзы... 2016, 76]. В нашей стране переводы полных комментариев представлены очень скромно – это тексты, относящиеся к «Великому учению» («Да сюэ») и «Книге перемен» («И цзин») (см. публикации А.И. Кобзева, В.М. Яковлева, А.Е. Лукьянова), которые и в оригинале имеют форму отдельных сочинений. Комментарии к «Мэнцзы» в китайских изданиях рассыпаны по книге, всегда оставаясь привязанными к какому-то отдельному пассажи, фразе или даже слову текста канона. Семененко выбрал компромиссную форму подачи текста оригинала. Все комментарии к одной главе были сведены в совмещенные комментаторские пояснения Чжао Ци и Чжу Си, место которых в каноническом тексте в китайских изданиях «Мэнцзы» указывается через пронумерованные ссылки. Чтение при этом, естественно, не становится гладким, т.к. постоянно приходится листать книгу от канона к комментарию и обратно. Но это же позволяет читателю сделать то, чего и добивался Семененко, – взглянуть на текст комментария как на самостоятельное философское сочинение, а также дает возможность переводчику приводить свои замечания и суждения уже по тексту этих комментариев. Предпринятая, определенно успешная, попытка И.И. Семененко важна тем, что показывает возможность колоссального расширения поля деятельности историка традиционной китайской философии, внушает уверенность в перспективности этой научной профессии. И это же дает возможность через герменевтику значительно

приблизить исследования древнекитайской философии к нашим нынешним потребностям изучения современного Китая.

Как и в случае с учением Мэнцзы, общим вопросам всей китайской герменевтики, в частности и герменевтике книги «Мэнцзы», в первом Отделе посвящен специальный очерк «В диалоге с Мэнцзы (герменевтические аспекты изучения Мэнцзы)» [Мэнцзы... 2016, 76–148]. Проблематике комментариев Чжао Ци и Чжу Си к «Мэнцзы» посвящена вторая часть очерка (гл. VI–IX [Мэнцзы... 2016, 102–148]). Хотя и в достаточной мере условно, Семененко относит эти два комментария, хронологически отстоящие друг от друга на тысячу с лишним лет, к двум выявленным им «объяснительной» и «метафорической» тенденциям в китайской герменевтике. Первая преобладала до XI в. и больше полагалась на филологические и исторические доказательства. Ярким представителем второй тенденции стал Чжу Си. Его комментариям более свойственна философичность, склонность к исследованию принципов сущего (*ли*) [Мэнцзы... 2016, 95]. Однако в силу «диалогичности» текста «Мэнцзы», тоже представляющего герменевтику, но в очень ранний ее период, определенная «метафоричность» оказывается присуща и Чжао Ци. Заметим, что, возможно, именно некоторая «несвоевременность» учения Мэнцзы для древнекитайской экзегезы служила причиной долгой неопределенности положения книги «Мэнцзы» в официальном конфуцианстве. И это же сделало возможным ее канонизацию при смене герменевтической тенденции. Об этом косвенно и говорит Семененко, когда сообщает о сформировавшейся ортодоксальной линии в комментировании «Мэнцзы» к XIII в. [Мэнцзы... 2016, 12].

Рассмотрение общих вопросов китайской герменевтики, а также обзор и обобщение результатов зарубежных исследований в этой области представлены в первых главах названного очерка (гл. I–V [Мэнцзы... 2016, 76–102]). Эта часть очерка содержит новую важную и малоизвестную информацию, она же готовит конкретный разговор о частной герменевтике «Мэнцзы». Мы, пожалуй, обратили бы внимание на определенную фоновую тему и вопрос, который остается у Семененко без ответа. Автор очерка одну и ту же комментаторскую традицию называет то герменевтикой, то экзегетикой, как бы стараясь затушевать их терминологические различия и отгородиться от проблемы толкования книги «Мэнцзы» как светского или священного писания. Проблема конфуцианства как религиозного или светского учения стоит в зарубежной синологии с конца XVI в. и все еще не имеет

определенного решения. По замечанию А.И. Кобзева, выдающийся российский китаевед, бывший архимандрит, а позже простой монах Н.Я. Бичурин дал для конфуцианства приемлемое рабочее определение «религия ученых». Семененко вполне оправданно избегает ненужного в свете задач его исследования обсуждения этого вопроса по существу содержания конфуцианских идей, переводя его в плоскость социологии, и говорит об ортодоксальности идей Мэнцзы, т.е. об их месте и влиянии в обществе. Вопросу каноничности и сакральности сочинений древних конфуцианских мудрецов, конфуцианской ортодоксии посвящены главы II и III [Мэнцзы... 2016, 78–87]. Семененко находит, что на Мэнцзы «уже с древности... лежала печать святости, еще более утвердившаяся в Средние века» [Мэнцзы... 2016, 80].

Выше мы постарались представить новую книгу о древне-китайском философе Мэнцзы И.И. Семененко широкому кругу наших коллег по философскому цеху. Подчеркнем еще раз, что задачи этого блестящего исследования и форма изложения его результатов дают в руки специалистов самого широкого профиля и широкой региональной специализации весьма интересный и полезный материал. Чтобы не разочаровать китаеведов, заметим также, что в книге содержится много ценного и нового относительно китайской древности, включая не только философию, но и смежные области филологии, мифологии, истории. Эти вопросы целесообразнее будет обсудить в нашем тесном кругу китаистов-классиков на другой дискуссионной площадке.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Мэнцзы... 2016 – Мэнцзы: в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исследование, перевод с китайского, примечание и приложения И.И. Семененко. – М.: Наука – Восточная литература, 2016.

Ранняя... 2016 – Ранняя конфуцианская проза: Луньюй, Мэнцзы / перевод с китайского И.И. Семененко. – М.: Восточная литература, 2016.

REFERENCES

Semenenko I.I. (Ed. & Trans.) (2016a) *Mengzi: In a New Russian Translation with Classic Commentaries by Zhao Qi and Zhu Xi*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura (in Russian).

Semenenko I.I. (Ed. & Trans.) (2016b) *Early Confucian Prose: Analects, Mengzi*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Рецензия

Book review

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-134-139

Рецензия:

**А.П. Любимов. Философия права. –
М.: Юрайт, 2019. – 257 с.**

В.С. Степин

Институт философии РАН, Москва, Россия

Д.И. Дубровский

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Развитие философии права представлено в учебнике А.П. Любимова в единстве мировоззренческих основ, теоретического содержания и программных требований. Учебный материал подводит читателей к изучению философии права как самостоятельной научной и учебной дисциплины, не являющейся исключительно продуктом неких логических умозаключений за письменным столом, соединяющих фрагменты философии и правоведения. Философия права, понуждая к философскому осмыслению сущности права, причин его возникновения и связи с другими явлениями духовной жизни, исследованию соизмеримости сформулированных кодифицированных правовых положений с лежащими в их основе идеями и ценностями, является органичным продолжением традиций философско-правовых исследований Античности и Западной Европы конца XVIII – середины XIX в., нашедших свое отражение и преломление в современных реалиях. Все это коротко, но очень емко, всеобъемлюще и практически энциклопедически представлено в материалах настоящего учебника.

Ключевые слова: философия права, теория государства и права, философско-правовые исследования, правотворчество, философское учение о праве, образование.

Степин Вячеслав Семенович – доктор философских наук, профессор, академик РАН, почетный директор Института философии РАН, Президент Российского философского общества.

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

ddi29@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4392-2526>

Для цитирования: *Степин В.С., Дубровский Д.И.* Рецензия: Любимов А.П. Философия права. – М.: Юрайт, 2019 // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 134–139. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-134-139

Book Review:

**A.P. Lyubimov. *The Philosophy of Law*.
Moscow: Urait, 2019. – 257 pp.**

V.S. Stepin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

D.I. Dubrovsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

In A.P. Lyubimov's textbook, the explanation of the philosophy of law is based on worldview and theoretical principles and program requirements. The educational material leads readers to the study of the philosophy of law as a self-sufficient scientific and educational discipline, which is not solely the product of some logical conclusions of theoreticians who connected fragments of philosophy and law. The philosophy of law, comprising a philosophical understanding of the essence of law, the reasons for its occurrence and its connection with other phenomena of spiritual life, the study of the comparability of formulated codified legal provisions with the ideas and values underlying them, is an organic continuation of the traditions of philosophical and legal research of the Classical Period and Western Europe of the end 18th – middle of the 19th centuries. All these issues are presented in this textbook in a very detailed, critical and comprehensive manner.

Key words: philosophy of law, theory of state and law, philosophical and legal research, lawmaking, philosophical doctrine of law, education.

Vyacheslav S. Stepin – D.Sc. in Philosophy, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Honorable Director of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; President of the Russian Philosophical Society.

David I. Dubrovsky – D.Sc. in Philosophy, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

ddi29@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4392-2526>

For citation: Stepin V.S. & Dubrovsky D.I. (2019) Books Review: A.P. Lyubimov. *The Philosophy of Law*. Moscow: Urait, 2019. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 12, pp. 134–139.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-134-139

В 2019 г. был опубликован учебник «Философия права». Автор учебника – А.П. Любимов, член Российского философского общества, доктор юридических наук, профессор Дипломатической академии МИД РФ.

Учебник полностью соответствует Федеральному государственному образовательному стандарту и учебной программе по дисциплине «Философия права». В учебнике рассматриваются ключевые позиции по этой дисциплине, предусмотренные стандартом. Это второе издание, первое вышло в 2014 г. [Дубровин, Любимов 2014].

Учебник адресован широкой образовательной и научной общественности, рекомендован для студентов, магистров, аспирантов и всех тех, кто изучает дисциплины «Философия права», «Теория государства и права», «Философия», «Социология» в высших юридических и иных учебных заведениях.

В учебнике использован большой спектр иностранных научных, энциклопедических и учебных публикаций. Благодаря этому он соответствует современным международным тенденциям развития философии права.

Актуальность представленных в учебнике материалов обусловлена широким охватом вопросов философии права с учетом современных тенденций развития взглядов на роль и место философии с позиций синергетического подхода к наукам. Автор справедливо отмечает, что «умение осознать высокий гуманистический смысл своей деятельности, философски обосновать свою теоретическую позицию и принимаемое практическое решение является признаком высокого профессионализма и гражданской честности юриста. Такое обоснование, особенно в области практических решений, не всегда осознается, однако оно в значительной степени определяется доминирующими установками мировоззрения юристов, на формирование которого призвана оказывать влияние философия права. Попытки решать фундаментальные теоретические проблемы юриспруденции без философского обоснования приводят, как правило, к их релятивизации либо догматизации» [Любимов 2019, 16].

Развитие философии права в единстве ее мировоззренческих основ, теоретического содержания и программных требований представлено как формирование самодостаточной научной и учебной дисциплины. Философия права, побуждая к философскому осмыслению сущности права, причин его возникновения и связи с другими явлениями культуры, является продолжением традиций философско-правовых исследований Древнего Востока и Западной Европы, что коротко, но емко отражено в материалах настоящего учебника. Особое внимание уделено развитию и обоснованию философских идей демократии и прав личности, проблеме соотношения социальных и общечеловеческих начал в философии права. Кроме того, учебник знакомит будущих правоведов с основополагающими знаниями в области создания философских учений о праве и преследует цель формирования у них юридического мышления и уважения к основополагающим документам страны и международных организаций.

В своем предисловии к учебнику автором отмечено, что «философия права – совокупность двух дисциплин, философии и юриспруденции». И пока ведущие философы и юристы России спорят о месте философии права в современных науках, автор настоящего учебника формулирует свою позицию по данной проблематике, обобщая обширную научную и учебную практику. Представляя широкий круг мнений и разнообразных позиций философского правопонимания, автор дает возможность читателю осознанно определиться с собственной философской позицией, преследуя тем самым педагогическую цель формирования у будущих правоведов юридического мышления философского масштаба. Для философской и правовой системы любой демократической страны такое мышление является источником ее развития.

Автор акцентирует внимание читателей на исторической практике, которая показывает, что «человечество издавна стремилось с помощью философии осознать свое бытие. Особенно эта необходимость возникла в переломные времена. Сегодня в условиях глобальной трансформации всего уклада общественной (в том числе и юридической) жизни России философское осмысление правовых процессов необходимо как никогда. Именно философско-правовой анализ позволяет выявить культурно-историческую специфику отечественной правовой системы; особенности правового мышления русского народа; внести смысл в достаточно хаотичный и непоследовательный процесс изменения российской правовой системы, задав его магистральные ориентиры; обосновать принципы, способы формулирования нравственных, справедливых правовых установлений» [Любимов 2019, 18].

Учебник, несмотря на присутствие в названии обобщающего термина «философия», включает в себя множество современных положений и тенденций межотраслевого и правового порядка. Кроме того, магистранты, аспиранты и другие читатели могут ознакомиться в книге и с разнообразными правовыми взглядами российских и зарубежных ученых, что свидетельствует об отсутствии догматической подачи материала, являющейся слабым местом некоторых других учебных изданий по философской проблематике.

Автор учебника взялся за сложную тему, т.к. проблемность и противоречивость правотворчества и правоприменения в развивающихся обществах, особенно при их переходе от тоталитарного к посттоталитарному демократическому устройству при отсутствии общественного консенсуса в понимании и принятии изменений мироустройства, требует широкого философского осмысления.

В учебнике аргументировано продемонстрировано, что «в России сегодня, после известной утраты традиций философско-правовых исследований в советское время, наблюдается значительное повышение интереса к философии права как со стороны философов, так и со стороны юристов. Можно даже говорить об определенном

философско-правовом “буме”. Однако подходы различных исследователей к пониманию предмета и метода философии права, специфики философско-правовой рефлексии, места философии права в системе наук, к определению ее основных вопросов и функций и т.д. далеко не однозначны» [Любимов 2019, 19–20]. Одной из целей данного учебного издания является поиск ответов на эти проблемные вопросы.

Существующие философские проблемы права и власти в трансформирующемся обществе находят свое прямое отражение не только в изменении философии правотворчества и правоприменения, но и в философских подходах к созданию политико-правовых институтов новой формации, осознанию их роли в осуществлении права в условиях действия правового государства и гражданского общества. Все это очень образно и ярко представлено в материалах учебника. В нем с научной точки зрения рассматриваются практические новшества и проблемы современного общества, в том числе санкционная проблематика и основополагающие права человека.

Весь материал учебника разбит на два раздела. В первый раздел вошли классические вопросы философии права, во второй – современные проблемы философии права, правотворчества, лоббизма, вопросы правового общества и перспектив его формирования в России, природоподобные возможности права, вопросы, связанные с философией искусственного интеллекта, электронной демократией, правовой информатикой и кибернетикой, современными научно-технологическими приоритетами.

Широта философских и правовых позиций автора нашла отражение не только в настоящем учебнике, но и в его многочисленных предшествующих научных публикациях (см., например: [Любимов 1995; Любимов 2006; Любимов 2007; Любимов 2013]), а также и в других работах, опубликованных в том числе в специализированных философских журналах и сериях [Любимов 2015].

Философия права должна стать одним из основных предметов, изучаемых на юридических и других факультетах российских вузов, обеспечивая преемственность лучших традиций отечественной философско-правовой мысли. Вопросы, изложенные в учебнике, играют важную роль в развитии гражданского общества, философских идей демократии и прав личности, в совершенствовании правовых взглядов и формировании юридического мышления философского масштаба у будущих правоведов.

Мы выражаем надежду, что книга заинтересует не только специалистов в сфере философии права, но и широкий круг читателей, которым небезразличны вопросы философии права и связанные с ними проблемы развития современного общества.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дубровин, Любимов 2014 – Дубровин Ю.Д., Любимов А.П. *Философия права*. Учебное пособие. – М.: МГУКИ, 2014.

Любимов 1995 – Любимов А.П. Выборы как важнейший элемент укрепления демократии // *Думский вестник*. Издание Государственной Думы. 1995. № 2. С. 193–196.

Любимов 2006 – Любимов А.П. Представительная власть. Этапы большого пути // *Представительная власть – XXI век*. 2006. № 2. С. 9–10.

Любимов 2007 – Любимов А.П. Парламентская этика и нравственность законов // *Представительная власть – XXI век*. 2007. № 5. С. 10–14.

Любимов 2013 – Любимов А.П. Основы электронной демократии в России // *Актуальные вопросы экономики, управления и права: сборник научных трудов (ежегодник)*. – М.: МГУКИ, 2013. С. 5–11.

Любимов 2015 – Любимов А.П. Конфуцианство как этико-социально-политическое учение и его место в современном государственном и международном праве // *Философские науки*. 2015. № 3. С. 71–77.

Любимов 2019 – Любимов А.П. *Философия права*. – М.: Юрайт, 2019.

REFERENCES

Dubrov Y.D. & Lyubimov A.P. (2014) *The Philosophy of Law*. Moscow: MGUKI (in Russian).

Lyubimov A.P. (1995) Elections as the Most Important Element in Strengthening Democracy. *Duma Bulletin. Serial of the State Duma*. 1995. No. 2, pp. 193–196 (in Russian).

Lyubimov A.P. (2006) Representative Power. Stages of a Long Way. *Predstavitel'naya vlast' – 21-y vek*. 2006. No. 2, pp. 9–10 (in Russian).

Lyubimov A.P. (2007) Parliamentary Ethics and Morality of Laws. *Predstavitel'naya vlast' – 21-y vek*. 2007. No. 5, pp. 10–14 (in Russian).

Lyubimov A.P. (2013) Fundamentals of E-Democracy in Russia. In: *Actual Problems of Economics, Management and Law* (pp. 5–11). Moscow: MGUKI (in Russian).

Lyubimov A.P. (2015) Confucianism as an Ethical and Socio-Political Doctrine and Its Place in Today's State and International Law. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2015. No. 3, pp. 71–77 (in Russian).

Lyubimov A.P. (2019) *The Philosophy of Law*. Moscow: Urait (in Russian).

Наши Поздравления

Поздравляем с юбилеем!

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-140-146

Personalia

Слово о Дубровском, к 90-летию со дня рождения

В.Н. Шевченко

Институт философии РАН, Москва, Россия

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.

vladshevchenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8307-4915>

Для цитирования: Шевченко В.Н. (2020) Слово о Дубровском, к 90-летию со дня рождения // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 140–146. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-140-146

The Essay about Professor Dubrovsky, Dedicated to the 90th Anniversary of His Birth

V.N. Shevchenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Vladimir N. Shevchenko – D.Sc. in Philosophy, Professor, Honored Worker of Science of Russia, Main Researcher at the Department of the Philosophical Problems of Politics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

vladshevchenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8307-4915>

For citation: Shevchenko V.N. (2019) The Essay about Professor Dubrovsky, Dedicated to the 90th Anniversary of His Birth. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 12, pp. 140–146. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-140-146

В 1971 г. мы почти одновременно стали работать в редакции журнала «Философские науки», и наша совместная работа, почти ежедневное общение продолжались почти двадцать лет. В конце 80-х гг. мы покинули редакцию журнала с тем, чтобы потом через несколько лет встретиться уже в стенах Института философии. Так что нашей встрече и нашей дружбе скоро исполнится полвека. Жизнь очень быстротечна и всегда

не хватает времени на решение неотложных дел — они накатываются на тебя постоянно, как волна за волной, но иногда приходится как бы остановить бег времени и оглянуться назад. Таким поводом поразмышлять над тем, какие встречи в жизни явились для тебя знаковыми, как принято сейчас говорить, и послужило для меня 90-летие со дня рождения Давида Израилевича Дубровского.

В последние годы я все пытаюсь осмыслить один очень распространенный феномен в нашей отечественной философской жизни: как становится философом, как складывается судьба философа, если он не принадлежит к определенной школе, если он не сформирован ею, не выращен в ее рамках. А с самого начала своей, условно говоря, философской карьеры он начинает искать свой особый путь, начинает, буквально в одиночку, сражаться за право свободно выражать свою точку зрения, выступать против устаревших штампов и представлений, испытывая удары судьбы, нередко несправедливые и умело подстроенные.

У меня сложилось устойчивое представление о том, что в рамках философской школы, сложившейся традиции философских исследований действительно вырастают профессионально подготовленные ученые. Это правило хорошо работает в сфере историко-философских исследований. Историк философии представляет собой особый тип философа. Работа над текстами и рукописями требует весьма специфического мастерства и выучки, профессионализма, и вне философской школы исследователь рискует остаться незамеченной одиночкой. Редкие исключения лишь подтверждают это правило. Другое дело, когда речь заходит о философах, которые начинают ставить современные проблемы науки или общественного развития и пытаются найти пути к их решению. Если посмотреть на философское сообщество «проблемников», то сплошь и рядом это философы-одиночки. Получить профессиональную университетскую подготовку — это одно, да и то не всегда имеется философская подготовка у многих очень крупных и широко известных отечественных философов. Они приходят в философию, как правило, в поисках фундаментальных ответов на проблемы, возникшие в той или иной конкретно-научной сфере, в которой они и получили свое высшее образование.

С самого начала нужно иметь философское воображение и человеческую смелость, чтобы заговорить вслух о такой философской проблеме, которую толком еще никто теоретически не осмысливал. В том, как ее правильно поставить, любая школа мало чем поможет. Так что проблемный взгляд на современный мир — это не просто показатель качественного уровня профессии, это философское призвание, которое сродни поэтическому или художественному. Оригинальность ситуации состоит также и в том, что видение философской проблемы должно четко соотноситься с пониманием того, что философский поиск не

тождествен поиску научной истины, но он должен, видимо, отвечать всем или большинству требований научной доказательности.

Все, что сказано выше, плод моих размышлений над тем, какой он, Дубровский, как философ, каким он показал себя в течение всей своей более чем 60-летней деятельности.

Первые серьезные испытания ждали Дубровского в связи с защитой докторской диссертации. Совершенно уникальный случай, когда диссертацию пришлось защищать трижды в Ростовском госуниверситете в 1968 г., а четвертый раз еще на заседании Высшей аттестационной комиссии в 1969 г.

Дубровский вскоре решил на переезд в Москву, но все поиски работы были тщетными, он даже подумывал о том, чтобы пойти работать грузчиком, но спас случай. Его познакомили с В.С. Готтом, только что ставшим главным редактором журнала «Философские науки», которому и удалось устроить его на работу в редакцию журнала в должности зав. отделом.

Что больше всего запомнилось, говоря о 70–80-х гг. нашей совместной работы? Идеи Д.И. Дубровского получают широкую известность. Содержание дискуссии между Ильенковым и Дубровским, состоявшейся в конце 60-х гг. прошлого века на страницах журнала «Вопросы философии», стало надолго предметом обсуждения широкой философской общественности страны. Трудно поставить рядом в те времена другую подобного рода дискуссию. Он продолжает энергично защищать и развивать свою точку зрения.

Дубровский настаивает на том, что употребление понятия идеального в смысле «совершенного», «идеала» выражает его частное значение. Взятая в общем виде проблема идеального имеет своим специфическим объектом именно субъективную реальность как персональную целостность «Я» и как всякое отдельное, дискретизированное, явление – в единстве рефлексивного и арефлексивного, актуального и диспозиционального. Именно качество субъективной реальности как «текущее настоящее» удостоверяет существование личности и ее деятельную способность. И второй существенный аспект позиции Дубровского – информационная концепция субъективной реальности и ее связь с мозговыми процессами. Эта концепция разрабатывалась им в течение многих десятилетий и тесно связана с обсуждением современной проблемы расшифровки мозговых нейродинамических кодов психических явлений.

У Дубровского были свои защитники и не менее жесткие критики. К сожалению, однако, никто из его многочисленных оппонентов (большой частью сторонников Э.В. Ильенкова) не вступил в серьезную дискуссию с Дубровским, ограничиваясь отдельными, нередко высокомерными критическими выпадами и обвинениями идеологического плана. Создается впечатление, что никто внимательно не прочел его

книги, ибо оппоненты (включая и тех, кто был настроен доброжелательно) не касались аргументации, не упоминали даже самые важные положения и выводы, в том числе и те, которые могли бы оказаться наиболее уязвимыми. Вспоминается разгромная критика Д.И. Дубровского в главном идеологическом органе ЦК КПСС – журнале «Коммунист». Публикации, посвященные в основном информационному подходу к проблеме идеального, подверглись решительному осуждению: «Так, фраза за фразой автор в своих софистических рассуждениях, отталкиваясь от биологизации социального, соскальзывает в плоскость проблем, имеющих уже отнюдь не естественно-научный, но общественно-политический аспект...»¹, «тут претензия на рекомендации с совершенно чуждых нам научных и идеологических позиций»².

Дискуссия Ильенков – Дубровский фактически не имела продолжения, поскольку Дубровский высказал такой неожиданный взгляд на природу идеального, что философское сообщество оказалось не готовым спорить и обсуждать его концепцию по существу. И до сих пор нет серьезного продвижения в аргументации его противников. А дело вот в чем. Дубровский убежден в том, что надо четко различать классическую психофизическую проблему – философскую по своей сути – и современную психофизиологическую проблему, сердцевина которой состоит в вопросе об отношении качества субъективной реальности к мозговым процессам. Последняя является научной проблемой, допускающей теоретическое решение, которое опирается на мощный эмпирический базис. Дубровский обращается к изучению и обобщению огромного фактического материала, накопленного такими научными дисциплинами, как психология, нейрофизиология, психиатрия, кибернетика, рядом гуманитарных дисциплин. Философские принципы и установки играют незаменимую роль в разработке научной проблемы «сознание и мозг», однако существующее философское понимание сознания остается нечувствительным к огромному опытному материалу. В отечественной философии общеприняты и широко распространены, по его мнению, такого рода концепции сознания, которые устраняют его главное специфическое свойство, сводят его к «когнитивному содержанию». Эта ситуация поддерживается правдоподобными клише, освященными авторитетами, массивным тиражированием, клановой солидарностью и, конечно, взаимной амнистией по части допускаемой неопределенности и логической непоследовательности. Так писал Дубровский в 70–80-е гг. прошлого века.

¹ Дубинин Н.П. Наследование биологическое и социальное // Коммунист. 1980. № 11. С. 72.

² Там же. С. 73.

А вот что он пишет в начале XXI в.: «На мой взгляд, за последние двадцать лет в мировой, в том числе отечественной, философской литературе по данной проблематике не отмечается серьезных концептуальных новаций. Более того, наблюдается заметное снижение интереса к общетеоретическим вопросам исследования психики, сознания, духовной деятельности, наблюдается если не падение, то, по крайней мере, ослабление веры в продуктивность основательных теоретических построений в этой области»³.

Дубровский сетует не на то, что он много раз подвергался критике. Это в порядке вещей. Но это была поверхностная критика, основанная на комментировании отдельных, вырванных из текста цитат. Ведь вопрос не в том, чтобы иметь возможность известному философу высказать в печати или на конференции свою точку зрения. Как важно еще получить признание и поддержку со стороны научной общественности. Многие искренне уважают многолетний труд Дубровского, но ведь никто серьезно не занялся анализом его аргументации. Получается, к сожалению, что судьба идей Дубровского повторяет во многом судьбы других талантливых людей, которые оставались всю жизнь одиночками, не чьими-то учениками, не членами невидимой, но реально существующей группы ученых, связанных между собой жесткими корпоративными правилами и этикой. Оставались честными, принципиальными учеными, не умеющими и не желающими сдавать свои позиции под напором бесчестной и бездоказательной критики или откровенного замалчивания их идей. Но Дубровский озабочен не только защитой и продвижением своих идей. Сколько ныне известных ученых сохраняют в своих сердцах благодарность ему за помощь и поддержку в трудные, решающие моменты их научной карьеры!

В одной из своих последних публикаций Дубровский подробно разбирает книгу В.В. Васильева «Трудная проблема сознания». И вот какая интересная ситуация раскрывается после чтения рецензии Дубровского. Он пишет, что книга В.В. Васильева содержит обширный, наиболее репрезентативный в отечественной философской литературе материал по главным вопросам дискуссий в современной аналитической философии; ее библиография насчитывает более 300 англоязычных источников. В этом ее несомненная ценность для всех, кто интересуется проблемой «сознание и мозг». «Недостатком книги является то, что В.В. Васильев игнорирует работы своих отечественных коллег, которые основательно занимаются проблемой “сознание и мозг” (А.Ю. Алексеев, С.Ф. Нагуманова, Н.С. Юлина и др.); публикации ряда

³ Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002. С. 8.

из них не приведены даже в общем списке литературы»⁴. Автор оставил без внимания не только три статьи Д.И. Дубровского, специально посвященные критическому анализу концепций главных фигурантов его книги – Дж. Серла, Д. Деннета и Д. Чалмерса, но и пять его книг. Автор, претендующий на собственное решение проблемы «сознание и мозг», обязан был рассмотреть и подвергнуть основательной критике альтернативную концепцию своего коллеги. Вместо этого он только в одном месте своей книги, и к тому же лишь в разделе примечаний, высказывает в нескольких строчках свои сомнения по поводу трактовки информационной причинности. Между прочим, концепция Дубровского, основанная на информационном подходе, противопоставляется основным концепциям аналитической философии. И Дубровский справедливо замечает, что «всякая авторская концепция должна пройти тщательный критический анализ. Каждый из нас остро нуждается в серьезном оппоненте. Я ожидал встретить его в лице такого эрудированного специалиста, как В.В. Васильев. К сожалению, этого не случилось»⁵.

В этой связи хотелось бы сказать следующее. В масштабах нашего общества идет тихий, незаметный, но все более набирающий силу процесс поглощения или утопления отечественной философии западной философией. Выше была рассмотрена типичная схема, по которой идет этот процесс. В.В. Васильев, рассмотрев работы наиболее видных представителей аналитической школы – Дж. Серла, Д. Деннета, Д. Чалмерса, создает свою оригинальную концепцию «сознание и мозг». При этом работы отечественных философов не принимаются в расчет, хотя, к примеру, Дубровского нельзя упрекнуть в незнании аналитической философии ни с точки зрения библиографии, ни содержания. Однажды в Институте философии выступил один известный английский философ, который заявил собравшимся, что им в Англии не интересно, чем занимаются российские философы, им интересно, как относятся к их работам в России. Получается так, что мы внимательно изучаем многочисленные западные школы и направления. В результате вполне сложилось огромное философское пространство, в котором присутствуют все главные философские школы Запада (разумеется, и не только Запада). Как утверждает автор одной из солидных отечественных работ последнего времени, «идеология» западной философии, возводящая в норму проверяемое, доказуемое на мировом уровне осуществляемое и транслируемое философское исследование, отвечает внутреннему характеру, специфике философии как особой формы

⁴ Дубровский Д.И. «Трудная» проблема сознания (в связи с книгой В.В. Васильева «Трудная проблема сознания») // Вопросы философии. 2011. № 9.

⁵ Там же.

культуры. Отечественные философы начали энергично создавать свои собственные концепции, опираясь на достижения западных школ, а работы отечественных авторов так или иначе маргинализируются, отодвигаются в сторону как нечто второстепенное, малозначимое. Хотя могу сказать, что работы Дубровского по проблематике «сознание и мозг» не уступают по своему уровню исследованиям лучших представителей аналитической философии. Но это не самое главное. Отечественные философы весьма профессионально, ничего здесь не скажешь, изучают западные философские школы и направления, их охотно приглашают на Запад. Все это можно принять и приветствовать при одном условии: если эта деятельность не идет в ущерб отечественной философии. Мне кажется, что сегодня следует говорить в нашем обществе о философском суверенитете, о том, что отечественная, российская (русская) философия сегодня имеет все возможности развиваться как целостное явление, представляя собой внутреннюю и самую глубокую духовную основу российской (русской) цивилизации. И если российская цивилизация имеет свои собственные духовно-нравственные основания, как, например, китайская, арабская или индийская цивилизации, то к каким положительным результатам может привести некритическое заимствование «идеологии» западной философии, ее норм и принципов? Только к признанию отсталости российской (русской) философии в сравнении с западной. В ней, как оказывается в таком случае, и заключено все своеобразие русской философии.

Конечно, придет время, и концепция Д.И. Дубровского станет предметом самых разных серьезных дискуссий и обсуждений. Главное, чтобы они состоялись. И я пытался показать, что автор вот уже много лет и десятилетий ждет этих встреч со своими сторонниками и противниками. Пожалуй, самое обидное для человека творческого – это то, что его творения не замечают, не удостаивают внимания. Но у Дубровского есть одно замечательное качество. Он был на фронте, и с тех пор его отличает особое мировоззрение, присущее людям, прошедшим через Великую Отечественную, – мировоззрение человека-победителя. Он сделал много, очень много для одного философа, и мы уверены, что его труды будут оценены по достоинству и получат заслуженное признание.

Дорогой Давид Израилевич! Поздравляю с юбилеем!

Юбилей для тебя всего лишь повод, чтобы поставить перед собой новые еще более масштабные и значимые задачи.

Так держать, Давид!

ОГЛАВЛЕНИЯ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» ЗА 2019 г. № 1–11

ФН № 1

БУДУЩЕЕ РОССИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

■ Глобализация и национальное самосознание

Х.Э. МАРИНОСЯН Формирование национальной идентичности – ответ
Российского государства на вызовы современности 7

В.Н. ШЕВЧЕНКО Онтологические константы России как государства-
цивилизации в контексте всемирной истории 29

■ Глобализация и центры мирового влияния

В.И. СПИРИДОНОВА Американский гегемонизм как современный
«центр силы» 48

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ Философская мысль: рецепция и интерпретация

Б.И. ЛИПСКИЙ (Санкт-Петербург) Акт воли как предельное основание
классической рациональности 67

■ Перспективы нейронауки.

Психологические и естественнонаучные основания
М.А. СУЩИН Психология и нейронаука: проблемы интеграции 89

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ Зарубежная философия. Исторический экскурс

В.В. СЕЛИВЕРСТОВ Понятие «Sachverhalt»: «положение вещей»
в австрийской философии XIX века 106

■ «Революция» и «Общество» в русской философии

А.Н. МУРАВЬЕВ (Санкт-Петербург) Революция – сила хранительная:
Михаил Лифшиц и Андрей Платонов 121

В.А. КУПРИЯНОВ (Saint Petersburg) The Russian Revolution and the Russian
Intelligentsia in G.G. Shpet's *An Outline of the Development of Russian Philosophy*
(В.А. КУПРИЯНОВ (Санкт-Петербург) Революция и интеллигенция
в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпета) 139

Memoria

Памяти академика Вячеслава Семеновича Степина

Е.В. БАБОСОВ (Беларусь) Вячеслав Семенович Степин – дорогой,
неизменный, истинный и знаменитейший друг 152

А.Н. ДАНИЛОВ (Беларусь) Он не мог жить вполсилы... 155

А.И. ЗЕЛЕНКОВ (Беларусь) Степинская Минская методологическая школа 158

ФН № 2

МОДУСЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

■ Вызовы времени. В поисках новых измерений

А.В. ПАВЛОВ, Ю.В. ЕРОХИНА Образы современности в XXI веке:
альтермодернизм 7

Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ Постмодерн – пограничье эпох 26

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ
РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

■ Философия и педагогика: формирование личности

В.М. РОЗИН Преподавание философии: оптимизация-ликвидация
или новый старт? 42

Т.Э. МАРИНОСЯН Значение иррационального аспекта при формировании
отношений в системе «учитель – ученик – учитель» 58

<i>А.О. КАРПОВ</i> Университеты в обществе знаний: проблема институализации креативности	77
<i>Р.В. ЕРШОВА (Коломна)</i> Цифровое поколение: между мифом и реальностью	96

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ Философская мысль в диалоге и полемике	
<i>С.М. КЛИМОВА</i> Л.Н. Толстой: Просветитель, преодолевший Просвещение	109
<i>А.А. ТЧИКИНЕ</i> Reading Russian Philosophy and Max Scheler Together: The Problem of the Other I	127
<i>(А.А. ЧИКИН)</i> Русская философия и Макс Шелер: Проблема другого Я	

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы	
<i>В.И. МОСИН (Тула)</i> «Социокультурные и социальноэкономические факторы развития инновационных систем в регионах». XIV Всероссийская научно-практическая конференция. Тула, 15–17 октября 2018 г.	142

Memoria

Памяти академика Вячеслава Семеновича Степина

<i>А.А. ЛАЗАРЕВИЧ (Беларусь)</i> Вячеслав Семенович Степин и белорусская философская традиция	148
<i>С.А. ШАВЕЛЬ (Беларусь)</i> Наша гордость, слава и пример для жизни и творчества	153
<i>П.А. ВОДОПЬЯНОВ (Беларусь)</i> Интеллектуальная звезда мирового масштаба	156
<i>М.А. МОЖЕЙКО (Беларусь)</i> Масштаб личности	158

ФН №3

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

■ Интеллектуальное наследие. Философия русской литературы	
<i>В.Н. ПОРУС</i> Экзистенциальная антропология после Варлаама Шаламова	7
<i>А.А. DORONINA</i> Vyacheslav Ivanov's Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art	
<i>(А.А. ДОРОНИНА)</i> Концепция дионисийства Вячеслава Иванова: от теории символизма к философии искусства	25
<i>И.Ю. ИЛЬИН</i> С.Н. Булгаков и его философия русской литературы: духовный опыт писателей	40

ФЕНОМЕН ПРАВА В РАЗВИТИИ СОЦИУМА

■ Понимание права	
<i>В.Е. СЕМЕНОВ</i> Право и закон: необходимый дуализм	56
■ Мораль и этика в контексте права	
<i>Ю.В. ЕРОХИНА</i> Право как модель решения этических проблем	77

ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ. В ПОИСКАХ ИСТИНЫ

■ Разум vs Постправда: онтология, аксиология, геополитика	
<i>Круглый стол. Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 21 ноября 2018 г.</i>	
<i>В.В. МИРОНОВ</i> Российско-украинская инициатива «Philosophy in reality»	97
<i>В.С. ЛЕВИЦКИЙ (Украина)</i> Основные тезисы круглого стола «Разум vs Постправда: онтология, аксиология, геополитика»	101
<i>К.Х. МОМДЖЯН</i> Об истине и правде	110
<i>А.В. БЕЛОКОБЫЛЬСКИЙ (Украина)</i> Кризис идеологии универсального разума как вызов социальной структуре модерна	124
<i>В.С. ЛЕВИЦКИЙ (Украина)</i> Культурное сближение как форма борьбы за глобальное доминирование в эпоху кризиса классического разума	134

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы	
<i>И.Е. КОЗНОВА</i> На грани столетий: философское переосмысление И.С. Тургенева	150

ФН №4

**ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР.
ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

- **Философия российской истории и политическая альтернативистика**
А.А. КАРА-МУРЗА «Вождистская» субкультура в России в поисках исторических альтернатив (В.В. Шульгин) 7
О.А. ЖУКОВА Религиозная концепция власти как проблема русской политической культуры: «Барградский проект» (К вопросу об альтернативах российской истории) 25
Ю.В. КЛЕПИКОВА Бремя империи и призвание России: к философии истории Г.П. Федотова 44

**ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ**

- **Интеллектуальное наследие: Н.Н. Моисеев и В.С. Степин**
В.А. ЛЕКТОРСКИЙ Н.Н. Моисеев (1917–2000) и В.С. Степин (1934–2018): два пророка в своем Отечестве 58
В.Е. ЛЕПСКИЙ Творцы, устремленные в будущее человечества: Н.Н. Моисеев и В.С. Степин 63
В.В. ИВАНОВ, Г.Г. МАЛИНЕЦКИЙ Философские основания гуманитарно-технологической революции 76
В.И. АРШИНОВ, В.Г. БУДАНОВ Концепция постнеклассической науки В.С. Степина и универсальный эволюционизм Н.Н. Моисеева 96

ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.

ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

- **Философия искусственного мира**
О.А. VINOGRADOVA, A. V. UGLEVA (YASTREBTSEVA) The Birth of the Idea of Perfectibility: From the Enlightenment to Transhumanism
(О.А. ВИНОГРАДОВА, А.В. УГЛЕВА (ЯСТРЕБЦЕВА)) «Рождение идеи perfectibility: от Просвещения к трансгуманизму» 113
А.И. КРИМАН Сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма в контексте идеи постчеловека 132

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Конференции, семинары, круглые столы**
Е.Н. ИЩЕНКО (Воронеж), О.Д. МАСЛОБОВА (Санкт-Петербург) Творчество как национальная стихия: медиа и социальная активность 148

ФН №5

**ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

- **Вызовы современности**
Р.И. СОКОЛОВА Реабилитация утопии как симптом кризиса российской и западной цивилизаций 7
А.Н. ДАНИЛОВ (Минск, Беларусь) Спонтанное развитие общества и проблемы прогнозирования будущего 27
■ **Теории, концепции, парадигмы**
С.Ф. СЕРГЕЕВ (Санкт-Петербург) Идеологические пролегомены теории деятельности 44
И.И. РЕЗВИЦКИЙ (Санкт-Петербург) Существует ли индивидуальная социальность, или На пути к индивидуализированной социальной теории 62

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

- **Философия сознания**
С.С. МЕРЗЛЯКОВ К вопросу об атрибутах сознания 80

<i>Д. Э. ГАСПАРЯН</i> Аспекты аналитической и трансцендентальной феноменологий в контексте современной философии сознания	97
<i>A. V. SHILLER</i> The Role of Theories of Embodied Cognition in Research and Modeling of Emotions	
<i>(А. В. ШИЛЛЕР</i> Роль теорий воплощенного познания в исследованиях и моделировании эмоций)	124

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы	
<i>Н. Б. АФАНАСОВ</i> Философский журнал как пространство междисциплинарного и межпоколенческого диалога (Встреча шеф-редактора «Философских наук» Хачатура Мариносяна с новыми авторами)	139
■ Memoria	
<i>П. Н. КОНДРАШОВ</i> (Екатеринбург) Памяти Константина Николаевича Любутина – учителя, коллеги, друга	151

ФН № 6

ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ.

НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

■ Философия георациональности	
<i>А. В. СМЕРНОВ</i> Об универсальности разума	7
■ Понятийный европоцентризм в глобальном мире	
<i>М. Р. БУРГЕТЕ АЯЛА, И. А. ГЕРАСИМОВА</i> Понятийный европоцентризм: за и против	11
<i>А. А. КРУШИНСКИЙ</i> Дао сквозь призму Логоса: понятийный европоцентризм	33
<i>А. В. ПАРИБОК</i> (Санкт-Петербург), <i>Р. В. ПСХУ</i> Методологические и содержательные аргументы против «понятийного европоцентризма»	54
<i>Н. А. КАНАЕВА</i> Так ли страшен понятийный европоцентризм?	70
■ Диалог культур: трансформации философии	
<i>А. А. ЛУКАШЕВ</i> Проблема типологизации рациональности в мусульманской культуре	88
<i>Л. Б. КАРЕЛОВА</i> К вопросу об универсальности понятийного аппарата современной западной философии: японский кейс	100
<i>М. В. РУБЕЦ</i> Опыт согласования языковых картин мира (на примере западноевропейской и китайской медицины)	114
<i>T. G. KORNEEVA</i> The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian	
<i>(Т. Г. КОРНЕЕВА</i> Становление персоязычной философской прозы)	126
■ Логика и методология в условиях взаимодействия культур	
<i>В. И. ШАЛАК</i> Онтология и логика процессов	138
<i>Н. В. ПУШКАРСКАЯ</i> Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления	151

ФН № 7

ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ.

НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

■ Философия георациональности	
<i>В. М. РОЗИН</i> Условия обсуждения и мыслимости георациональности	7
<i>В. И. АРШИНОВ, В. Г. БУДАНОВ</i> Процессуальное мышление в онтоэпистемологическом контексте квантовой механики	21
<i>И. Ф. МИХАЙЛОВ</i> Восприятие, логика и множественность рациональных репрезентаций мира	37
<i>Т. Б. ЛЮБИМОВА</i> Единообразие против единства	54

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ Философия сознания

- А.Р. ЕФИМОВ* Снятся ли чат-ботам андройды? Перспективы технологического развития искусственного интеллекта и робототехники 73
I.Y. BULOVA Contemporary Concept Nativism: Some Methodological Remarks 96
(И.Ю. БУЛОВА) Современный нативизм идей: некоторые методологические замечания)

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЭКСКУРС

■ Философия и политический процесс

- В.Ю. БЫСТРОВ (Санкт-Петербург), В.М. КАМНЕВ (Санкт-Петербург)*
 Г. Лукач, «течение» и сталинизм 110

■ Философия права

- С.В. КОВАЛЬ* История и основы критики правового позитивизма
 Г.Л.А. Харта в философии права Рональда Дворкина 124

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Рецензии, аннотации, отзывы

- Е.О. ТРУФАНОВА* Рецензия на книгу: Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century. A Contemporary View from Russia and Abroad/ed. by Vladislav A. Lektorsky and Marina F. Bykova. – London, New York: Boolsbury Academic, 2019 143

■ Обзоры, объявления, сообщения

- А.А. КРОТОВ, Е. О РОЗОВА* Онлайн-преподавание общеобразовательного курса философии: тактический выигрыш при стратегическом отступлении 151

ФН № 8

МОДУСЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

■ Идеино-политические концепции российской истории

К 90-летию со дня рождения А.С. Ахиезера

- ОТ РЕДАКЦИИ* Современное общество как социокультурная проблема 7
В.А. ЛЕКТОРСКИЙ Культура, общество, медиация. Теория А.С. Ахиезера 9
G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg) «From Top Down» and «from Bottom Up»
 Factors of Inversions in Russian History
(Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)) Факторы российских инверсий
 «сверху» и «снизу» 16
И.Н. СИЗЕМСКАЯ Идея цикличности как парадигма объяснения
 и моделирования исторической реальности 33
И.В. КОНДАКОВ Деструктивная напряженность (к 90-летию А.С. Ахиезера) 49
А.В. ТИХОНОВ Раскол в современном российском обществе: общество vs власть 68
А.П. ДАВЫДОВ Против сращивания власти и собственности в России
 (к 90-летию со дня рождения А.С. Ахиезера) 84

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Культурное пространство: философская рефлексия

- И.Э. КЛЮКАНОВ (Чини, США)* Монструозность философии 98
Е.В. ДУКОВ Парадоксы пространства 122

■ Смыслы и ценности. Философская рефлексия

- С.Ю. КОЛЧИГИН (Алматы, Казахстан), Т.Г. ЛЕШКЕВИЧ (Ростов-на-Дону)*
 Смысложизненная рефлексия: российско-казахстанский диалог 139

ФН № 9

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ. НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

■ Из истории интеллектуальных поисков

<i>C. RÉVEILLARD (Paris, France)</i> The Anti-Modernity of the French Philosopher Jean Brun	7
<i>(К. РЕВЕЙЯР (Париж, Франция))</i> Антимодернизм французского философа Жана Брюна	
<i>Б.Л. ГУБМАН (Тверь), К.В. АНУФРИЕВА (Тверь)</i> Поль Рикер: горизонты критической философии истории	19
■ Теории. Концепции. Парадигмы	
<i>О.И. МАЧУЛЬСКАЯ</i> Морально-этические проблемы в концепции памяти Поля Рикера	35
<i>А.В. СОЛОВЬЕВ</i> Философия войны в работах французских исследователей	51
<i>А.Н. ФАТЕНКОВ</i> Онтология Брюно Латура как технологизированное берклианство	68
ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ	
■ Вехи истории: философское осмысление	
<i>А.А. КРОТОВ</i> Наполеон и философская школа «идеологов»	88
<i>Ф. ПИШО-БРАВАР (Брест, Франция)</i> Алексис де Токвиль: контрреволюционный либерал и поборник религии (перевод с французского Е.Г. Рудневой)	105
■ Современность. В поисках новых измерений	
<i>М. КАСТИЙО (Париж, Франция)</i> Глобализация как источник новых задач культуры (перевод с французского Е.Г. Рудневой)	128
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
■ Приглашение к размышлению	
<i>И.А. ГОБОЗОВ</i> Франция и французская философия: мой жизненный и творческий путь	142
■ Memoria	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i> Памяти коллеги – профессора Моник Кастийо (1948–2019)	158
ФН № 10	
ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ	
■ Моральная философия. Генезис и развитие	
<i>Р.Г. АПРЕСЯН</i> Проблема социабельности в моральной философии раннего Нового времени	7
■ Феномен универсальности в морали	
<i>А.В. СКОМОРОХОВ</i> Универсальность в морали: между объективностью и абсолютностью	25
■ История философии: современный взгляд	
<i>А.В. ДЬЯКОВ (Санкт-Петербург)</i> Историк философии и его опыт: в пространстве философии и вовне	43
<i>А.А. ЛЬВОВ (Санкт-Петербург)</i> Позитивные основания аксиологического аспекта историко-философских исследований	55
■ Философия свободы	
<i>С.В. ДИМИТРОВА (Волгоград)</i> Событие свободы в условиях современного мира	68
<i>А.Е. РАЗУМОВ</i> Движение к свободе. Миф и реальность	84
<i>A.S. MISHURA</i> The Problem of Luck and the Contradictory Nature of Moral Responsibility in the Libertarian Accounts of Free Will	
<i>А.С. МИШУРА</i> Проблема удачи и противоречивость моральной ответственности в либертарианских теориях свободы воли	102
РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ	
■ Философское краеведение	
<i>А.А. КАРА-МУРЗА</i> Итальянское путешествие Петра Чаадаева. Часть I. Милан – Флоренция (1824–1825) Посвящается 225-летию П.Я. Чаадаева	121

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Новые философские проекты

А. Ф. ФИЛИППОВ Власть 139

ФН № 11

МИР РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ

■ Философия хронотопии

М. В. ГРУЗДЕВ (Ярославль) Мир российской провинции: научная проблема и жизненная среда 7

Т. С. ЗЛОТНИКОВА (Ярославль) Провинциальный дискурс русской культуры 14

Е. Я. БУРЛИНА (Самара), Н. В. БАРАБОШИНА (Самара),

Л. Г. ИЛИВИЦКАЯ (Самара) Выход в город и хронотопия: история, повседневность, будущее 27

ФИЛОСОФИЯ. ИСКУССТВО. СОЦИУМ

■ Музыка и человек

А. С. КЛЮЕВ (Санкт-Петербург) Музыкальное воспитание, образование и обучение в феноменологическом осмыслении 46

И. В. ЮРОВА (Санкт-Петербург) Суггестивный потенциал музыки в формировании личности 56

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Моральная философия. Генезис и развитие

О. В. АРТЕМЬЕВА Трансформация понятия добродетели в британской моральной философии XVIII в. 67

■ Феномен универсальности в морали

R. S. PLATONOV Moral Universality in J.S. Mill's Utilitarianism
(*Р. С. ПЛАТОНОВ* Роль универсальности в этике Дж. С. Милля) 84

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ Процесс. Результат. Осмысление

Л. А. МАРКОВА Наука не совокупность результатов, а способ их получения 96

■ Философия сознания

А. Ю. АЛЕКСЕЕВ Общефункционалистский концепт искусственной потребности как основа общего искусственного интеллекта 111

РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Посвящается 225-летию П. Я. Чаадаева

■ Философское краеведение

А. А. КАРА-МУРЗА Итальянское путешествие Петра Чаадаева. Часть II. Рим – Венеция (1825) 125

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Приглашение к размышлению

А. С. ЗАПЕСОЦКИЙ Объективность научного исследования как этическая и политическая позиция (рецензия на книгу П. П. Толочко «Украина между Россией и Западом») 144

Х. П. КРОТЕВ (Благоевград, Болгария) Рецензия на книгу А. С. Ключева «Сумма музыки» 154

RJPhS No. 1

THE FUTURE OF RUSSIA.

A STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **Globalization and National Consciousness**

Kh.E. MARINOSYAN The Formation of National Identity as an Answer of the Russian State to the Challenges of Our Time. Part I 7

V.N. SHEVCHENKO Ontological Constants of Russia as a Civilization-State in the Context of World History 29

■ **Globalization and the Centers of Global Influence**

V.I. SPIRIDONOVA American Hegemony as a New “Center of Power” 48

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophical Thought: Reception and Interpretation**

B.I. LIPSKY (Saint Petersburg) The Act of Volition as an Ultimate Principle of Classical Rationality 67

■ **Prospects of Neuroscience. The Psychological and Scientific Foundations**

M.A. SUSHCHIN Psychology and Neuroscience: Problems of Integration 89

THE HISTORY OF PHILOSOPHY. A MODERN VIEW

■ **Foreign Philosophy. Historical Excursion**

V.V. SELIVERSTOV The Concept of Sachverhalt: The State of Affairs in the Austrian Philosophy of the 19th Century 106

■ **“Revolution” and “Society” in Russian Philosophy**

A.N. MURAVEV (Saint Petersburg) Revolution is a Force of Guardian: Mikhail Lifshitz and Andrey Platonov 121

V.A. KUPRIYANOV (Saint Petersburg) The Russian Revolution and the Russian Intelligentsia in G.G. Shpet’s *An Outline of the Development of Russian Philosophy* 139

■ **Memoria**

In Memoriam of Academician Vyscheslav Semenovich Stepin

E.V. BABOSOV (Belarus) Vyscheslav Semenovich Stepin: Dear, Faithful, True and Famous Friend 152

A.N. DANILOV (Belarus) He Could Not Live Half-Heartedly... 155

A.I. ZELENKOV (Belarus) Stepin’s Minsk Methodological School 158

RJPhS No. 2

MODES OF SOCIOCULTURAL DEVELOPMENT

■ **Challenges of Time. In Search of New Dimensions**

A.V. PAVLOV, Y.V. EROKHINA Images of Modernity in the 21st Century: Altermodernism 7

Y.V. OLEINIKOV Postmodern as a Borderland of Ages 26

REALITY AND PROSPECTS OF RUSSIAN EDUCATION

■ **Philosophy and Pedagogy: Formation of Personality**

V.M. ROZIN Teaching Philosophy: An Optimization-Liquidation or a New Start? 42

T.E. MARINOSYAN The Significance of Irrational Aspect for the Formation of Relations in the “Teacher – Student – Teacher” System 58

A.O. KARPOV Universities in the Knowledge Society: The Problem of Creativity Institutionalization 77

R.V. ERSHOVA (Kolomna) Digital Generation: Between Myth and Reality 96

THE HISTORY OF PHILOSOPHY. A MODERN VIEW

■ **Philosophical Thought in Dialogue and Dispute**

S.M. KLIMOVA L.N. Tolstoy: The Enlightener Who Overcame the Enlightenment 109

<i>A.A. TCHIKINE</i> Reading Russian Philosophy and Max Scheler Together: The Problem of the Other I	127
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

<i>V.I. MOSIN (Tula)</i> “Sociocultural and Socioeconomic Factors of the Development of Innovative Systems in Regions.” 14 th All-Russian Scientific-Practical Conference. Tula, October 15–17, 2018	142
---	-----

■ Memoria

In Memoriam of Academician Vyscheslav Semenovich Stepin

<i>A.A. LAZAREVICH (Belarus)</i> Vyscheslav Semenovich Stepin and Belarusian Philosophical Tradition	148
<i>S.A. SHAVEL (Belarus)</i> Our Honor, Glory and Example of Life and Work	153
<i>P.A. VODOPYANOV (Belarus)</i> Intellectual Star of Global Scale	156
<i>M.A. MOZHEYKO (Belarus)</i> Personality Scale	158

RJPhS No. 3

HISTORY AND CULTURE. A PHILOSOPHICAL REFLECTION

■ The Intellectual Heritage. The Philosophy of Russian Literature

<i>V.N. PORUS</i> Existential Anthropology after Varlam Shalamov	7
<i>A.A. DORONINA</i> Vyacheslav Ivanov’s Concept of Dionysianism: From Symbolist Theory to Philosophy of Art	25
<i>I.Y. ILIN</i> Sergei N. Bulgakov and His Philosophy of Russian Literature: The Spiritual Experience of Writers	40

THE PHENOMENON OF LAW IN THE DEVELOPMENT OF SOCIETY

■ On the Understanding of Law

<i>V.E. SEMENOV</i> Right and Law: The Necessary Dualism	56
--	----

■ Morality and Ethics in the Context of Law

<i>Y.V. EROKHINA</i> Law as a Model for Solving Ethical Issues	77
--	----

THE CHALLENGES OF MODERNITY. IN SEARCH OF TRUTH

■ Reason vs Post-Truth: Ontology, Axiology, Geopolitics

Round Table. Lomonosov Moscow State University, Moscow, November 21, 2018

<i>V.V. MIRONOV</i> “Philosophy in Reality” Russian-Ukrainian Initiative	97
<i>V.S. LEVYTSKYI (Ukraine)</i> The Main Proceedings of the Round Table on “Reason vs Post-Truth: Ontology, Axiology, Geopolitics”	101
<i>K.K. MOMDZHYAN</i> On the Reflective Truth and Valuative Truth	110
<i>A.V. BELOKOBYLSKYI (Ukraine)</i> The Crisis of Ideology of Universal Mind as a Challenge to the Social Structure of Modernity	124
<i>V.S. LEVYTSKYI (Ukraine)</i> Cultural Convergence as a Form of Struggle for Global Dominance in the Age of the Crisis of Classical Reason	134

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

<i>I.E. KOZNOVA</i> On the Verge of Centuries: A Philosophical Rethinking of I.S. Turgenev	150
--	-----

RJPhS No. 4

HISTORY AND CONTEMPORARY WORLD.

EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ Philosophy of Russian History and Political Alternativism

<i>A.A. KARA-MURZA</i> “Chieftain” Subculture in Russia in Search of Historical Alternatives (V.V. Shulgin)	7
<i>O.A. ZHUKOVA</i> Religious Concept of Power as a Problem of Russian Political Culture: Bargrad Project (On the Issue of Alternatives to Russian History)	25

<i>J.V. KLEPIKOVA</i> The Burden of the Empire and the Vocation of Russia: George Fedotov's Philosophy of History	44
HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE. METHODOLOGICAL PARADIGMS	
■ Intellectual Heritage: N.N. Moiseev and V.S. Stepin	
<i>V.A. LEKTORSKY</i> N.N. Moiseev (1917–2000) and V.S. Stepin (1934–2018): Two Prophets in Their Own Country	58
<i>V.E. LEPSKIY</i> The Creators Aspiring for the Future of Mankind: N.N. Moiseev and V.S. Stepin	63
<i>V.V. IVANOV, G.G. MALINETSKY</i> Philosophical Foundations of the Humanitarian and Technological Revolution	76
<i>V.I. ARSHINOV, V.G. BUDANOV</i> V. S. Stepin's Concept of Post-Non-Classical Science and N. N. Moiseev's Concept of Universal Evolutionism	96
PROSPECTS FOR MANKIND. PHILOSOPHY OF HUMANITARIAN AND TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT	
■ Philosophy of Artificial World	
<i>O.A. VINOGRADOVA, A.V. UGLEVA (YASTREBTSEVA)</i> The Birth of the Idea of Perfectibility: From the Enlightenment to Transhumanism	113
<i>A.I. KRIMAN</i> The Idea of the Posthuman: A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism	132
SCIENTIFIC LIFE	
■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>E.N. ISHCENKO (Voronezh), O.D. MASLOBOEVA (Saint Petersburg)</i> “Creativity as the National Environment: Media and Social Activity.” IV International Scientific Conference. Saint Petersburg, July 2–4, 2018	148
RJPhS No. 5	
THE REALITY AND THE PROSPECTS OF CIVILIZATION. STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION	
■ Challenges of the Present	
<i>R.I. SOKOLOVA</i> Rehabilitation of Utopia as a Symptom of the Crisis of Russian and Western Civilizations	7
<i>A.N. DANILOV (Minsk, Belarus)</i> The Spontaneous Development of Society and the Problem of Forecasting the Future	27
■ Theories, Conceptions, Paradigms	
<i>S.F. SERGEEV (Saint Petersburg)</i> Ideological Prolegomena of the Soviet-Russian Activity Theory	44
<i>I.I. REZVITSKY (Saint Petersburg)</i> Is There an Individual Sociality, or On the Way to Individualized Social Theory	62
COGNITIVE SPACE	
■ Philosophy of Consciousness	
<i>S.S. MERZLYAKOV</i> On the Attributes of Consciousness	80
<i>D.E. GASPARYAN</i> Key Aspects of Analytical and Transcendental Phenomenology within the Framework of Modern Philosophy of Consciousness	97
<i>A.V. SHILLER</i> The Role of Theories of Embodied Cognition in Research and Modeling of Emotions	124
SCIENTIFIC LIFE	
■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>N.B. AFANASOV</i> Philosophical Journal as a Space for Interdisciplinary and Intergenerational Dialogue (The Meeting of the Editor-in-Chief of the <i>Russian Journal of the Philosophical Sciences</i> Khachatur Marinosyan with New Authors)	139

■ **Memoria**

- P.N. KONDRACHOV (Yekaterinburg)* In Memoriam of Konstantin Nikolayevich Lyubutin: A Teacher, Colleague, Friend 151

RJPhS No. 6

**CHALLENGES OF THE PRESENT.
NEW METHODOLOGICAL CONCEPTS**

■ **Philosophy of Georationality**

- A.V. SMIRNOV* On the Universality of Reason 7

■ **Conceptual Eurocentrism in the Global World**

- M.R. BURGETE AYALA, I.A. GERASIMOVA* Conceptual Eurocentrism: Pros and Cons 11

- A.A. KRUSHINSKIY* The Dao through the Prism of the Logos: Eurocentrism at the Level of Concepts 33

- A.V. PARIBOK (Saint Petersburg), R.V. PSKHU* Methodological and Substantial Arguments against “Conceptual Europocentrism” 54

- N.A. KANAeva* Is the Conceptual Eurocentrism So Much Frightening? 70

■ **Dialogue of Cultures: Transformations of Philosophy**

- A.A. LUKASHEV* The Problem of the Typology of Rationality in Muslim Culture 88

- L.B. KARELOVA* On the Problem of the Universality of Modern Western Philosophy Conceptual Framework: The Japanese Case 100

- M.V. RUBETS* The Problem of Harmonization of Linguistic Pictures of the World (The Case of Western European and Chinese Medicine) 114

- T.G. KORNEeva* The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian 126

■ **Logic and Methodology under the Conditions of the Interaction of Cultures**

- V.I. SHALACK* Ontology and Logic of Processes 138

- N.V. PUSHKARSKAYA* The Luoshu Magic Square as Evidence of the Rational and Mathematical Orientation of the Chinese Style of Thinking 151

RJPhS No. 7

**CHALLENGES OF THE PRESENT.
NEW METHODOLOGICAL CONCEPTS**

■ **Philosophy of Georationality**

- V.M. ROZIN* Conditions for Discussing and Comprehending Georationality 7

- V.I. ARSHINOV, V.G. BUDANOV* Processual Thinking in the Ontological and Epistemological Context of Quantum Mechanics 21

- I.F. MIKHAILOV* Perception, Logic and Plurality of Rational Representations of the World 37

- T.B. LYUBIMOVA* Uniformity vs. Unity 54

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophy of Consciousness**

- A.R. EFIMOV* Do Chatbots Dream of Androids? Prospects for the Technological Development of Artificial Intelligence and Robotics 73

- I.Y. BULOVA* Contemporary Concept Nativism: Some Methodological Remarks 96

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL EXCURSION

■ **Philosophy and Political Process**

- V.Y. BYSTROV (Saint Petersburg), V.M. KAMNEV (Saint Petersburg)*
G. Lukács, “Techniye” and Stalinism 110

■ **Philosophy of Law**

- S.V. KOVAL* The History and Foundations of Criticism of H.L.A. Hart’s Legal Positivism in R. Dworkin’s Philosophy of Law 124

SCIENTIFIC LIFE

■ Reviews, Annotations, and Feedback

- E.O. TRUFANOVA* Book Review: *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century. A Contemporary View from Russia and Abroad*. Edited by Vladislav A. Lektorsky and Marina F. Bykova. London, New York: Boolsbury Academic, 2019. 143

■ Reviews, Announcements, and Reports

- A.A. KROTOV, E.O. ROZOVA* Online Courses in Philosophy: Tactical Victory and Strategic Retreat 151

RJPhS No. 8

MODES OF SOCIO-CULTURAL DEVELOPMENT

■ Political Theory Concepts of Russian History

On the 90th Anniversary of the Birth of A.S. Akhiezer

- EDITORIAL* Contemporary Society as a Socio-Cultural Problem 7
V.A. LEKTORSKY Culture, Society, Mediation. A.S. Akhiezer's Theory 9
G.L. TULCHINKSII (Saint Petersburg) "From Top Down" and "from Bottom Up" Factors of Inversions in Russian History 16
I.N. SIZEMSKAYA The Idea of Cyclicity as a Paradigm for the Explanation of Historical Reality 33
I.V. KONDAKOV Destructive Tension (On the 90th Anniversary of the Birth of A.S. Akhiezer) 49
A.V. TIKHONOV The Divide in Contemporary Russian Society: Society vs. Authority 68
A.P. DAVYDOV Against the Merger of Power and Property in Russia (On the 90th Anniversary of the Birth of A.S. Akhiezer) 84

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Cultural Space: Philosophical Reflection

- I.E. KLYUKANOV (Cheney, USA)* The Monstrosity of Philosophy 98
E.V. DUKOV Paradoxes of Space 122

■ Meaning and Values. Philosophical Reflection

- S.Y. KOLCHIGIN (Almaty, Kazakhstan), T.G. LESHKEVICH (Rostov-on-Don)* The Meaning-of-Life Reflection: A Russian-Kazakhstan Dialogue 139

RJPhS No. 9

FRENCH PHILOSOPHICAL THOUGHT.

HERITAGE AND CURRENT STATE

■ From the History of Intellectual Searches

- C. RÉVEILLARD (Paris, France)* The Anti-Modernity of the French Philosopher Jean Brun 7
B.L. GUBMAN (Tver), K.V. ANUFRIEVA (Tver) Paul Ricœur: Horizons of Critical Philosophy of History 19

■ Theories. Conceptions. Paradigms

- O.A. MACHULSKAYA* Moral and Ethical Problems in the Concept of Memory of Paul Ricœur 35
A.V. SOLOVIEV The Philosophy of War in the Works of French Scholars 51
A.N. FATENKOV Bruno Latour's Ontology as Technologized Berkeleianism 68

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Milestones of History: A Philosophical Comprehension

- A.A. KROTOV* Napoleon and Philosophical School of "Ideologists" 88
P. PICHOT-BRAVARD (Brest, France) Alexis de Tocqueville: A Counter-Revolutionary and Appreciating Religion Liberal (Translated from French by E.G. Rudneva) 105

■ Contemporaneity. In Search of New Dimensions	
<i>M. CASTILLO (Paris, France) Globalization as a Source of New Cultural Challenges (Translated from French by E.G. Rudneva)</i>	128

SCIENTIFIC LIFE

■ Invitation to Reflection	
<i>I.A. GOBOZOV France and French Philosophy: My Life and Scientific Career</i>	142
■ Memoria	
<i>EDITORIAL In Memoriam of Colleague Professor Monique Castillo (1948–2019)</i>	158

RJPhS No. 10

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Moral Philosophy. Genesis and Development	
<i>R.G. APRESSYAN The Issue of Sociability in the Early Modern Moral Philosophy</i>	7
■ The Phenomenon of Universality in Morality	
<i>A.V. SKOMOROKHOV Universality in Morality: Between Objectivity and Absolutivity</i>	25
■ The History of Philosophy: A Modern View	
<i>A.V. DYAKOV (Saint Petersburg) The Historian of Philosophy and His Experience: Within and Beyond the Realm of Philosophy</i>	43
<i>A.A. LVOV (Saint Petersburg) Positive Foundations of the Axiological Aspect of Historical-Philosophical Research</i>	55
■ Philosophy of Freedom	
<i>S.V. DIMITROVA (Volgograd) Event of Freedom in the Contemporary World</i>	68
<i>A.E. RAZUMOV Movement toward Freedom: Myth and Reality</i>	84
<i>A.S. MISHURA The Problem of Luck and the Contradictory Nature of Moral Responsibility in the Libertarian Accounts of Free Will</i>	102

RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE

■ Philosophical Area Study	
<i>On the 225th Anniversary of the Birth of P.Ya. Chaadaev</i>	
<i>A.A. KARA-MURZA Pyotr Chaadaev's Journey to Italy. Part One: Milan – Florence (1824–1825)</i>	121

SCIENTIFIC LIFE

■ New Philosophical Projects	
<i>A.F. FILIPPOV Power</i>	139

RJPhS No. 11

THE WORLD OF RUSSIAN PROVINCE

■ Philosophy of Chronotopia	
<i>M.V. GRUZDEV (Yaroslavl) The World of Russian Province: A Scientific Problem and Living Environment</i>	7
<i>T.S. ZLOTNIKOVA (Yaroslavl) Provincial Discourse of Russian Culture</i>	14
<i>E.Y. BURLINA (Samara), N.V. BARABOSHINA (Samara), L.G. ILIVITSKAYA (Samara) Exit to the City and Chronotopia: History, Everyday Life, Future</i>	27

PHILOSOPHY. ART. SOCIETY

■ Music and Man	
<i>A.S. KLUJEV (Saint Petersburg) A Phenomenological Understanding of Music Upbringing, Education and Training</i>	46
<i>I.V. YUROVA (Saint Petersburg) Suggestive Potential of Music for the Formation of Personality</i>	56

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Moral Philosophy. Genesis and Development	
--	--

<i>O.V. ARTEMYEVA</i> Transformation of the Concept of Virtue in the British Moral Philosophy of 18 th Century The Phenomenon of Universality in Morality	67
■ The phenomenon of Universality in Morality	
<i>R.S. PLATONOV</i> Moral Universality in J.S. Mill's Utilitarianism	84
COGNITIVE SPACE	
■ Process. Result. Comprehension	
<i>L.A. MARKOVA</i> Science as not a Set of Results but the Way of Obtaining Them Philosophy of Consciousness	96
■ Philosophy of Consciousness	
<i>A.Y. ALEKSEEV</i> The General Functionalist Concept of Artificial Need as the Basis of Artificial General Intelligence	111
RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE	
■ Philosophical Area Study	
<i>On the 225th Anniversary of the Birth of P.Ya. Chaadaev</i>	
<i>A.A. KARA-MURZA</i> Pyotr Chaadaev's Journey to Italy. Part Two: Rome – Venice (1825)	125
SCIENTIFIC LIFE	
■ Invitation to Reflection	
<i>A.S. ZAPESOTSKY</i> Objectivity of Scientific Research as an Ethical and Political Position (Book Review: P.P. Tolochko. <i>Ukraine between Russia and the West: Historical and Nonfiction Essays</i>)	144
<i>H.P. KROTEV</i> (<i>Blagoevgrad, Bulgaria</i>) Book Review: A.S. Klujev. <i>The Summa of Music</i>	154

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = *Filosofskie nauki* is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.11.2019 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info