

Китайский характер и национальная психология: образцы и метаморфозы

© С.А. Просеков

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,
Москва, 125993, Россия

Проанализированы некоторые существенные социальные перемены в современном Китае. Дана характеристика метаморфоз традиционного китайского характера и китайской национальной психологии. Проведен краткий компаративный анализ некоторых черт национального китайского идеала с человеком Ф. Ницше и соборностью в русской культуре. Исследованы темы семьи, отношения к детям и пожилым людям, к власти и обществу, к культуре, труду, деньгам и др.

Ключевые слова: *Китай, национальный характер, национальная психология, семья, власть, общество, культура, труд, деньги, публичность, аскеза*

Национальный характер, особенности национальной психологии составляют важную часть китайского менталитета.

Под национальным китайским характером подразумевают *ненаследуемые, но передаваемые в процессе воспитания устойчивые социокультурные нормы и ценностные ориентации китайцев, характерные для них способы переживания эмоций и распространенные идеологические комплексы, а также их мотивации, составляющие основу национальной идентичности.*

Следует сразу подчеркнуть, что в рамках национального характера есть разные социальные и индивидуальные характеры; национальный характер накладывает отпечаток на способ их существования и проявления: какие-то характеры одобряются и поощряются, какие-то, напротив, порицаются, некоторые поддерживаются национальным характером, другие с ним совмещаются частично или вовсе ему противоречат.

Большинство исследователей сегодня полагают, что национальный характер существует на социокультурной основе и воспроизводится социокультурными методами, воспитанием и инкультурацией (социализацией).

Важно также не свести исследование к стереотипам, что нередко случается. Виной тому и склонность массового сознания к упрощениям, и то обстоятельство, что в Поднебесной, несмотря на преобладание ханьцев, проживает много иных народностей. Китайцы разные, как и люди иных этносов, к тому же этнокультурное разнообразие Поднебесной настолько велико, что даже Марко Поло не восприни-

мал Китай как единую страну. При этом у самих китайцев есть свои стереотипы в отношении характера китайцев иных районов, что оказывает существенное влияние на массовое сознание в целом. Так, распространены представления о том, что уроженцы Цзянсу, Чжэцзяна, Цзянси — люди хитрые, ненадежные друзья, любят роскошь, при этом отличаются деловой хваткой и проницательностью. Фуцзяньцы и гуандунцы лукавы, предприимчивы, для них характерно особое уважение к родственным связям, хунаньцы и сычуаньцы — пылкие, открытые и честные, правда, излишне разговорчивые, жители Гуйчжоу и Юньнани — бережливы и т. д. При этом даже обитатели одной и той же провинции, согласно распространенным стереотипам, могут обладать противоположными групповыми особенностями: в хронике одного уезда провинции Хэбэй местные жители характеризуются как «воинственные и отчаянные», а жители соседнего уезда — как «мягкие, спокойные и почитающие канонические книги» [1, с. 28].

Важно также помнить, что в Китае издавна существовали этнические группы, дискриминированные более зажиточными или более благополучными соседями. Таковы *хакка*, жители горных районов, представители поздних волн переселений; *до минь*, которых считали потомками преступников; *шуи минь* (или *дань ху*, согласно презрительной кличке), обитавшие в своих джонках, рыбаки и перевозчики грузов. Поэтому, говоря о китайском национальном характере, нельзя представлять население Поднебесной однородным; в этом отношении китайский национальный характер — это, скорее, нормативный образец (совокупность образцов), который, конечно, имеет тесные связи с реальными особенностями характеров и этосом общности, однако не тождествен последним, т. е. реалии соотносятся с ним так же, как настоящие европейские средневековые рыцари со своим этосом соотносились с их идеальным личностным образцом, а характер буржуа — со своим идеальным типом [2].

Основными «несущими» конструкциями китайского национального характера являются *семейственность* — культ, или почтение к роду и ближнему кругу, к семье непосредственно, а значит, особое отношение к детям и старикам; признание нормой *патернализма* в самом широком смысле слова — иерархического устройства семьи, клана, государства. Конфуций утверждал, что государство — это большая семья, а семья — маленькое государство, и данное положение вошло в плоть и кровь китайской ментальности.

В целом надо признать, что именно эти основы подвергаются сегодня наибольшей опасности утраты определенности.

Семья. Дети и старики. Традиционная китайская семья была патриархальна по своему устройству, род велся по отцовской линии, и новые семьи жили в семьях мужчины или рядом с ними. При всей

стремительности современного развития страны представления о семье и браке, об отношении к детям, женщинам и старикам еще во многом сохраняют патриархальные черты.

Во второй половине XX в. были провозглашены равноправие мужчины и женщины, супругов по закону, свобода при выборе супруга и иные демократические нормы, открывшие женщинам доступ к образованию и карьере. В последние десятилетия возраст вступления в брак женщины (сравнительно с принятыми традиционными ранними браками) повышается, как и образованность, однако женщины все еще зарабатывают существенно меньше мужчин, нередко подвергаются домашнему насилию; сохраняются, хотя и в меньшем масштабе, патриархальные представления о том, что мужчины более талантливы, чем женщины, и должны быть главой семьи. При этом ситуация в деревнях существенно отличается от городской в сторону большего консерватизма [3]. Выкуп за невесту теперь платится гораздо реже. Все чаще молодежь стремится сначала построить карьеру, а уже потом подумать о браке, что является для Китая настоящей революцией в умах и на практике. Соответственно уменьшается, хотя и сохраняется в меньшем масштабе, патернализм в представлениях как о семье, так и о государстве.

Особое отношение к возрасту входит в китайский менталитет, поскольку является фундаментальным фактором культуры в самой населенной стране мира. Китайцы мыслят столетиями, а живут настоящим днем.

Отношение к возрасту в традиционных обществах характеризуется обычно особым почитанием старших и вообще стариков, которые принимают решения, важные для семьи и рода (геронтократия). Отношение к ребенку в этих типах общества — как к недовзрослому; дети воспитывались как помощники, продолжатели рода, которые обеспечивают жизнь своим родителям в старости. Только в Новое время в Европе была открыта специфика детского возраста и далее — разных возрастов; в конце концов эпоха европейского модерна впервые в истории создает культ молодости, который все чаще превращается в ювенократию.

В Китае дети традиционно считаются одной из самых важных ценностей, так как они являются продолжателями рода и опорой родителям в старости. Но в стране с 1970-х годов до конца 2015 г. существовала демографическая политика «Одна семья — один ребенок». Она распространялась на всех, кроме национальных меньшинств, и зависела от места проживания и пола первого ребенка: в деревнях разрешалось иметь двух детей, если первой рождалась девочка. С одной стороны, выросло поколение детей, которых недаром называли «маленькими императорами»: став «сердцем» семьи, а не

только функцией, прагматичной надеждой на поддержку в старости своих родителей, они росли эгоцентриками, но часто и более образованными, модернизированными по своей идеологии, чем предыдущее поколение, поскольку взрослые старались все свои средства вкладывать в их обучение, и теперь молодое поколение все чаще предпочитает жить отдельно от родителей и порой также дистанцироваться от заботы о них в старости, хотя государство эту заботу продолжает возлагать в основном на детей.

С другой стороны, сложился дисбаланс в гендерном составе населения: девочек стало существенно меньше, чем мальчиков. Поскольку кормильцами считались только мальчики, нередко были случаи отказа от новорожденных девочек и даже их убийств, аборт по гендерным признакам, девочек в период ограничения рождаемости до 2015 г. просто не регистрировали, а рожали детей до первого мальчика (незарегистрированные девочки нередко на всю жизнь оставались как бы несуществующими людьми и очень часто оказывались жертвами насилия и проституции, во всяком случае — не становились невестами и женами; по словам китаевода А.А. Маслова, их сегодня в Китае порядка 60 млн). Теперь для многих миллионов мужчин оказалось проблематичным создание семьи.

Кроме того, произошло существенное старение населения: по данным на 2016 г., пожилых людей, перешагнувших 60-летний возрастной рубеж, в Китае насчитывается 230 млн человек, т. е. 16,7 % от всей численности населения [4], позже эти цифры только росли. Можно сравнить эти показатели с информацией из тех государств, по которым сохранились более или менее точные статистические данные. В среднем в европейских странах в Новое время доля людей старше 60 лет составляла 5...9 % населения. В развитых, а также в развивающихся странах, как известно, рождаемость сокращается, а продолжительность жизни растет, что наблюдается и в Китае. Пропорциональный состав населения, таким образом, сильно меняется, количество пожилых людей увеличивается. Однако их становится не только много в количественном отношении. Востребованными оказываются новые виды работ для граждан «третьего возраста» и соответствующие социальные службы по поиску таких граждан, по уходу за пожилыми, по поддержанию в удовлетворительном состоянии их здоровья до максимально долгого срока, по развитию психологических служб, ориентированных именно на помощь людям этой возрастной группы с ее специфическими проблемами. Согласно прогнозам ООН, количество людей старше 60 лет за период 2000–2050 гг. увеличится в разных странах в процентном отношении к населению от полутора (в более развитых регионах) до трех раз и более (преимущественно в менее развитых регионах). В Китае до 1985 г. относительная численность населения в возрасте 60 лет и старше не пре-

вышла 8 %, к 2005 г. оказалась 11 %, а по среднему варианту прогноза ООН пересмотра 2006 г. к 2050 г. она достигнет 30 % [5]. Ускорение старения населения в развитых странах происходит медленнее: на увеличение доли населения в возрасте 60 лет и старше с 7 до 14 % во Франции ушло 115 лет, в Швеции — 85 лет, в США — 69 лет, а в Китае это случилось за 26 лет [6].

В связи с таким ускорением старения населения все острее стоит проблема содержания пожилых людей (при том что работоспособное население в целом сокращается), а в Китае появился неслыханный до сего времени феномен одиночества стариков, которым активно занимается государство, организуя для этой все возрастающей группы населения различные общества, образовательные учреждения, праздники, особые дни престарелых и пр. Почтительное отношение к пожилым людям, сохраняясь как составляющая национального характера, все чаще испытывается на прочность. В деревнях отмечается типичный для разложения традиционного общества упадок нравов, отсутствие сыновней почтительности, тяжелое положение пожилых людей [7]. В сегодняшней КНР, при удержании уважительного отношения к старости, введены возрастные ограничения для занятия руководящих должностей, проводится регулярное обновление кадрового состава во всех отраслях науки, производства и управления.

Для адекватной оценки ситуации надо понимать, что появившиеся в период ограничения рождаемости, прежде всего в деревнях, «лишние дети» просто не регистрировались, поэтому ни в какую статистику не входят: их до сих пор как бы не существует, на них не рассчитывают места в школе, социальные выплаты и т. д. Их можно сделать «существующими», т. е. легализовать, выплатив огромные штрафы. Тогда таким детям выдаются соответствующие документы, они получают право на образование и работу, однако мало кто так поступает, это дорого и сложно.

Таким образом, следует констатировать, что «модернизация по-азиатски», как и европейская модернизация, привела к похожим проблемам. Сегодня Китай переживает разложение традиционных отношений в ряде важных областей, что сопровождается ростом аномии, утратой культурной нормы вообще, осложненной и усугубленной тем, что, хотя и в иных условиях, страна уже переживала в период «культурной революции» с ее хунвейбинами.

Человек и власть. *Власть* (император или партия) — это проекция Неба на Земле. Потому бунт против власти традиционно в Китае подавляется самым беспощадным образом, ибо это есть бунт против Неба. От того, как соблюдается установленный порядок в дольном, оказывается, зависит не только дольное, но и горнее; иными словами, наблюдается тот случай работы мифологического сознания, когда, воздействуя на следствие, можно воздействовать на причину. Здесь

подобное требует подобного, и именно таков принцип связности всего в мире в противоположность логосному, рациональному, европейскому принципу причинно-следственных отношений эпохи Нового времени. На поздних этапах развития империи идея имперской власти и следования Великому Пути уже не отождествляются, однако в историческом бессознательном все еще сохраняется почтение к власти, представляющейся в любых ипостасях если не самим небесным порядком, то медиатором между Небом и Землей. И это отношение к власти остается важнейшей характеристикой китайского национального характера.

Б.Б. Виноградский трактует китайское понятие власти шире, чем привычное нам европейское. В его интерпретации учебник управления людьми, т. е. учебник власти, — это «Книга Перемен», поскольку на протяжении многих веков чиновники сдавали экзамены именно на понимание этого текста. В этом смысле власть — это умение не только управлять людьми, но и владеть собой, управлять собой. Кроме того, «Книга Перемен — это универсальный темпоральный семантический декодер. То есть Книга Перемен позволяет кодировать и декодировать формулы изменений семантических систем во времени» [8, с. 4]. В этом сказывается динамическое понимание сознания китайцами, ибо европейцы обычно озабочены определением сознания «на все времена», т. е. субстанционально, безотносительно ко времени. По «Книге Перемен» китайцы познавали себя во власти и власть в себе, поэтому для осознания традиционной трактовки власти следует понимать «Книгу перемен», которая оказала влияние на развитие всех основных сфер культуры Поднебесной: магии, философии, математики, теории живописи, музыки, политики, стратегии в самом широком смысле слова.

В формулировке известного востоковеда Ю.К. Шуцко, основное содержание «Книги перемен» может быть сформулировано в следующих семи тезисах:

«1) мир представляет собою и изменчивость и неизменность, и, более того, их непосредственное единство;

2) в основе этого лежит проходящая через весь мир полярность, антиподы которой столь же противоположны друг другу, сколь и тяготеют друг к другу: в их отношениях проявляется мировое движение как ритм;

3) благодаря ритму ставшее и еще не наступившее объединяются в одну систему, по которой будущее уже существует и в настоящем, как “ростки” наступающих событий;

4) необходимо и теоретическое понимание, и практическое осуществление этого; и если деятельность человека нормирована таким образом, то он гармонически включается в свое окружение;

5) таким образом, исключается конфликт внутреннего и внешнего, и они лишь развивают друг друга тем, что внутреннее определяется внешним и творит во внешнем;

6) при этом личность уделяет достаточное внимание как себе, так и окружающему ее обществу, и, довольствуясь своим положением, находит возможность высшей формы творчества: творчества добра, а не выполнения каких бы то ни было правил прописной морали;

7) так, благодаря выдержанному единству абстракций и конкретности, достигается полная гибкость системы» [9].

Согласно «Книге Перемен», источник развития социума, а также всех изменений в отношениях между людьми и сами паттерны этих отношений коренятся во власти. В традиционном Китае любое действие — возделывание поля, постройка дома, приготовление еды и ее принятие, сексуальный акт и т. д. — являло собой отношения с космосом, Вселенной, а тем более отношения с властью. Принципиально важно было, чтобы эта модель исполнялась правильно. Неправильное следование модели оказывалось чревато самыми страшными последствиями.

Вряд ли можно сказать, что в современном Китае сохранилась такая магическая матрица, т. е., возможно, у кого-то она сохранилась, но не является осознанным отношением. Скорее можно говорить о том, что если в массовом сознании магизм из этой матрицы и выветрился (как выветрилась во многом религиозная основа лютеранских нравственных ценностей в секуляризованных странах Европы), то сама она сохраняется (как сохраняются и лютеранские моральные нормы при уменьшении роли лютеранства в обществе в целом), причем китайские паттерны сохраняются несмотря на привнесенные из Европы идеи бунта против власти и образ бунтовщика как отважного героя.

Отношения с властью задает сам принцип социальности в китайской культуре, который является главным. Однако главенство принципа социальности не означает доминирования коллективизма и умаления индивидуальности: эти категории вообще плохо подходят для описания китайского менталитета.

Человек и общество. Китайскую антропологию закладывает учение Конфуция о человечности, в этом понятии в снятом виде объединены противоположности: высочайшая ценность автономного человека, который, однако, только тогда человек, когда он общителен, со-чувственен с иными людьми. «Человечность» не осуществлена в мире, в данном смысле это утопия, однако она «всегда близко» (нельзя не сказать, что сама идея личной ответственности развивается и в даосской секте «Тайпиндао» во II н. э.: болезнь, как учит вождь секты, является наказанием за индивидуальное нарушение космических порядков, в котором следует раскаяться [1, с. 263];

сходные идеи о персональной ответственности за свои проступки развивались и в других даосских сектах).

Некоторые авторы склонны или вовсе отрицать существование личности в старой китайской культуре, или сводить ее к понятию «лица», иными словами, отрицать существование в Китае личности в трактовке европейской эпохи модерна, как ценности уникальности и своеобразия человека. Надо отметить, что если и в самом деле индивидуальности, отдельному человеку не придается вовсе никакого значения, если он вообще не замечается, то говорить о национальном менталитете затруднительно.

Так, в древнеримском обществе определением человека было понятие «гражданин», т. е. всеми основными правами человека, доступными в тот период, обладали люди, высшее определение которых было — подданный римского государства, будь то империя или республика. При этом индивидуальный облик у граждан существовал, но моральным и правовым критерием ценности человека являлось его подчинение законам и нормам этого государства. Именно поэтому, а не потому, что индивидуальных особенностей у людей не было, «открытие личности» многими авторами приписывается христианству. Тогда каким образом применительно к определению китайского национального характера следует трактовать человека в китайском менталитете?

«Личность в китайской культуре — это не индивид, а устроенная по образцу живого организма иерархическая структура, где высшей ценностью является “движущая сила жизни” (*шэн цзи*), способность человека “превозмогать себя” (*кэ цзи*), развиваясь, однако, не произвольно, а согласно заложенным в организме потенциям роста. Отсюда проистекают существеннейшие черты мировоззрения и психологии китайцев: доверие к творческой силе жизни и принятие судьбы, признание неизбежности и вездесущности иерархии и неверие в способность общества без твердой направляющей руки строить свой быт, стремление к согласию и гармонии как в собственной душе, так и в отношениях с окружающими, избегание конфликтов. Если лучший прообраз китайской личности — это растущее и ветвящееся дерево, то китайский социум можно представить в виде густых зарослей, где ветви деревьев тесно сплелись между собой. Таким образом, для китайцев личность — это прежде всего “лицо”, воплощение общественной значимости человека. Китайская этика “лица” ставит акцент на взаимозависимости индивидов: человек обладает “лицом” до тех пор, пока оно признается другими, и должен делать то, чего ждет от него общество» [1, с. 541].

Таким образом, известный синолог также подчеркивает, что китайская «личность» — это «лицо», т. е. его вписанность в социум и в этом смысле подчиненность социуму.

В текстах поучений достоинством личности в Поднебесной обла- дает тот, кто занимает свое место во всеобщей «вертикали»: импера- тор является императором, отец — отцом и т. д. Однако в реальности, в том числе благодаря существованию агональности при всяческом почтении к вышестоящим, вертикальные «лифты» в Китае, как ду- ховные, так и социальные, работали даже в условиях абсолютизма императорской власти: можно было за разнообразные провинности и скатиться по социальной лестнице и лестнице духовного совершен- ствования вниз, и потерять голову, но и подняться, стать Учителем (что совсем не всегда совпадало с успехом в карьере), т. е. признан- ной индивидуальностью, ценным своей уникальностью, как бы она ни оправдывалась тем, что данный человек просто воскресил в памя- ти народа хорошо забытое старое, а не внес собственный вклад в исто- рию и культуру. При высокой ценности обучения считалось, что по-настоящему научиться чему-либо можно, только приложив соб- ственные большие усилия и труд, и в этом также видна высокая оценка индивидуальности.

Ряд европейских авторов под «личностью» подразумевал именно социальность индивида, хотя классическая русская философия опре- деляла личность иначе. Например, Н.А. Бердяев указывал: «Суще- ствование личности предполагает существование сверхличных цен- ностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше ее стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить. Лич- ности нет, если нет сверхличных ценностей, и личности нет, если она лишь средство сверхличных ценностей» [10]. «Горний мир», к кото- рому человек, чтобы стать личностью, должен «восходить», или, лучше, открывать в себе, поскольку восточная мудрость держится принципа единства микрокосма и макрокосма, присутствует в китай- ской парадигме в высшей степени. Личность, пишет Бердяев, не должна быть только средством сверхличных ценностей. А «сред- ством» китайца, т. е. его идеальный тип (ибо и в дефиниции русского философа, и в китайском образце идет речь именно об идеальном ти- пе человека, который считается нормой, для национального характе- ра в случае китайцев, для личности вообще — в случае Бердяева), можно назвать очень условно, если вообще можно. Достаточно вспомнить об обучении китайцев проживать каждый миг времени в полном погружении в него, чего не может, не должен и не способен делать человек-функция, о персональной ответственности за личные деяния, о возможности для каждого путем внезапного просветления открыть свою подлинную сущность.

Есть основания считать, что эти выводы имеют принципиальное значение для понимания китайского национального характера.

Рискнем провести тут параллель с русской идеей соборности, со- борной личности, в которой гармонично сочетаются индивидуальное

и общее. Первоначально «соборность» означала «церковность», но в особом понимании. Без Церкви нет спасения, а в Церкви все едины, живые и умершие, настоящие и будущие члены, грешные и святые, но коллективное здесь не поглощает индивидуального: члены Церкви не взаимозаменяемы и несут в себе высшую ценность уникальности каждого. Так, св. Иустин Философ писал своему другу, который из-за тяжких грехов был отлучен от церковного общения: «Не ведаешь ли, что пока ты находишься вне этого живого тела [Церкви], на Теле Христовом остается рана, которой никто, кроме тебя, исцелить не может?» [11]. Это идеал, который не ходит по земле, однако многое говорит о тех, кто имеет его своим идеалом. Кроме того, Н. Лесков описал целую галерею таких соборных людей, близких к идеалу; их всегда мало, но ими земля держится. Позже эта идея соборности перекочевала и в безрелигиозное сознание русских, и подлинным человеком начинает считаться личность, соединяющая в себе, с одной стороны, собственную уникальность, моральную автономию, волю, а с другой — жизнь, ценности и интересы коллективного сознания, общества, в котором она существует. Исследователи русского устроения много писали о том, что в жизни часто встречаются два отклонения от идеала соборной личности: это уход в анархию, абсолютизация индивидуального и индивидуалистического, понимание свободы как анархии и, напротив, погружение в «роевое начало», в коллективность до утраты индивидуального, что тем самым означает отказ от свободы и ответственности. Однако сам идеал соборной личности представляется некоторым образом близким к идеалу «человечности» у Конфуция. Как идеал соборной личности, так и конфуцианская «человечность» объединяют в себе личное и общественное, этику и политику. При этом справедливость иерархического устройства общества, существование его верхов и низов сомнению не подвергается ни самим Конфуцием, ни продолжателями его традиции.

Однако уже в XX столетии принцип «человечности» стали трактовать как принципы равенства и братства, а Великое Единение — в социалистических тонах [1, с. 221]. Вообще в XX в. актуализируются идеи национальной идентичности и вестернизации; одни мыслители и лидеры общественного мнения требуют отказаться от старых традиций, другие, напротив, пытаются сочетать сохранение традиции с западными идеями, отыскивая их параллели и сходные идеи и интуиции. Мао заимствовал у Маркса европейские концепты классовой борьбы, но не допускал вплоть до своей кончины никакой демократии во власти. В период маоизма, когда социализму учились у СССР, в китайском национальном характере было востребовано «роевое начало», и в те времена, говоря словами В. Маяковского из поэмы «Владимир Ильич Ленин», действительно была «единица — вздор,

единица — ноль», а требовалась «рука миллионнопалая». Пройдя через период социальной фрустрации, пережив ресентимент, китайцы приняли свою историю как она есть, давая ей взвешенные оценки, но отвергая характерный для современной западной мысли нигилизм. Подавленное репрессиями индивидуальное начало, при сохранении политической власти компартии, было так или иначе восстановлено в правах. И в этом тоже виден китайский национальный характер.

В традиционном китайском мировоззрении человек обретает космическую значимость, и это утверждение идет вразрез с многочисленными высказываниями о том, что в Китае нет личности, нет индивидуальности, довлеют коллективность и коллективизм, «съедающие» всякую единичную уникальность и отдельность. Однако, согласно китайской поговорке, «когда человек осуществит свой путь, путь Неба осуществится сам собой» [12, с. 16]. И настоящая свобода — это следование Всеобщему Пути космоса, со-работничество ему [12, с. 23].

Посредством человека активизируется сущность рода, и в том — изначальная причастность человека к вечности. Именно в этом своем качестве китаец «звучит гордо»: он — член рода, почти физическая его часть, как часть цепи потомков, и станет, в свою очередь, частью цепи предков. Частный же человек сам по себе, в отличие от пчел и муравьев, постоянно стремится нарушать космический порядок, а потому подлежит подчинению просвещенной деспотии; но он же, этот частный человек, и обучается всему сам, пусть с помощью учителя, и отвечает за себя сам. Идеальный образец предоставляет широкие возможности для текущих интерпретаций.

Нечто похожее на личность в западном понимании появляется в эпоху Мин, когда впервые возникает ощущение ценности отдельной человеческой жизни и страх за себя [12, с. 31], хотя тут нельзя не отметить еще древней диалектики постановки вопроса о «я» у Лао-цзы: чтобы стать собой, необходимо устранить себя [13, с. 7].

Конфуций впервые систематизирует идеи о ведущей роли культуры в истории человеческого рода. Человек оказывается эпицентром мирового движения и обретает бессмертие через культуру, имеющую неизбежно нравственный характер [1, с. 170, 171]. В даосизме, основателем которого считается Лао-цзы (VI–V вв. до н. э.), оставивший книгу «Дао-Дэ цзин», человек культуры, или настоящий человек, уходит от дел и бытовых забот. Благородно сдержанный, он предаётся аскетичной «праздности в уединении» [12, с. 86]: прогуливается, занимается рыбной ловлей или игрой в шашки, беседует с другом, слушает шум ветра или музыки, любит пейзажем; он принимает мир таким, каков он есть в его данности, и ценит мгновение. Но именно на этих отшельниках и держится мир.

Частично (но лишь частично) это похоже на идеал «благородно-рожденного», или «по праву гордого», у древних греков, который

описывает Аристотель для своего воспитанника Александра (будущего Македонского) в «Никомаховой этике»: это человек неспешный, в речи спокойный, для которого важно очень немного; главное внешнее благо — честь (понятие о которой несколько напоминает понятие «лица» у китайцев); для него недопустимы оплачиваемые занятия, профессионализм и физический труд; он предаётся досугу (др.-греч. Σχολή, лат. otium). Это понятие охватывает достойные занятия «благороднорожденного», не являющиеся повседневным трудом (negotium). В отличие от идеала «настоящего человека» в Китае, гражданин — древний грек или римлянин — воин, правитель, он публичен и стремится к лидерству во всем, что исключено для мудреца Среднего царства. В «праздности» (сянь) живет Конфуций на склоне лет, уйдя с государственной службы, и эта праздность, как и досуг у древних греков и римлян, — не безделье, а осуществление полноты духовности и подлинной свободы, творчества и игры. Недеяние есть постоянное бодрствование сознания, непрерывно возобновляемое усилием самоопустошения и самонаполнения; история людей есть утрата всеединства, разрушаемого культурой. Важно понимать, что это не было нигилизмом, ибо, согласно даосскому учению, всеединный Хаос, или пустота, содержит в себе все многообразие вещей и явлений, а цель технической деятельности человека, т. е. цивилизации, сохранение «полноты жизни».

Еще в начале XX столетия почитаемые боги могли присутствовать на народных праздниках вовсе без имени и обозначаться природными или праздничными предметами — стеблями конопли, фонариками и даже просто темнотой и т. п. [12, с. 35]. Это, безусловно, свидетельствует об анонимности массового сознания, об отсутствии личности массового человека в том смысле слова, в котором она возникает уже при династии Мин у образованных людей. При этом существование в даосской иконографии изображений богов в виде абстрактных схем говорит о довлеющем рацио, и нельзя не заметить, насколько тесно связан язык европейского модернизма в визуальных искусствах и китайские традиции, которые как раз самым отчетливым образом открываются для Европы в начале XX в. Характерно, что реалистичность в Китае трактовалась как близость вкусам необразованных народных низов, в то время как условность и схематичность — как выражение вкусов просвещенной публики. Таким образом, на разном материале видна особая *рациональность* китайского национального характера.

Целесообразно судить о характере народа в соответствии с законами, им самим принятыми, а в Китае принято верить, что достигшие просветленности даосы, или «благородные мужи», гармонизируют мир настолько, что обыкновенным людям можно просто радоваться

жизни. Сам механизм такой веры видится сходным с христианской идеей о том, что спасти город могут несколько праведников; или, как писал об этом св. Серафим Саровский, «стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». Разумеется, понятия покоя Поднебесной и спасения в христианстве — радикально разные концепты, однако примечателен сам механизм устройства такой ментальной структуры: вера в распространение блага на многих людей посредством духовных трудов нескольких, обретение полноты жизни и радости (Серафим Саровский каждого приходящего к нему встречал словами «радость моя»). Тут снова можно видеть особую диалектику «одного» и «многих», человека и общества, *индивидуального* и *коллективного*.

Кроме того, нельзя забывать о том, что в традиционном китайском обществе личность — это мужчина, а культура — это *мужская культура*. В старинных китайских эротологических трактатах женщина описывалась как равноправный партнер мужчины, а половая близость в идеале (доступном главным образом только просвещенным даосам) — как путь духовного совершенствования, как укрепление *ян* посредством *инь* и укрепление *инь* посредством *ян*. И это тот случай, когда человек (в данном примере сексуальный партнер) выступает как функция — партнеров предписывалось подбирать по состоянию тела, такого — в одних случаях, другого — в других, предписывалось и их чередование (какой партнер должен следовать за каким), и все это в интересах овладения собственным телом, оздоровления и в идеале — достижения просветления и бессмертия. (Высшая цель даоса — стать *сянь*, «святым»). Существует несколько градаций *сянь* от низшего типа к высшему. Но это странный святой, который может пьянствовать и совершать иные малопрстойные с точки зрения обычной морали поступки, однако является человеком, владеющим своим телом настолько, что способен по желанию умирать и возрождаться. Этот «путь святости» очень опасен, и чем дальше продвигается человек, тем путь становится опаснее.)

Конфуцианцы приписали женщинам все мыслимые нечестивые качества, а в крестьянской среде женщина выступала прежде всего и главным образом как работница и продолжательница рода мужчины. В современной китайской культуре ситуация существенным образом меняется, но все же само качество китайской ментальности остается маскулинным. В наиболее бедной части Китая, в деревне, остаются по большей части женщины. Мужья и молодежь уходят на заработки в город, патриархальная семья находится в стадии разложения. И именно в деревне совершается больше самоубийств, чем в городе, и именно женщины в Китае, в отличие от других стран, чаще кончают жизнь суицидом, чем мужчины. При этом много женщин, отправившихся на заработки в город, попадают в сферу обслуживания самых бедных городских слоев — в бары, рестораны или уже прямиком на

панель; девушки, работающие в барах и прочих «злочных местах», не считаются приличными кандидатурами в невесты.

Еще более тяжелое положение женщины наблюдается в мусульманских районах Китая.

Сообщительность как основа китайской цивилизации предполагает *определение себя в отношении к другим*. Конфуций сказал: «Правитель да будет правителем, отец — отцом, подданный — подданным, сын — сыном». Нельзя не заметить, что таковое сознание европейские исследователи атрибутировали как первобытное нерасчлененное, недифференцированное, когда человек *не умеет* себя определить иначе, чем «сын такого-то» или «отец такого-то», и даже имя обозначает его положение в семье или племени. Невыделенность из общности бывает синхроническая (слитность с судьбой сородичей) и диахроническая (недифференцированность от линии предков, ощущение себя реальной частицей этой линии). Считается, что в этом случае структура собственного «я» аморфна. Так ли это в отношении китайской ментальности?

Китайские мудрецы утверждают, что *Дао* не является чем-то необыкновенным: *Дао* там, где всякий исполняет свои функции — ученик учится, монах читает сутры, чиновник управляет — и доволен этим. Социальные отношения в традиционном Китае вообще регулировались «пятью постоянствами»: это отношения между правителем и его подданными, отцом и сыном, мужем и женой, младшими и старшими, братьями и друзьями. При этом каждый должен следовать своему «уделу» — наследовать род занятий родителей и довольствоваться тем, что отпущено ему Небом [1, с. 142]. Такое понимание близко европейской средневековой трактовке «призвания»: всякий призван к определенным действиям в определенном месте. Однако мудрый будет совершать духовную работу, а не просто оставаться в своей социальной роли. В ребенке воспитывают самое активное стремление подниматься, возвышаться, двигаться вперед как в духовном отношении, так и в социуме, что, как традиционно полагали в Китае, совпадает. Таким образом, в китайском национальном характере есть и подчиненность старшим в семье и вышестоящим в обществе, приученность к патернализму и одновременно выраженный активизм, так что говорить о вечной и всеобщей аморфности китайского «я», отождествляя его с первобытным «я», несправедливо.

Социальность понимается в Китае как соотнесенность людей друг с другом, ценность вещи определяется ее соотнесенностью с иными вещами. Таким образом, еще в Древней Поднебесной формируется то, что сегодня называется *сетевым человеком* и *сетевым пространством*. Поэтому во многом и китайский национальный характер можно назвать сетевым.

Срединный путь, образ Земли, публичность, аскеза. *Срединный путь* — один из важных принципов китайского менталитета. Срединность понимается тут очень широко — как «снятие» противоречий, как избегание крайностей, как единство духа и плоти вплоть до идей о достижении высшей просветленности путем высшего накала чувственности. С одной стороны, принцип срединности поведения дает жизни жить, минимизируя собственные, возможно, нарушающие личные пространства других людей потребности; а если вспомнить о том, что благодать, стяженная несколькими людьми, в некотором смысле распространяется на всех их сограждан, то в этом отношении увидится некое подобие китайской мудрости и пустынножительства в христианстве. С другой стороны, христианское пустынноничество являет собой как раз отрицание всякой чувственности на пути возрастания в меру возраста Христова.

Парадоксальным образом идеалы срединного пути сочетаются с азартностью китайцев: в материковом Китае азартные игры запрещены, однако китайцы регулярно выезжают в особый район Китая — Макао (Аомынь), где сосредоточено большое количество казино, а для въезда сюда жителям КНР нужна виза, — и в страны ближнего зарубежья, чтобы поиграть там. Правительство КНР даже было вынуждено ограничить выезд чиновников в такие страны в рамках борьбы с коррупцией, которая ведется самым активным образом.

Земля и тесная, почти неразрывная связь с ней — очень характерная черта китайского национального характера. «Сама природа людей, их характер, темперамент, нравы, привычки, мнения традиционно считались в Китае точным слепком качества мировой энергии, “дыхания земли” в той местности, где они живут. Это кажется естественным: трудно найти народ, более тесно сросшийся с землей, более усердно соработничающий с ней, чем китайцы», — указывает китаевед [12, с. 16]. Тут, конечно, можно возразить уважаемому ученому относительно исключительности китайского сродства с землей и вспомнить древнее славянское почитание матери сырой земли.

Согласно китайской поговорке, настоящий человек не показывает себя, а кто показывает себя, тот не настоящий человек. Этот принцип распространен среди мастеров ушу, но можно считать, что он является и принципом национальной ментальности и национального характера: *избегать публичности*.

Исследователь отмечает, что «авторское “я” в китайской традиции — не статичный субъект, а пространство взаимных превращений двух перспектив созерцания, двух несоизмеримых жизненных миров: “предельно малого” (по терминологии Мэн-цзы, животного “малого тела”) и “предельно большого”, или пусто-полного “тела Дао”, или “тела ритуала”. Первое — меньше субъективного “я”, второе — не-

измеримо больше. И чем более ничтожным ощущает себя человек перед лицом Одного Превращения мира, тем более великим предстает он перед самим собой в своем осознании причастности к этому вселенскому танцу вещей» [12, с. 106].

Аскеза китайского мудреца — странная аскеза: следует освободиться от чувственных желаний, чтобы извлечь из них особо острую радость, однако существовали, как уже отмечалось, и интенции дойти до духовных вершин посредством чувственных переживаний.

Как и европейцы, китайцы не избежали споров о том, какова человеческая природа сама по себе, добра она или зла, будучи убежденными в том, что эта вечная природа существует (что, на взгляд европейца ныне, неверно). Конфуций не давал однозначных ответов на данные вопросы, но подчеркивал способность человека к совершенствованию, конфуцианец Мэн-цзы (372/71 или 390/89 — 289 или 305 гг. до н. э.) полагал, что человек по природе добр, а Сюнь-цзы (313–238 гг. до н. э.?) утверждал, что человек по природе зол, а посему подлежит воспитанию и облагораживанию культурой. Однако в позднейшей традиции человек чаще считался добрым, доброта его, однако, как сетовали авторы, подвергалась искажениям в связи с эгоизмом, потому он нуждался в нравственном совершенствовании.

Отношение к образованности, культуре, земным радостям. В Европе и сегодня существует представление о том, что если человек образован, то он и развит в нравственном отношении, хотя параллельность или даже полярность знания и морали известна теоретически и познается часто практически. Конфуций же принципиально не разделял эти характеристики: *образованность* предполагает моральное самосовершенствование, нравственную ответственность: «Учение для Конфуция бессмысленно вне нравственного совершенствования» [1, с. 196], что включает в себя прежде всего правильную самооценку и определение своего места среди других людей. А высокое положение на социальной лестнице доказывает именно ученость, образованность. Здесь видно абсолютное расхождение как с европейскими, так и с российскими представлениями: массовое сознание, не знакомое со спецификой умственного труда, зачастую не считает интеллектуальный труд трудом, а интеллектуалов — трудящимися, по праву занимающими высокое положение в обществе и заслуживающими особого уважения.

Синолог указывает: «Сама личность рассматривалась китайцами в двух очень разных, по видимости даже противоположных и все-таки тесно связанных между собой измерениях: с одной стороны, она предстает частью рода, непосредственным опытом присутствия физического тела <...>. С другой стороны, человек предстал вовлеченным в сеть социальных связей, он был не личностью, а социаль-

ным “лицом”. Лицо — качество не врожденное, а приобретенное, и его можно потерять помимо своей воли» [1, с. 196].

Отсюда и отсутствие презумпции невиновности, и требование скромности как одной из высоких добродетелей, и манера стыдиться собственного несовершенства, беря на себя в частных случаях вину за то, чего сам человек не совершал, стыдясь за других, но и предпочитая не справедливое, согласно вкладу каждого распределение какой-либо прибыли, духовной или материальной, а равное. Тут целесообразно отметить, что между идеалами для аристократии и для простых людей в Китае не было пропасти, как это обычно бывает в европейских странах: китайская «культура стыда» в сравнении с европейской «культурой вины» гораздо более интегративна.

«Благородный муж», по Конфуцию, — господин самого себя, обладающий высокими нравственными качествами, образованный, тонко сочетающий в себе естественность и культивированность. Он спокоен под ударами судьбы и ни для кого не является средством [14, с. 15]; по-видимому, тут возможна отсылка и к Канту, к его категорическому императиву, хотя и не в кантовском смысле. Противоположность «благородному мужу» — низкий человек (*сяо жэнь*), главный принцип которого — личная выгода, отсутствие уважения к себе и другим людям, неспособность к благодарности и популярность в обществе, признание толпы («Любимчик деревни — вор добродетели») [14, с. 15]. Унизительна известность у толпы, но не вообще любая известность: не заслуживает уважения тот, кто в сорок-пятьдесят лет не приобрел известность у уважаемых людей [14, с. 46]. «Цзы-гун сказал: “Что Вы скажете о человеке, которого все земляки любят?” “Не годится”, — сказал Учитель. “А что Вы скажете о человеке, которого все земляки ненавидят?” “Тоже не годится, — сказал Учитель. — Лучше тот, которого любят хорошие земляки и ненавидят нехорошие”» [14, с. 53]. Слава в народе (которого Конфуций отличает от невежественной толпы) — добродетель¹. При этом в позднейших трактовках утверждается, что только праведность делает человека членом социума [14, с. 23].

Строго говоря, в связи с таким презрением к массовому мнению, часто принимаемому за «глас народа», и неудачливостью самого Конфуция в практической жизни, в политике протестанты были бы склонны называть его, как и его «благородных мужей», «лузером» и вообще отвергать общие черты между протестантской и даосско-конфуцианской моралью. И только Ф. Ницше, порожденный протестан-

¹ «Конфуций сказал: “У Циньского князя Цина была одна тысяча четверок лошадей, а когда он умер, то народ не нашел в нем никаких добродетелей для прославления его; Бо-и и Шу-ци умерли с голоду в горах Шоу-ян, а народ доньше прославляет их. Не то ли это значит?”» [14, с. 59].

стантской культурой и восставший против нее, перекликается с этим аристократическим отвращением Конфуция к толпе — подтверждение тому встречаются у Ницше на каждом шагу, в том числе в знаменитой книге «Так говорил Заратустра», когда он осуждает «последнего человека, делающего все маленьким», — прославившийся среди таких людей достоин презрения: «Где кончается уединение, там начинается базар; и где начинается базар, начинается и шум великих комедиантов, и жужжанье ядовитых мух.

В мире самые лучшие вещи ничего еще не стоят, если никто не представляет их; великими людьми называет народ этих представителей.

Плохо понимает народ великое, т. е. творящее. Но любит он всех представителей и актеров великого.

Вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир — незримо вращается он. Но вокруг комедиантов вращается народ и слава — таков порядок мира.

У комедианта есть дух, но мало совести духа. Всегда верит он в то, чем он заставляет верить сильнее всего, — верить в себя самого!

Завтра у него новая вера, а послезавтра — еще более новая. Чувства его быстры, как народ, и настроения переменчивы.

Опрокинуть — называется у него: доказать. Сделать сумасшедшим — называется у него: убедить. А кровь для него лучшее из всех оснований.

Истину, проскальзывающую только в тонкие уши, называет он ложью и ничем. Поистине, он верит только в таких богов, которые производят в мире много шума!

Базар полон праздничными скоморохами — и народ хвалится своими великими людьми! Для него они — господа минуты» [15].

Как же обстоит дело с отношениями протестантской и даосско-конфуцианской этики на самом деле, если исходить из потребностей понимания специфики национального характера жителей Поднебесной?

Протестант, по М. Веберу, — «инструмент Бога», а потому, живя в миру, он «не от мира сего»: много зарабатывает, мало тратит, вкладывает в расширенное производство, а не проживает. По мнению нобилия, современного ему или предшествующих времен, он прижимист, скучен и жаден. Конфуцианец, *живя в миру, остается «от мира сего»*, не отказывает себе в посюсторонних радостях и удовольствиях, а потому он ничей не «инструмент»: на взгляд протестанта, он транжира и недозволительно гедонистичен.

Сравнивая конфуцианскую и пуританскую мораль, М. Вебер писал: «“Рационализм” был характерен для духа обеих этик... Но только *надмирно* ориентированная пуританская рациональная этика привела к возникновению *мирского* экономического рационализма, при-

чем именно *потому*, что сам мирской труд ее совершенно не интересовал, а лишь выражал стремление к трансцендентной цели. Мир достался ей, поскольку она, в соответствии с заповедями, “стремилась лишь к Господу и его справедливости”. Именно в этом заключается принципиальное различие этих двух видов “рационализма”. Конфуцианский рационализм означал рациональное приспособление к миру, а пуританский — рациональное *овладение* миром. Пуритане, как и конфуцианцы, были “трезвы”. Однако рациональная трезвость пуритан основывалась на мощном пафосе, полностью отсутствовавшем в конфуцианстве, — том самом пафосе, что вдохновлял монашество Запада. Неприятие мира в западной аскезе было неразрывно связано со стремлением овладеть миром, поскольку от имени надмирного бога требования выдвигались как к монахам, так и — в измененной и смягченной форме — к миру. Ничто не противоречит конфуцианскому идеалу благородства так, как идея “профессионального призвания”. “Княжеский муж”² был эстетической ценностью, а не “инструментом” *бога*. Именно таким инструментом хотел быть подлинный христианин, практиковавший аскезу в миру или вне его. Только в этом он видел свое достоинство и именно поэтому стал удобным инструментом для рационального изменения и овладения миром» [16, с. 396, 397].

Далее социолог указывает, что в Азии именно из-за особенностей конфуцианской этики, а не по органической неспособности азиатов к капитализму, при наличии многих предпосылок буржуазный общественный строй так и не возник.

«Благородный муж», и тут следует поправить Вебера, — не только эстетическая ценность конфуцианства: в нем сочетаются разные добродетели, в том числе трудолюбие, сильное стремление постигать Великий Путь, образованность, воспитанность, деликатность, упорство в достижении целей и главное — сама жизнь по этим нормам.

Целесообразно также внести поправку в трактовку конфуцианской морали как «адаптивной», а не преобразующей по своему характеру, в которой, по Веберу, происходит лишь «рациональное приспособление к миру», ведь «человечность» как идеал, как высшее качество человека, согласно конфуцианству, и есть настоящее творческое преображение мира, хотя существуют в реальности и «благородные мужи», и просто суетливые люди, и ленивые. Так или иначе, но традиционная характеристика китайского характера как пассивного и бездеятельного несправедлива.

Сегодня в Китае активно развиваются именно капиталистические экономические отношения (при всех китайских утверждениях о раз-

² Так переводчики Вебера называют идеал конфуцианской этики — благородного мужа.

витии социализма) с соответствующим этому укладу социальным характером разных слоев населения — наряду с ростом популярности протестантизма, который, как можно предположить, стал комплементарным дополнением к конфуцианству, предоставляя труду оправдание служением Богу в христианском понимании. Эти факторы существенным образом уточняют китайский национальный характер.

Однако, пройдя через горнило испытаний аскезой во времена маоизма (который сам во многом был сформирован вульгарно истолкованными конфуцианскими принципами строгой субординации, «вертикали» в обществе, хотя во времена «культурной революции» конфуцианство и подверглось гонениям на основе столь же вульгарной политической «критики»), когда запредельные трудовые усилия, честность и высокий профессионализм не спасали от голода, несчастий, остракизма и смерти, китайцы актуализировали заложенные в их древней мудрости высшие смыслы этих ценностей, называть ли эти смыслы *Дао*, или волей Неба, или решениями партии, или коммунизмом.

Следует также иметь в виду, что «Хозяйственную этику мировых религий» М. Вебер написал в первые два десятилетия XX в., а капитализм в Китае, насаждавшийся в полукOLONиальной стране западными державами, стал активно развиваться в 1920–1940-е годы, и, соответственно, веберовские характеристики типа личности китайца и его национального характера относятся к периоду до 1920-х годов. Мао предполагал оставить буржуазные отношения «на пользу социализму», и действительно, многих представителей национальной буржуазии, особенно мелкой, превратили в рантье, а после январского 1979 г. Пленума ЦК КПК пострадавшие во времена «культурной революции» были реабилитированы. Это при том, что обвинения в «буржуазности» бывали обычным приемом маоистской риторики [17].

Так или иначе, но именно Новое время, время модерна, сформировало современное инструментальное отношение к человеку как функции, противоположностью которого является золотое правило нравственности и в формулировке Конфуция, и в трактовке И. Канта. Европейский социальный характер в традиции Э. Фромма или Г. Маркузе давно называют потребительским, или одномерным, где человек часто видится функцией. *Потребительство* как социальный феномен и соответствующий социальный характер активно развивается и в современном Китае; станет ли он ведущим в национальном характере, покажет время.

Закон и право. Китайскому национальному характеру и, соответственно, менталитету в целом свойственны некоторые особенности традиционного *правового сознания*. Примечательно, что происхождение писаного закона китайцы вменяли южным соседям, кото-

рых считали варварами. «Благородным мужам» писанные законы не нужны, поскольку они знают ритуал, император имеет право учредить законы и отменять их, дабы способствовать нормальному течению дел; однако со временем появились и писанные правовые кодексы, и уложения. Поскольку порядок в Среднем царстве, согласно представлениям древних, обеспечивал порядок во Вселенной (и наоборот, порядок во Вселенной требовал воспроизведения на Земле), то его нарушение каралось жестоко, ибо иначе Небо накажет империю, императора и всех его подданных. Тут не было речи о независимости судебных и иных правовых инстанций, не было различий между моральными предписаниями и правовыми (по-видимому, они до сих пор не очень отчетливо осознаются) и, соответственно, между их нарушениями. Также не существовало представления о презумпции невиновности: всякое обвинение уже наносило урон «лицу», и обвиненный обязан был доказывать свою невиновность (отсутствие презумпции невиновности). В китайское правовое сознание идея всеобщего равенства перед законом вошла от легизма. Конфуцианцы повлияли на него в отношении идей значимости индивидуального статуса человека и особенностей ситуации, в которой совершается преступление: отягчающими обстоятельствами стали считаться преступления, совершенные простолудином в отношении чиновника и сыном в отношении отца. Конфуций считал тождественными и подлежащими наказанию как преступление, так и помыслы и намерения [1, с. 136–138]. Так или иначе, но право как таковое не слишком почитается в Китае, зато цензура распространяется и на мысли.

Познание и мораль. Еще одна важная особенность китайского национального характера — специфическое отношение, так сказать, к гигиене мышления. Главная тема размышлений китайских мудрецов — тема *ритуала*. Основным смыслом учения Конфуция (ок. 551–479 гг. до н. э.) — «исправление имен» (*чжэнмин*), «согласование прав и обязанностей человека с нормами традиции» [1, с. 169], согласование реального и номинального. Чтобы правильно осуществлять самосовершенствование и правильно управлять государством, следует правильно выстроить понятия. При этом сам Конфуций, как и Сократ, ничего не писал и не занимался системосозидательством идей, а его принципы известны из записей его бесед с учениками, собранных в книге «Беседы и суждения». Упрощая, можно сказать, что, согласно китайскому менталитету, человек способен себя созидать и управлять государством тогда, когда его понятия точно отражают сущность вещей, а употребление искаженных понятий ведет к хаосу в мире. Однако такой принцип конфуцианства антагонистичен даосскому принципу относительности понятий (имен). Очевидна перекличка данной проблематики с европейскими концептами, начиная с

Платона и кончая европейскими постмодернистами с их «деконструкцией» и «смертью автора».

Конфуций формулирует негативный вариант *золотого правила нравственности* задолго до христианства и европейских мыслителей: не делай другому того, чего не желаешь себе. Этого можно достичь, если следовать человечности, — тому качеству ритуала, которое делает его вечно живым и которое, предполагая самодостаточность человека, связывает всех со всеми [1, с. 170].

Тут необходимо сделать отступление и отметить, что эта идея нашла свою ипостась в европейском изводе, в идее М. Мамардашвили о культуре как постоянном усилии. Он писал: «Культура не есть нечто, возникающее из хаоса. Хаос и бескультурие (и тут понятно, что хаос для Мамардашвили радикально отличается от даосского Хаоса, — прим. автора) не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку. Так же как в математике рациональные числа окружены в каждой точке иррациональными числами. В частности и потому, что сама культурная форма существования наших мыслей (ибо без формы ничего не бывает) фундаментально предполагает в себе незнание. То есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством и мира, и мысли для того, чтобы заполниться живым актом, живым, напряженным, волевым состоянием. Чтобы мысль была, должна быть воля. Это, кстати, и называется чистой мыслью. Это тот случай, когда термин “мысль” как бы избыточен, поскольку мысль производится не механически. <...> фактически проблема <...> состоит не в том, как нам распорядиться существующими и нами помнимыми свершениями человеческого духа, человеческого умения, а в том, насколько мы понимаем, что все это несамодостаточно, не самоналажено, что хаос, как я сказал, не позади, а окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры. И дополнительным, все время восполняющим условием культуры является свершение — всегда случайное — именно такого рода живых состояний или живых актов, которые сами по себе не являются ценностными, полезными, а являются тем, что Кант называл “бесконечными ценностями”, или “бесцельными целями”. Ведь ценность, по определению, есть что-то конечное, а мы говорим о “бесконечности ценности”, т. е. о том, что никогда, ни в какой данный момент времени не имеет никакой конкретной, размерной ценности, а является разрывом, сдвигом.

Так вот, если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание этого на вершине собственного усилия, то ничего нет» [18].

Думается, что переключка с китайскими духовными исканиями тут очевидна. Культура держится постоянным личным усилием разных людей, причем усилием практическим, в сущности — почти или

в прямом смысле духовно-телесным. Так передается традиция. Так являются на свет новое знание и новые ценности.

Можно сказать, что конфуцианская апология культуры как символизма ритуала дополняется в китайском менталитете даосским правилом отвержения всех внешних правил, понятийных, правовых и культурных, поскольку даосская мысль занималась пределами культуры и цивилизации, выявляя парадоксы, с ними связанные. Поэтому китайский национальный характер включает *и признание высочайшей ценности культуры, и анархистские интенции.*

Конечно, национальное сознание многослойно, тут есть и вершины духа, и массовое сознание, поэтому всякие определения такого рода достаточно условны. В данном исследовании автор ссылается на те философские и религиозные идеи, которые вошли в «плоть и кровь» китайской ментальности, не ставя себе задачи полноценного и всестороннего освещения истории китайской философии и мудрости.

Предметный язык, которого требует позитивистская выучка европейского мышления и который только в Европе и называется точным, малопригоден для описания китайских реалий, в том числе китайского национального характера. Иносказание, метафора — это шифр китайской культуры. Отсюда и цветистость китайской поэзии, и привычность того, что для европейца выглядит как *лживость*. В каждой культуре есть свои вершины и массовое сознание. Метафоричность китайского поэтического языка (и иносказательность простой речи) имеет непосредственную связь с идеями основоположника даосизма Лао-цзы о *несказанности самого важного* (и в этом видится явственная аналогия со знаменитым тютчевским «мысль изреченная есть ложь»³): «Не имея своей особой “точки зрения”, даже не имея “предмета” сообщения, даосский патриарх, по его собственным словам, только “нехотя”, “вынужденно”, “предположительно” пользуется естественным языком, и притом пользуется им как нельзя более естественно, говорит, по собственному признанию, просто и общедоступно. Но он говорит о неназываемом и поэтому... ничего не говорит. Это значит: говорит немногословно и загадочно. Речь Лао-цзы есть как бы одно большое сказание “ни о чем” или, если угодно,

³ ...Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, —
Питайся ими — и молчи.
Лишь жить в себе самом умей —
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, —
Внимай их пенью — и молчи!..
Тютчев Ф.И. Silentium!

о том, что дается, задано нам прежде всех понятий и останется с нами после того, как все понятия пройдут. О чем бы ни говорил этот “темный” мудрец, он говорит о “другом” и все же говорит именно то, что говорит» [13, с. 6].

Однако из разъяснения синоведа: «Как словесная фигура речь Лао-цзы есть *анафора*, некий паразык, сам себя упраздняющий, но и вечно возобновляющийся в своем самоупразднении: несотворенное не может быть и уничтожено» [13], — следует и радикальное различие между мыслью Тютчева и Лао-цзы: «ключи» человеческой жизни, согласно христианскому вероучению, сотворены и уничтожимы в отличие от единства малого и большого и, следовательно, их вечности в даосизме. Отсюда, как представляется, глобальное азиатское спокойствие (даже при самых активных, безостановочных, «муравьиных» движениях) и космическое беспокойство социальных и национальных характеров, имеющих отношение к христианству.

Б.Б. Виноградский называет китайскую ментальность когнитивными технологиями. Даосское отношение к *знанию* в русском восприятии ассоциируется со стихотворением Тютчева «*Silentium!*». Лао-цзы указывает:

«Знать, а казаться незнающим, — вот совершенство.

Не знать, а думать, что знаешь, — это болезнь.

Только тот, кто знает свою болезнь, способен не быть больным.

Премудрый человек не имеет болезни.

Он знает, что такое болезнь, и потому не болен».

Сокровенное знание, как и у Тютчева, невыразимо в словах и логических системах — оно до-словное и дается самой актуальностью жизни (в чем и требует труда), а не вычитывается из книг и не освящается внешними авторитетами. Ни *дэ* (совершенство, «фокус» Пути как «поля», позже — добродетель), ни *дао* не познается в понятиях и определениях, но усваивается только в прозрении.

Нет ничего более далекого от обучения у Конфуция, чем так называемое предметное преподавание, т. е. передача знаний о конкретных сферах жизнедеятельности. Главным он считал нравственное развитие ученика, причем в живом свободном общении. Образ Конфуция как морализатора и холодного доктринера сложился позже [14, с. 13]. В ученики Конфуций принимал тех, кто обладал мощным стремлением познать Путь, усердием, любовью к учению и был способен к самостоятельному мышлению. А.А. Маслов отмечает важную особенность китайской парадигмы образования: это ориентированность не на теоретические положения, а на Учителя (*teacher-centered*). Если европейский дискурс — это постоянное сравнение того, что высказывается, и сформулированного свода идей, будь то научные, религиозные или моральные положения, а значит — посто-

янная борьба за правильность науки ли, христианства или поступков, — то в Китае, например, буддизм — это то, чему учит Учитель, а учителя в разных общинах разные и их поучения могут существенным образом отличаться друг от друга, но никого это не беспокоит, а вечных нравственных прописей, как уже отмечалось, просто не существует, их заменяет отношение социума, что определяет во многом мирное сосуществование очень разных и даже противоположных парадигм и систем взглядов и поступков.

Поэтому китайский национальный характер включает и величайшее почтение к книге, и настоящий культ жизненного, практического движения.

Труд и деньги. *Отношение к труду* — важная характеристика национального менталитета, если рассматривать развитие в обществе прагматики производственных отношений. Традиционное отношение китайцев к труду имеет функциональный характер, по-видимому, как и во всех традиционных обществах: если человек вынужден трудиться и прежде всего трудиться физически или по делам торговли, то приходится с этим мириться. И китайцы способны к долгому тяжелому труду, проявляя чудеса настойчивости, выносливости и обходясь минимальным вознаграждением. Но возможность жить без работы, в особенности физической, является идеальным устройением жизни — более того, тяжелый труд традиционно высмеивается и презираем. Как уже указывалось ранее, идеальное состояние благородного досуга или медитации может для посторонних глаз выглядеть как лень и бездействие. «Для китайцев история Сизифа — не трагедия, а забавная шутка. Безусловно, с их точки зрения, работа никогда не была самоцелью; потребность в ней диктовалась сугубо необходимостью выживания. Не уважая трудолюбия, китайцы подчеркивают значение “удачи”, “счастливого случая”, вероятность которого повышается посредством правильных ритуальных действий» [19, с. 227]. Везением вознаграждаются те, кто следуют естественным законам мироздания, а проигрывают те, кто им противятся. Тут европейцу трудно не вспомнить античное присловье, впервые встречающееся у Стоика Клеанфа, а потом у Сенеки: «Покорных судьба ведет, непокорных тащит».

Б.Б. Виноградский указывает, что у китайцев не линейное мышление, как у европейцев. Они знают, что вещь, дойдя до предела, превращается в свою противоположность. При этом время проходит сквозь человека. Так что китаец будет ждать особого, благоприятного момента времени (*кайрос*), чтобы дело удалось. Китайцы строят мир сбывающихся прогнозов. *Дэ* — это как раз и есть способ правильно ориентироваться в потоке времени.

Однако китайцы не фаталисты. *Оптимизм*, свойственный китайскому менталитету, учит всегда надеяться на лучшее, на то, что человек сумеет действовать в правильном месте в правильное время и тогда достигнет цели. Тут, по-видимому, есть определенное расхождение между идеалом и реалиями, правилами для мудрецов и военных стратегов — и прагматичным массовым сознанием, но для любой ментальности это дело обычное. Если «недеяние» для мудрых предполагает расчет стратегии, ибо правил поведения на все времена и случаи не существует, истина ситуативна и динамична, что приводит к успеху в одно время, приведет к провалу в другое, то для простаков выглядит как использование случая, ловля шанса, любых возможностей, повышающих вероятность успеха. Однако эксперты по китайской ментальности утверждают, что тщательный расчет присутствует всегда, хотя цели у «верхов» и «низов» бывают совсем разными [19, с. 228]. Это не тот «случай» и «шальная удача», которая может случиться, а может и не случиться, — она случается всегда, просто человек может упустить этот момент или не дожить до него. Китайцы «играют в долгую», просчитывая по меньшей мере несколько шагов наперед, а профессиональные стратеги — правители и военачальники — тщательно планируют все свои действия. При этом их речь может на слух восприниматься как чрезвычайно азитированная, экспансивная, выражающая «внеплановые» чувства здесь и теперь, но этим не стоит обманываться: самые искренние чувства могут присутствовать, но китайские нормы национального характера требуют, чтобы человек никогда не забывал все просчитывать и не поддавался на сиюминутные спонтанные требования и реакции.

Знаменательно отношение китайцев к *вещи*. Ценятся вещи изящные, в которых проглядывает «истина мира». Именно такие могут оказывать магическое воздействие на человека. Изящная вещь содержит в себе «корни мира», его внутреннюю сущность, они как кладовая инобытия, но узреть это способны лишь люди возвышенного духа. Значение имеет все: формы, в том числе геометрические, фигуры, линии, цвета и их сочетания, весь сложнейший и многослойный китайский символизм вещей. Многие китайцы верят, что качества вещей, находящихся в доме, передаются человеку, тем самым будучи способными его исцелять, т. е. делать целостным, гармонизировать, улучшать здоровье и судьбу в целом.

Отношение к деньгам — существенная характеристика национального характера: «...деньги в китайском обществе являются главным выражением и мерилем любви и чувства солидарности в рамках той же семьи, где первостепенное значение придается именно материальным интересам» [20, с. 14]. Однако деньги в Китае ценятся не сами по себе, а как средство укрепления рода и способ нравственного

совершенствования. В своем повседневном поведении китайцы могут казаться скупыми, однако они хорошие хозяева, а бережливость считается важной ценностью. Поскольку все нормы в Китае применяются в зависимости от ситуации и нет рецептов на все случаи жизни, то китайцы прагматичны и прежде всего ориентированы на получение выгоды, касается ли это денег или психологического выигрыша.

Таким образом, при рассмотрении традиционных китайских идеальных образцов семьи, понимания власти, особого типа социальности и рациональности, отношения к культуре, знанию, труду и морали и при анализе происходящих с ними метаморфоз есть основания сделать вывод о том, что китайский национальный характер в условиях модернизации и глобализации тем не менее остается уникальным феноменом устроения и национальной психологии.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Малявин В.В. *Китайская цивилизация*. Москва, Дизайн. Информация. Картография, Астрель, АСТ, 2001, 632 с.
- [2] Оссовская М. *Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали*. URL: http://yakov.works/libr_min/15_o/so/vskaaya_03.htm (дата обращения 03.04.2020).
- [3] Дампилон Н.Б. *Положение женщины в современной китайской семье*. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/polozhenie-zhenschiny-v-sovremennoy-kitayskou-semie> (дата обращения 05.10.2019).
- [4] *Население Китая увеличилось до 1,38 млрд человек*. URL: <https://www.vedomosti.ru/politics/news/2017/01/20/673822-naselenie> (дата обращения 03.04.2020).
- [5] Щербакова Е. Китай переживает период получения «демографического дивиденда». *Демоскоп Weekly*. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2008/0347/barom03.php> (дата обращения 11.10.2019).
- [6] Щербакова Е. Старение населения мира в ближайшие десятилетия ускорится. *Демоскоп Weekly*. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2014/0601/barom02.php> (дата обращения 11.10.2019).
- [7] *В Китае деревенские старики ощущают вину перед детьми за то, что долго живут*. URL: <https://www.epochtimes.ru/v-kitae-derevenskie-stariki-osshhushhayut-vinu-pered-detmi-za-to-chto-dolgo-zhivut-99014406/#/> (дата обращения 05.09.2019).
- [8] Виноградский Б.Б. *Человек и власть. 64 стратегии построения отношений. Т. 1*. Москва, Эксмо, 2019, 336 с.
- [9] Щуцкий Ю.К. *Китайская классическая «Книга перемен И-Цзин»*. URL: <https://www.rulit.me/books/kitajskaya-klassicheskaya-kniga-peremen-i-czin-read-1816-3.html> (дата обращения 08.10.2019).
- [10] Бердяев Н.А. *О свободе и рабстве человека. Опыт персоналистической философии*. URL: https://dom-knig.com/read_347257-8 (дата обращения 23.06.2019).
- [11] Сурожский А. *О Церкви. Катехизическая беседа*. URL: http://www.mitras.ru/church/ch_01.htm#02 (дата обращения 17.06.2019).
- [12] Малявин В.В. *Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени*. Москва, АСТ, 2019, 560 с.

- [13] Малявин В.В., сост. *Лао-цзы. Книга о Пути жизни (Дао-Дэ цзин)*. Москва, АСТ, 2018, 256 с.
- [14] Конфуций. *Великое учение с комментариями и объяснениями*. Москва, АСТ, 2018, 256 с.
- [15] Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. URL: <http://lib.ru/NICSHE/zaratustra.txt> (дата обращения 28.08.2019).
- [16] Вебер М. *Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм*. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2017, 448 с.
- [17] Гуцуляк О. *Антиконфуцианская Культурная революция* [Электронный ресурс]. URL: <http://maoism.ru/5135> (дата обращения 03.04.2020).
- [18] Мамардашвили М. *Мысль в культуре*. URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/mamardashvili/4/j3.html (дата обращения 17.06.2019).
- [19] Пай Л. «Азиатские ценности»: от динамо к домино? В кн.: Харрисон Л., Хантингтон С., ред. *Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу*. Москва, Московская школа политических исследований, 2002, с. 221–236.
- [20] Малявин В.В. *Китай управляемый: старый добрый менеджмент*. Москва, Европа, 2005, 303 с.

Статья поступила в редакцию 25.02.2020

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Просеков С.А. Китайский характер и национальная психология: образцы и метаморфозы. *Гуманитарный вестник*, 2020, вып. 1.
<http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2020-1-647>

Просеков Сергей Анатольевич — канд. филос. наук, доцент, доцент Департамента социологии, истории и философии, заместитель декана факультета «Социология и политология» Финансового университета при Правительстве Российской Федерации. e-mail: ProsekovSergei@yandex.ru

Chinese character and national psychology: patterns and metamorphoses

© S.A. Prosekov

Financial University under the Government of the Russian Federation,
Moscow, 125993, Russia

The paper analyzes some significant social changes in modern China. The characteristic of metamorphoses of traditional Chinese character and Chinese national psychology is given. A brief comparative analysis of some features of the national Chinese ideal with the individual of F. Nietzsche and collegiality in Russian culture is performed. The topics of the family, attitudes towards children and the elderly people, to power and society, to culture, labor, money, etc. are studied.

Keywords: China, national character, national psychology, family, power, society, culture, labor, money, publicity, austerity

REFERENCES

- [1] Malyavin V.V. *Kitayskaya tsivilizatsiya* [Chinese civilization]. Moscow, Dizayn. Informatsiya. Kartografiya, Astrel, AST Publ., 2001, 632 p.
- [2] Ossovskaya M. *Rytsar i burzhua. Issledovaniya po istorii morali* [Knight and the bourgeois. Studies on the history of morality]. Available at: http://yakov.works/libr_min/15_o/so/vskaya_03.htm (accessed April 3, 2020).
- [3] Dampilon N.B. *Polozhenie zhenshchiny v sovremennoy kitayskoy semye* [The situation of a woman in a modern Chinese family]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/v/polozhenie-zhenshchiny-v-sovremennoy-kitayskoy-semie> (accessed October 5, 2019).
- [4] *Naselenie Kitaya uvelichilos do 1,38 mlrd chelovek* [The population of China has increased to 1.38 billion people]. Available at: <https://www.vedomosti.ru/politics/news/2017/01/20/673822-naselenie> (accessed April 3, 2020).
- [5] Shcherbakova E. *Kitay perezhivayet period polucheniya «demograficheskogo dividenda»* [China is going through a period of receiving a “demographic dividend”]. Available at: <http://www.demoscope.ru/weekly/2008/0347/barom03.php> (accessed October 11, 2019).
- [6] Shcherbakova E. *Starenie naseleniya mira v blizhayshie desyatiletiya uskoritsya* [The aging of the world's population in the coming decades will accelerate]. Available at: <http://www.demoscope.ru/weekly/2014/0601/barom02.php> (accessed October 11, 2019).
- [7] *V Kitae derevenskie stariki oshchushchaut vinu pered detmi za to, chto dolgo zhivut* [In China village old people feel guilty about children for living long time]. Available at: <https://www.epochtimes.ru/v-kitae-derevenskie-stariki-oshchushhayut-vinu-pered-detmi-za-to-chto-dolgo-zhivut-99014406/#/> (accessed September 5, 2019).
- [8] Vinogradsky B.B. *Chelovek i vlast. 64 strategii postroyeniya otnosheniy*. T. 1 [Man and power. 64 strategies for building relationships. Vol. 1]. Moscow, Eksmo Publ., 2019, 336 p.
- [9] Shchutsky Yu.K. *Kitayskaya klassicheskaya «Kniga peremen I-Tszin»* [Chinese classic “Book of Changes I-Ching”]. Available at: <https://www.rulit.me/books/kitayskaya-klassicheskaya-kniga-peremen-i-czin-read-1816-3.html> (accessed October 8, 2019).

- [10] Berdyayev N.A. *O svobode i rabstve cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii* [On the freedom and slavery of a man. The experience of personalistic philosophy]. Available at: https://dom-knig.com/read_347257-8 (accessed June 23, 2019).
- [11] Surozhsky A. *O Tserkvi. Katekhizicheskaya beseda* [About the Church. Catechetical conversation]. Available at: http://www.mitras.ru/church/ch_01.htm#02 (accessed June 17, 2019).
- [12] Malyavin V.V. *Sumerki Dao. Kultura Kitaya na poroge Novogo vremeni* [Twilight of Tao. The culture of China on the verge of the New Age]. Moscow, AST Publ., 2019, 560 p.
- [13] Malyavin V.V. *Lao-Tszy. Kniga o Puti zhizni (Dao De Tszin)* [Lao Tzu. Book of the Way of Life (Tao Te Ching)]. Moscow, AST Publ., 2018, 256 p.
- [14] Konfutsy. *Velikoye uchenie s kommentariyami i obyasnennyami* [The Great teaching with commentary and explanation]. Moscow, AST Publ., 2018, 256 c. (In Russ.)
- [15] Nietzsche F. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für alle und keinen*. Available at: <http://www.gutenberg.org/ebooks/> [In Russ.: Nietzsche F. Tak govovil Zarathustra. Available at: <http://lib.ru/NICSHE/zarathustra.txt> (accessed August 28, 2019)].
- [16] Weber M. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York. The Free Press Publ., 1951 [In Russ.: Weber M. Khozyaystvennaya etika mirovykh religiy: Opyty sravnitelnoy sotsiologii religii. Konfutsianstvo i daosizm]. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2017, 448 p.
- [17] Gutsulyak O. *Antikonfutsianskaya Kulturnaya revolyutsiya* [Anti-Confucian Cultural Revolution]. Available at: <http://maoism.ru/5135> (accessed April 3, 2020).
- [18] Mamardashvili M. *Mysl v kulture* [Thought in culture]. Available at: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/mamardashvili/4/j3.html (accessed June 17, 2019).
- [19] Pye L. “Asian Values”: From Dynamos to Dominoes? In: Huntington S.P., Harrison L.E., eds. *Culture matters: how values shape human progress*. New York, Basic Books Publ, 2000, pp. 244–255 [In Russ.: Pye L. «Aziatskie tsennosti»: ot dinamo k domino? V kn.: Huntington S.P., Harrison L.E., red. Kultura imeyet znachenie. Kakim obrazom tsennosti sposobstvuyut obshchestvennomu progressu. Moscow, Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy Publ., 2002, pp. 221–236].
- [20] Malyavin V.V. *Kitay upravlyayemy: staryy dobryy menedzhment* [China manageable: good old management]. Moscow, Evropa Publ., 2005, 303 p.

Prosekov S.A., Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Sociology, History and Philosophy, Deputy Dean, Faculty of Sociology and Political Science, Financial University under the Government of the Russian Federation.
e-mail: ProsekovSergei@yandex.ru