

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Новосибирский государственный технический университет»

На правах рукописи



Куратченко Марина Анатольевна

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ
КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Специальность 09.00.11 Социальная философия

Научный руководитель:
Вальдман Игорь Александрович,
кандидат философских наук, доцент

Новосибирск – 2016

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Социокультурные основания модернизации общества	23
1.1. Основные подходы к исследованию трансформации общества: социокультурные основания социальной деятельности	24
1.2. Модернизации как способ общественной трансформации: социокультурные особенности	53
1.3. Социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного общества в условиях модернизации	89
Глава 2. Модернизация китайского общества: социокультурные основания социальных изменений	
2.1. Социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного китайского общества	107
2.2. Социокультурные основания модернизации китайского общества: от Империи к Республике	129
2.3. Социокультурные основания модернизации китайского общества в условиях строительства Нового Китая	156
2.4. Языковые заимствования в процессах модернизации китайского общества	176
Заключение	203
Список литературы	207

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность Современное общество характеризуется быстротой и масштабностью социальных изменений. Эти изменения происходят на фоне процессов мировой интеграции и, связанных с ней, явлений этнокультурного ренессанса, национализма и общей политизации проблем межкультурного взаимодействия. Имеющиеся тенденции зачастую противоречивы и не могут быть однозначно интерпретированы.

Кризис, в котором пребывает современное общество, требует поиска путей его скорейшего преодоления, выявления теоретических оснований для решений, которые смогут как предложить варианты урегулирования конкретных кризисных явлений, так и стать основой для дальнейшего устойчивого развития. В данном контексте перспективным представляется обращение к теоретической рефлексии социальных модернизаций, как случая социальных трансформаций, отличительной чертой которых является комплексное целенаправленное преобразование общества, обусловленное наличествующими примерами других обществ, которые рефлексировались как регулятивно значимые образцы успешного развития по отношению к собственному состоянию, осознаваемого как отстающее в том или ином аспекте.

С середины XIX века социальные трансформации по типу модернизационных преобразований проводились в ряде западных обществ. Ко второй половине XX века стало очевидно, что эффективность данных процессов в различных сообществах неодинакова. Кроме успешных примеров, известны ситуации, когда модернизация не приводила к ожидаемым результатам: дисгармония в экономических мероприятиях не позволяла преодолеть нищету. Одновременно с тем широко распространялись диктаторские и авторитарные режимы, возникали новые формы национализма и религиозного фундаментализма, а уничтожение традиционных институтов и жизненных укладов приводило к социальной дезорганизации, хаосу, социальной аномии.

Данные процессы заставили исследователей пересмотреть прежние теоретические модели модернизации. Если на протяжении более половины XX века данный вид социальной трансформации исследовался с позиций безусловной универсальности западного общества, чьими отличительными чертами являются капитализм, гражданское общество, секуляризация и проч., то в 60-70-х гг. XX в. следует обращение к сравнительному изучению процессов социального развития, где особое внимание уделяется значимости ценностно-смысловых факторов в регуляции как политической, так и хозяйственной деятельности общества. Необходимость продолжения теоретической рефлексии модернизации связана с существующей на сегодняшний день вариативностью интерпретаций, предлагающихся модернизационным процессам различными сообществами. Для снятия имеющихся противоречий, перспективным представляется комплексное исследование модернизации в рамках деятельностного и социокультурного подходов. Такая постановка проблемы позволит представить модернизацию как систему деятельности в контексте разработки общей теории локального, и фиксации не только закономерностей социальных систем, но и особенностей реализации этих закономерностей в историческом процессе. В таком случае, определять специфику модернизационного процесса (как системы социальной деятельности) будут социокультурные основания, предлагающие возможности и ограничения в осуществлении трансформаций, обеспечивающие успешность и непротиворечивость традиционного и инновационного компонентов в ситуации осуществления модернизационных преобразований.

Такая постановка проблемы необходима, в том числе, для исследования соотношения универсального и уникального в общественном развитии. Подобный опыт теоретической рефлексии локализации инвариантов механизмов модернизационных преобразований применительно к отдельному обществу со специфическими социокультурными основаниями собственного существования, обогащает понимание логики развития как общества в целом, так и отдельных сообществ, предлагая закономерности, которые не были бы видны при абстрактном уровне описания.

В предложенном исследовании теоретическая рефлексия специфики реализации инвариантов механизмов модернизационных преобразований представлена на материалах китайского общества. Представляется, что именно пример Китая, прошедшего путь от разрушенного полуколониального государства до второй экономики в мире и сохраняющего (несмотря на кризисы) социальную стабильность и культурную преемственность, является наиболее репрезентативным в контексте данного исследования.

Еще одним фактором актуальности данного исследования является та роль, которую играл и продолжает играть Китай в судьбе России, оказывая влияние на перспективы ее развития в XXI веке. Китайская Народная Республика считается стратегическим партнером Российской Федерации, однако, отношения между нашими державами складывались далеко неоднозначно: от братской дружбы народов в 50-х гг. XX века, до, практически, военных действий в конце 60-х. Представляется, что учет результатов исследования социокультурных оснований модернизации китайского общества будет способствовать пониманию логики современных процессов и содействовать адекватному взаимодействию между представителями РФ и КНР на различных уровнях.

Степень научной разработанности проблемы.

Несмотря на то, что в подобной формулировке проблема не исследовалась, изучение различных аспектов вопросов, связанных с социокультурными основаниями модернизации китайского общества Нового и Новейшего времени представлено в трудах как отечественных, так и зарубежных ученых.

Ключевыми здесь являются вопросы, связанные с пониманием социальных трансформаций, которые зависят от представлений об обществе и социальной реальности. Изучение социальной реальности общества и специфицирующего его культурного комплекса (особенно общества, в условиях трансформаций), наиболее репрезентативно представлено в рамках феноменологического направления в социологии. Наиболее значимые работы, подходящие к изучению культуры как специфической социальной реальности принадлежат А. Шюцу, П.

Бергеру, Т. Лукману¹. Ввиду сложной системной структуры данного феномена, исследования проводятся по ряду направлений, которые целесообразно разделить на несколько подходов.

Культурно-антропологический подход. Социально-культурная антропология занимает важное место в современной системе знания о мире. Старая исследовательская традиция (Л. Г. Морган, Ф. Боас, Э. Тайлор)² была направлена на изучение преимущественно традиционных обществ как своего рода изолированных структур. Впоследствии центр внимания ученых-антропологов переместился на изучение жизни тех же самых народов в контексте взаимосвязанного и взаимозависимого колониального и постколониального мира, что было обусловлено не только интеллектуальными подвижками в рамках собственно научной парадигмы, но и значительными изменениями в политической структуре мира. Подход к исследованию культуры через устаревшую призму «народов и регионов» уступил место более эффективной практике изучения процессов формирования и трансформирования культурной и социальной идентичности. (К. Гирц, С.А. Арутюнов)³. Специфическая современная «антропологическая парадигма», предполагающая наличие «другого» в любой культуре и любом социуме, даже в своем собственном, и постулирует необходимость его исследования как в синхронном, так и в диахронном аспекте.

Несколько иной ракурс в исследовании социальной реальности предполагает деятельностный подход. За рубежом понятие социальной деятельности исследовалось в рамках теоретической социологии и, прежде всего,

¹ Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: тексты. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. - С. 263-490; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М: Медиум, 1995. - 323 с.

² Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. - Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935. - 341 с.; Боас Ф. Ум первобытного человека. - М-Л: Государственное издательство, 1926. - 151 с.; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М.: Издательство политической литературы, 1989. - 573 с.

³ Гирц К. Интерпретация культур. - М.: РОССПЭН, 2004. - 557 с.; Арутюнов, С. А. Культурная антропология. - М.: Издательство «Весь мир», 2004. - 216 с.

социологического номинализма, согласно которому единственным источником социального принимаются индивид и его социальное действие (М. Вебер). В дальнейшем тематикой социо-культурных факторов развития хозяйства, обращаясь к наследию Вебера, интересовались авторы недавних исследований: Н.Н. Зарубина, Ю.Н. Давыдов, А.И. Кравченко⁴.

Т. Парсонс и Ю. Хабермас в своих работах преодолевают границы субъективизма и объективизма в объяснении социальных явлений, изучая социальную деятельность в контексте ее обусловленности суммой внутренних и внешних условий⁵.

В рамках иной традиции понимания и исследования специфики, содержания, природы социальной деятельности работали отечественные специалисты. В разработке понятия «деятельность» и деятельностного подхода отечественными мыслителями особое место принадлежит Московскому методологическому кружку – научно-философской и методологической школе, созданной в 50-х гг. XX века Г.П. Щедровицким. Деятельность кружка оказала влияние на становление таких отечественных философов и методологов, как Б.А. Грушин, В.С. Швырев, В.Н. Садовский, В.А. Лефевр, Э.Г. Юдин, М.А. Розов и др.⁶

Кроме представителей Московского методологического кружка отечественными учеными (А.П. Огурцовым, Г.С. Батищевым, В.П. Фофановым)⁷ был разработан ряд концепций деятельностной проблематики. Деятельностный подход в отечественной традиции осмыслялся не только в рамках философских

⁴ Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: Макс Вебер и современные теории. – СПб.: РХГИ, 1998. – 288 с.; Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология. – М.: Мартис, 1998. – 510 с.; Кравченко А.И. Социология Макса Вебера: труд и экономика. – М.: На Воробьевых, 1997. – 206 с.

⁵ Парсонс Т. Современная западная теоретическая социология. – М.: ИНИОН РАН, 1994. – 184 с.; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 380 с.

⁶ Грушин Б.А. Очерки логики исторического исследования. – М.: Высшая школа, 1961. 214 с., Швырев В.С. Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. – М.: Наука, 1988. – 177 с., Садовский В.Н. Основания общей теории систем. Логико-методологический анализ. – М.: Наука, 1974. – 280 с.; Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. – М.: Высшая школа, 1967. – 86 с., Юдин, Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. Методологические проблемы современной науки. – М.: Наука, 1978г. -391 с.; Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. – Новосибирск: Наука, 1977. – 222 с.

⁷ Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: её генезис и обоснования. – М.: Наука, 1988. – 256 с.; Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. – М.: Высшая школа, 1963. – 119 с.; Фофанов В.П. Система социальной деятельности. – Новосибирск: Наука, 1981. – 304 с.

исследований, но и в работах психологов и педагогов, где «деятельность» понималась, скорее, как функция человека, индивидуального субъекта, наделенного сознанием (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, Д.Б. Эльконин, В.В. Давыдов)⁸. Э.В. Ильенков развивал идею о «тождестве бытия и мышления», имея в виду, что содержание мышления (и сознания вообще) характеризует не сознание, а саму реальную предметность⁹.

Важным событием явилась междисциплинарная интеграция и теоретический синтез различных его отраслей в таком направлении научных исследований, как «культурология». Э.С. Маркарян принадлежит создание деятельностной концепции культуры¹⁰. В настоящее время кроме непосредственно «культурологии» отдельно выделяется такая научная дисциплина как «социальная культурология», чье становление связывается с именем Б.С. Ерасова¹¹.

Междисциплинарные исследования социальной реальности также развивались в контексте методологии социокультурного подхода, представленной в работах Л.Г. Ионина, А.С. Ахиезера, Н.И. Лапина¹². Отличительными чертами социокультурного подхода является, прежде всего, восприятие общества как целостного, самостоятельного субъекта, обладающего своими, специфическими особенностями развития, включенного при этом во всемирно-исторический процесс. При этом общество описывается в генетических, функциональных связях, обусловленных спецификой кросскультурного взаимодействия и разнообразием этно-культурного состава.

Понимание проблем социальных модернизаций, как особого типа социальных трансформаций, представлено во взглядах на природу общественного

⁸Выготский Л.С. Мышление и речь. Психологические исследования. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. – 324 с.; Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.; Эльконин Д.Б. Детская психология. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. — 384 с.; Давыдов В.В. Проблемы развивающего обучения. - М.: Academia, 2004. – 288 с.

⁹Ильенков Э.В. Философия и культура. - М.: Политиздат, 1991. – 464 с.

¹⁰Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.

¹¹Ерасов Б.С. Социальная культурология. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 591 с.

¹²Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – 280 с.; Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29-45.; Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. - 2000. - № 7. – С. 3-11.

развития, которые в общем виде можно разделить на два методологических подхода: эволюционный (Г.Спенсер, Дж. Фрезер, Ш. Летурно)¹³ и цивилизационный (А.Тойнби, Э. Тоффлера, М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Н.Я. Данилевский, П.А. Сорокин, Л.Н. Гумилев, Б.С. Ерасов)¹⁴.

Основным положением теории модернизации является представление о наличии двух типов обществ – традиционном и современном. Это различие появилось еще в конце XIX в. в работах таких социологов как Ф. Теннис, Э. Дюркгейм¹⁵.

На протяжении более половины XX века модернизация исследовалась с позиций безусловной универсальности западной цивилизации, чьими отличительными чертами являются капитализм, гражданское общество, секуляризация и практическая рационализация деятельности. Таким образом, в разработке теорий модернизации можно говорить о превалировании до 70-х гг. XX века концепций вестернизации, согласно которой все народы проходят в своем развитии одни и те же стадии, определяемые, прежде всего, объемом ВВП, совокупного дохода и накоплений, двигаясь в своем развитии в направлении западных обществ. Данная позиция находит отражение в работах Д. Лернера, С. Блэка, Г. Мюрдаля и других ученых, признававших значение культуры, но лишь как основание для барьеров кросс-культурных взаимодействий в незападных обществах¹⁶. Схожую точку зрения транслирует и отечественный востоковед Л.С. Васильев, указывая на неизбежность для незападных обществ преобразований

¹³ Спенсер Г. Основные начала. – СПб.: Пантелеев, 1897. – 467 с.; Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 528 с.; Летурно Ш. Эволюция рабства. – М.: типография Сытина, 1897. – 357 с.

¹⁴ Тойнби А. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.; Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 787 с.; Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1973. – 232 с.; Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. В 3 т. – М.: Прогресс, 1986; Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – 375 с.; Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 576 с.; Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.; Гумилев Л.С. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.; Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность – М.: Наука, 2002. – 524 с.

¹⁵ Теннис Ф. Общность и общество. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 451 с.; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 576 с.

¹⁶ Lerner D. The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East. – N.Y, London, 1965. - 468 p.; Black C. The Dynamics of Modernization: a Study in Comparative History.- N.Y.: Harper Colophon Books, 1975. -367 p.; Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». – М.: Прогресс, 1972, - 767 с.

исключительно по типу вестернизации, детерминированную экономическими факторами: отсутствие у стран «мировой деревни» собственной буржуазии, капитала, которые могли беспрепятственно вкладываться в дело¹⁷.

Однако в 60-70 гг. XX века многочисленные трудности в модернизации и застойные явления в большинстве стран, избравших «догоняющий» путь развития, заставили исследователей пересмотреть прежние универсальные модели и обратиться к сравнительному изучению процессов социального развития. Ряд ученых (Г. Алмонд, С. Верба, Л. Пай)¹⁸ пришли к выводу о неравномерности процессов модернизации в различных сферах жизнедеятельности социальных систем. Впоследствии эту точку зрения поддержали Д. Эптер, Б. Мур¹⁹. Израильский ученый Ш. Эйзенштадт, придававший особое значение функционированию ценностей в культуре, определяющим вариативность модернизационных процессов, главный итог смены парадигмы охарактеризовал как «признание огромного институционального разнообразия различных современных и развивающихся обществ»²⁰. Таким образом, в данном контексте модернизация предстает не линейным и моноцентричным способом общественного развития, каким она представала в концепциях вестернизации, а полицентричной, допускающей значительную вариативность.

В середине 1970-х годов С. Хантингтон заявил о цивилизационных основаниях, определяющих вариативность социальных процессов, определяющихся культурой и исторически сложившимися культурными традициями²¹.

В китайской исследовательской традиции модернизационные преобразования понимаются как общемировая тенденция и один из видов

¹⁷ Васильев Л.С. Модернизация как исторический феномен (о генеральных закономерностях эволюции). – М.: Фонд «Либеральная миссия», 2011. – С. 117.

¹⁸ Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура: политические установки и демократии в пяти странах. – М.: Мысль, 2014. – 499 с.; Pye L. Politics, Personality and National Building: Burma's Search for Identity – New Heaven & London, 1962. – 151 p.

¹⁹ Apter D.E. The Politics of Modernization. Chicago and London: University of Chicago Press, 1965. - 481 pp.; MooreB., Jr. Social Origins of Dictatorship and Democracy. Boston: Beacon Press, 1966. – 516 pp.

²⁰ Eisenstadt, SN. Multiple Modernities in the Age of Globalization – Juresalem: the Herber University, 1998. – 25 pp.

²¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.

коренных изменений в человеческой цивилизации со времени промышленной революции XVIII века. Модернизация в таком смысле разделяется авторами на два «больших типа и, соответственно, периода – первичную и вторичную модернизации. Первичная – это процесс перехода от аграрной цивилизации к индустриальной, вторичная – от индустриальной цивилизации к цивилизации знаний (Хэ Чуаньци, Сунь Липин²²). Важное место в контексте модернизационных преобразований уделяется конфуцианству (Фан Кэли²³, Дзян Линьсян²⁴, Фан Гогэн²⁵). Именно конфуцианство по мнению китайских специалистов является фактором, обеспечившим уникальность китайских модернизационных преобразований, заключающиеся в отказе от западного индивидуализма, и приверженности «клановому коллективизму восточного образца». Проблема китайской модели модернизации как частного случая общемировых процессов поднимается исследователем Ту Вэймином, который среди факторов, определивших своеобразие данных процессов для Китая и, шире, Азии также указывает конфуцианство²⁶.

Отечественные исследователи также занимаются изучением вопроса роли конфуцианства в модернизации Китая (Г.С. Каретина, А.В. Аллаберт)²⁷. В данных работах исследуются динамика отношения к конфуцианству правящих элит Китая на протяжении XX века, анализируются подходы китайских ученых к пониманию роли конфуцианской культуры в современном обществе, однако, несмотря на обширный эмпирический материал, будучи выполнены в историческом ключе, исследования носят скорее констатирующий характер, не затрагивая вопросы

²²Хэ Чуаньци Соотношение между человеческой цивилизацией и модернизацией // Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001-2010). – М.: Издательство «Весь мир», 2011.- 256 с.

²³方克立 现代新儒学与中国现代化 – 长春出版社, 2008。 - 376 页 (Фан Кэли Современное неоконфуцианство и китайская модернизация).

²⁴姜林祥 儒学与社会现代化 – 广州: 关东教育出版社, 2004。 - 624 页. (Дзян Лин Конфуцианство и социальная модернизация).

²⁵方国根, 罗本琦文化全球化视野中的儒学与东亚现代化 —以日本、亚洲“四小龙”为研究中心 // 现代哲学, 2005 № 2。 页49-57 (Фан Гогэн, Ло Бэньци Конфуцианство и модернизация Восточной Азии с точки зрения культурной глобализации на примере Японии и Четырех малых азиатских тигров).

²⁶Ту Вэймин Подъем «конфуцианской» Восточной Азии: истоки и исторические смыслы // Полис. Политические исследования. – 2012, №1. – С. 7-25.

²⁷Каретина Г.С. Конфуцианство в процессе модернизации Китая // Известия Восточного института, 2015. - №2 (26). – С. 3-8.; Аллаберт А.В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX-начало XXI в): автореф. дис. канд. истор.наук.:07.00.03. защищена 25.12.2003. – СПб, 2003. – 17 с.

закономерностей общественного развития. Одновременно, многие отечественные исследователи отмечают такую особенность модернизации в Китае, как ее невозможность находиться в противоречии с традициями страны. Говоря о том, что традиция не противостоит прогрессу, а способствует ему, М.Л. Титаренко использует термин китаизация (中国化)²⁸. Процесс формирования новой культуры может быть расценен как процесс интеграции древнекитайской и европейской культур. В тоже время, О.Е. Непомнин определяет происходящее как межцивилизационный синтез²⁹. В контексте исследования китайской модели модернизации показательна работа А.В. Виноградова, где предложено линейное понимание модернизации, вследствие чего особое внимание уделяется экономическому и политическому развитию Китая и его взаимодействию с СССР³⁰.

В связи со специфической рефлексивностью модернизационных преобразований, особое место уделяется исследованию проблемы Другого. Данному вопросу посвящены работы С. Баньковской, И. Нойманна³¹.

С указанной проблемой тесно связаны вопросы исследования социальной идентичности. В контексте методологии различных направлений социогуманитарных исследований, исследование данного феномена предложено в трудах Э. Эриксона, З. Фрейда, Г. Зиммеля, Э. Фромма, Дж. Тернера, Э.А. Орловой³². Понимание идентичности как результата идентификации человека

²⁸Титаренко М.Л. Китайская философия и будущее китайской цивилизации // Китайская философия и современная цивилизация. - М.: Мысль, 1997. - 9-20.

²⁹Непомнин, О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. - М.: Восточная литература, 1999. - 334 с.

³⁰Виноградов А.В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. - М.: Памятники исторической мысли, 2005. - 335с.

³¹Баньковская, С.В. Другой как элементарное понятие социальной онтологии // Социологическое обозрение. - 2007. - Т6, №1. - С. 75-87.; Нойманн, И.Б. Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей. - М.: Новое издательство, 2004. - 335с.

³²Эрксон Э. Идентичность: юность и кризис. - М.: Прогресс, 1996. - 352 с.; Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я // Психологические этюды. - Минск: Попурри, 1997. - С. 422-480.; Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос: философско-литературный журнал.- 2000. - № 3-4. - С. 23-30; Фромм Э. Психоанализ и этика. - М.: Республика, 1993. - 415 с.; Тернер Д. Социальное влияние. - СПб: Питер, 2003. - 256 с.; Орлова, Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории. - 2010. - Том IV. - С. 87-111.

(группы людей) с социальной общностью применяется в работах Г. Тэджфела, П. Бергера, Т. Лукмана и др.³³.

Что касается исследований проблематики природы, становления, системно-функциональных и социальных характеристик идентичности в социокультурной системе, то существующие теоретические дискуссии о природе идентичности в настоящее время, в основном, проводятся в рамках следующих позиций: эссенциализм, примордиализм или конструктивизм. Следует отметить, что ни одна из указанных позиций не является «однородным течением»: в рамках подходов, очевидно, существует несколько направлений исследований, различающихся между собой.

Изучение феноменов социальной идентичности коллективных субъектов осуществлялось в основном в рамках исследования этносоциальных аспектов культуры (Р. Габино, В.И. Козлов, Н.Н. Чебоксаров, В.Г. Шелепов, Ю.В. Бромлей, М.Н. Губогло, Ф. Барт, В.А. Тишков, Л.М. Дробижева)³⁴ и исследований национальных идеологий и национального самосознания (А.И. Миллер, Б. Андерсон, С.В. Кортунов)³⁵. Уделяя особое внимание эмпирической составляющей, авторы, зачастую, не предлагают концептуализации категории идентичности: способов соотношения внутреннего и внешнего, источников развития, контекста взаимодействия индивидуального и общественного.

³³ Tajfel G. *Social Identity and Intergroup Relations*. - Cambridge University Press, 1982 – 530 pp.; Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. – М: Медиум, 1995. – 323 с.

³⁴ Gambino R. *Blood of my Blood: The Dilemma of the Italian-Americans*. N.Y.1974. – 342 p.; Козлов В.И. *Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика*. – М.: Старый сад, 1999. – 343 с.; Чебоксаров Н.Н. *Этническая история китайцев в XIX- начале XX века*. – М.: Наука, 1993. – 413 с.; Шелепов В.Г. *Общность происхождения – признак этнической общности // Советская этнография, 1968. - №4. – С. 65-74.*; Бромлей Ю. В. *Очерки теории этноса*. – М.: Наука, 1983.- 412 с.; Губогло М.Н. *Идентификация идентичности: этносоциологические очерки*. – М.: Наука, 2003. - 764 с.; Барт Ф. *Введение // Этнические группы и социальные границы*. – М., 2006. – С. 11–19.; Тишков В.А. *Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии*. – М.: Наука, 2003. – 544с.; Дробижева Л.М. *Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития // Советская этнография, 1985. - №5. – С. 5-23.*;

³⁵ Миллер А.И. *Тема нации в российской политике последних лет // Два президентских срока В.В. Путина: Динамика перемен*. – М.: ИНИОН РАН, 2008. – С. 316-342.; Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышление об истоках и распространении национализма*. – М.: Каннон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.; Кортунов С.В. *Россия: национальная идентичность на рубеже веков*. – М.: [б.и.], 1997. – 213 с.

Китайские исследователи стали уделять внимание проблеме идентичности сравнительно недавно, значительный вклад внесли работы Шэнь Хуэя, Ван Минкэ, У Сяопина, Лю Цзянцзюня³⁶. Проблемам влияния общемировых процессов на идентичность китайского общества в условиях трансформации посвящены работы Хуан Пинцина, Чжан Сюйдуна, Сюй Гоци,³⁷. Изучение проблемы идентичности в китайском научном дискурсе представлено в работах Шугаева А.В.³⁸

В междисциплинарных исследованиях, ставящих вопрос об отражении в языковой культуре социальных изменений в обществе, приоритет в понимании проблемы социальной сущности языка принадлежит Ф. де Соссюру³⁹. Осмысление языка как социокультурного феномена отражено в работах К. Леви-Строса, Э. Кассирера, Ю.С. Степанова⁴⁰. Теоретико-методологические вопросы социолингвистики были разработаны в научных трудах А.Д. Швейцера, Е.М. Верещагина, В.Г. Костомарова и проч.⁴¹.

Выделение психолингвистического направления связывается с именами В. Гумбольдта, Э. Сепира, Б. Уорфа⁴². Разработанная этими учеными теория

³⁶ 深晖当代中国中间阶层认同研究 北京: 知识出版社, 2008. - 244 页 (Шэнь Хуэй Изучение идентичности среднего класса в современном Китае); 王名珂当代中国民族认同研究 // 南京大学学报 哲学人文社科, 2008, №1. - 页 55-67. (Ван Минкэ Исследование современной национальной идентичности Китая); 吴晓萍, 徐杰舜 中华民族认同与认同中华民族, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社 2009 – 500 页 (У Сяопин Китайская национальная идентичность и идентичность китайской нации); 刘建军 认同感, 大连: 中国经济出版社. – 200 页 (Лю Цзянцзюня Идентичность)

³⁷ 免平清全球化背景下的当代中国民族认同 // 北京工业大学学报 (社会科学版) 2010 年 第 10 卷第 1 期, 16-30 页 (Хуань Пинцин Современная национальная идентичности Китая в эпоху глобализации); 张旭东全球化时代的文化认同.- 北京: 北京大学出版社, 2005, - 270 页 (Чжан Сюйдун Культурная идентичность в эпоху глобализации); 徐国琦 中国与大战: 寻求新的国家认同与国际化 上海: 三联出版社 2008, 358 页 (Сюй Гоци Китай и великая битва: поиск новой государственной идентичности и интернационализация) .

³⁸ Шугаев А.В. Понятие «идентичность» в китайском гуманитарном знании // Вестник Чит.Гу, №2 (69), 2011. – С. 16-20.

³⁹ Соссюр Ф. де Заметки по общей лингвистике. – М.: Прогресс, 1990. – 275 с.

⁴⁰ Леви-Стросс К. Структурная антропология. - М.: Наука, 1985. – 536 с.; Кассирер Э. Философия символических форм. – М., СПб: Университетская книга, 2002. – Т.1. Язык. – 270 с.; Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы культуры: алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. – М.: Наука, 1993. – 157 с.

⁴¹ Швейцер А.Д. Современная социолингвистика: теория, проблемы, методы. – М.: URSS, 2011. – 174 с.; Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Лингвострановедческая теория слова. – М.: Русский язык, 1980. – 320 с.

⁴² Гумбольдт В. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Введение во всеобщее языкознание. – М.: USRR, 2013. – 368 с.; Сепир Э.

«лингвистической относительности» стала принципиальной основой для вывода о разнице «картин мира» у представителей разных человеческих обществ, зависящих от разницы в языковых системах. В дальнейшем данный подход получил развитие в работах таких ученых, как В.П. Белянин, А.А. Брудный, И.Н. Горелов, А.Л. Брагина, А.А. Леонтьев⁴³.

Теория «лингвистической относительности» дала теоретико-методологическое обоснование еще одному междисциплинарному направлению, оформившемуся на стыке лингвистики и культурологии. Вопросы лингвокультурологии в своих работах раскрывали Ю.Д. Апресян, Ю.Н. Караулов, С. Аскольдов, Д.С. Лихачев, В. В. Воробьев, А. Вежбицкая, С.Г. Тер-Минасова⁴⁴.

Таким образом, за последние годы философами, культурологами, лингвистами, психологами была проделана большая работа по выявлению многоаспектного характера взаимодействия языка, действительности, культуры.

Исследование мифологической составляющей картины мира традиционного общества, взаимодействие мифа и ритуала предложено в работах М. Элиаде, А.К. Байбурина, В.Н. Топорова, Е.М. Мелетинского, Т.В. Цивьяна⁴⁵. На китайском материале разработка данной проблематики представлена, прежде всего, в

Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс, 2001. – 655 с.; Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике, 1960. – Вып.1.

⁴³Белянин В.П. Психоллингвистические аспекты художественного текста. – М.: Изд-во МГУ, 1988 – 13 с.; Брудный А.А. Семантика языка и психология человека. О соотношении языка, сознания и действительности. – Фрунзе: «ИЛИМ», 1972. – 234 с.; Горелов И.Н. Опыт психоллингвистического подхода к проблеме «лингвистической относительности» // Виды и функции речевой деятельности. – М.: Наука, 1997. – С. 67-118.;Брагина А.А. Лексика языка и культура страны. Изучение лексики в лингвострановедческом аспекте. - М.: Рус.яз. 1981. – 176 с.; Леонтьев А.А. Национально-культурная специфика речевого поведения. – М.: Наука, 1977. – 352 с..

⁴⁴Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. – 1995. №1. – С. 5-23; Воробьев В.В. Лингвокультурология (теория и методы). - М.: РУДН, 1997. – 331 с.; Караулов Ю.Н. Национальная специфика языка и ее отражение в нормативном словаре. - М.: Наука, 1988. – 171 с.; Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). - СПб.: Искусство-СПб, 1994. 399 с.; Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. - М.: Языки славянской культуры, 2001. – 287 с.; Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. – М.: Слово, 2000. – 262 с.

⁴⁵Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - М.: «Ладомир», 2000. – 414 с.; Байбурин А. К. Ритуал в традиционной. –СПб.: Наука, 1993. – 253 с.; Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. - М.: Наука, 1982. - С. 8-40 с; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. - М.:Наука, 1976. – 407 с.; Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. - Тарту, 1973. - С.3-36..

работах В.М. Крюкова⁴⁶. Обзор мифологии и религии Китая содержится в пятом томе энциклопедии «Духовная культура Китая», выполненном под редакцией М.Л. Титаренко.

Исследованию различных аспектов функционирования китайской традиционной культуры посвящены работы Н.А. Абрамовой, Т.П. Григорьевой, Л.С. Васильева, А.И. Кобзева, М.Е. Кравцовой, А.В. Ломанова, Л.С. Переломова, Е.А. Торчинова, М.Ю. Ульянова, Тань Аошуан⁴⁷.

Проблемы истории Китая, в которых находят отражение социокультурные характеристики общества, представлены в работах Ю.М. Галеновича, В.В. Малявина, А.А. Маслова, К.М. Тертицкого, О.Л. Фишман и др.⁴⁸.

Следует отметить, что несмотря на большое количество исследований, посвященных разработке проблем социокультурной динамики общества, в том числе в развитие теории модернизаций, до сих пор не было создано целостной концепции модернизации, учитывающей, в том числе, ее социокультурную специфику. Имеющиеся на сегодняшний день исследования, посвященные модернизации китайского общества, носят в основном эмпирический характер и выполнены в проблемном поле экономики, политологии или социологии, где социокультурным основаниям модернизации, особенностям внутренней

⁴⁶ Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 960 с.

⁴⁷ Абрамова Н.А. Традиционная культура Китая и межкультурное взаимодействие: социально-философский аспект. – Чита: Чит.ГУ, 1998. – 303 с.; Григорьева Т.П. Дао и Логос: Встреча культур. – М.: Наука, 1992. – 424 с.; Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Восточная литература, 2001. – 488 с.; Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М.: Наука, 1988. – 331 с.; Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая. – СПб: Издательства «Лань», «ТриаДа», 2004. – 850 с.; Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М.: Восточная литература, 2002. – 446 с.; Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. – М.: URSS, 2007. – 256 с.; Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика: Петербург. Востоковедение, 2005. – 473 с.; Ульянов М.Ю. К характеристике процесса сохранения исторической памяти в Древнем Китае периода Чуньцю (771-453 гг. до н.э.) // Древнейшие государства Восточной Европы. Зарождение историописания в обществах древности и средневековья. – М.:Изд-во ун-та Д. Пожарского. 2016. – С. 71-168; Тань Аошуан Китайская картина мира: язык, культура, ментальность. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 231 с.

⁴⁸ Галенович Ю.М. Заметки китаеведа. – М.: Муравей, 2002. – 237 с.; Малявин В.В. Империя ученых. – М.: Европа, 2007. – 384 с.; Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли: странствия мага и интеллектуала. – М.: Алетей, 2005. – 374 с.; Тертицкий К.М. Китайские синкретические религии в XX веке. – М.: Восточная литература, 2000. – 415 с.; Фишман О.Л. Китай в Европе: миф и реальность.- СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 546 с.

рефлексии не уделяется должного внимания, вследствие чего за рамками исследований оказываются механизмы и логика процессов трансформации.

Объект исследования: социокультурное развитие китайского общества.

Предмет исследования: специфика социокультурных оснований модернизации китайского общества Нового и Новейшего времени.

Цель и задачи исследования: Целью представленной работы является выявление специфики социокультурных оснований модернизации китайского общества Нового и Новейшего времени.

Постановка данной цели требует решения следующих задач:

1. Охарактеризовать социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного китайского общества.
2. Выявить социокультурную специфику модернизации как способа общественных трансформаций
3. Выявить наиболее значимые социокультурные основания модернизации китайского общества.
4. Охарактеризовать особенности внутренней рефлексии в модернизационных преобразованиях китайского общества.
5. Выявить знаково-символические особенности заимствований, опосредующих модернизационные преобразования китайского общества.

Теоретико-методологические основания Применение элементов системно-деятельностного подхода и особенно субъект-субъектной модели социальной деятельности, разработанной В.П. Фофановым, позволяет раскрыть важнейшие характеристики модернизационных преобразований в обществе как системе социальной деятельности.

Применение социокультурного подхода к исследованию процессов трансформации традиционного общества в условиях модернизационных преобразований, позволяет анализировать явления как комплекс взаимосвязанных элементов, находящихся во взаимодействии, единстве со средой, имеющих иерархическое строение и изменяющихся с течением времени. Исследование опирается на концептуальные социально-культурологические разработки,

представленные, прежде всего, в работах Б.С. Ерасова, Зарубиной Н.Н., Ш.Н. Эйзенштадта, Ф. Тенбрука, Дж. Александера. Ю. М.Резника

Для исследования деятельностного значения и культурной семантики символической саморегуляции трансформирующегося китайского общества в работе применяются элементы культурно-семиотического подхода, разработанного в работах Ю.М.Лотмана, В.Н.Топорова, Ю.С.Степанова, С.Г.Проскурина.

Хронологические рамки. Исследование определяется периодом проведения в Китае трансформаций традиционного общества по типу модернизации в Новое и Новейшее время (середина XIX – начало XXI вв).

Научная новизна

Научная новизна диссертации заключается в следующих положениях:

1. Произведена характеристика социокультурных оснований воспроизводства традиции традиционного китайского общества, обеспечивающих стабильность и преемственность в развитии социума.
2. Выявлена специфика социальной модернизации как системы социальной деятельности. Показано, что важнейшие социокультурные основания модернизации, под которыми понимаются фундаментальные представления, понятия и принципы, обусловленные социальными и культурными факторами, определяют специфику социальной деятельности конкретного общества, в том числе, возможности и ограничения в осуществлении трансформаций.
3. Выявленные важнейшие социокультурные основания модернизации в Китае позволяют сделать вывод о том, что при сохранении социокультурных оснований социальной деятельности, присущих традиционному китайскому обществу, происходит коррекция их содержания.
4. Выявлены особенности внутренней рефлексии в модернизационных преобразованиях китайского общества, являющейся внутренним опосредованием в системе социальной деятельности.

5. Показано, что в процессах социальной модернизации важную роль играют заимствования субъектом видов социальной деятельности контрсубъекта, осуществляющиеся в знаково-символической форме.

Положения выносимые на защиту:

1. Традиционное общество отличает постоянное воспроизведение уже имеющихся культурно-социальных, политико-экономических форм, выступающее залогом его успешного существования. В связи с этим, основным содержанием социальной деятельности становится постоянная актуализация традиции, детерминируемая социокультурными основаниями деятельности. На основании ведущей деятельности для традиционного китайского общества выявлены следующие основные социокультурные основания социальной деятельности: гносеологические, структурно-иерархические, социально-регулятивные, целерегулятивные, знаково-символические. Для безусловного воспроизведения символически заданных регулятивных программ, воплощенных в социокультурных основаниях, происходит сакрализация всех значимых видов социальной активности посредством ритуала.

2. Специфика социальной модернизации, как комплексного целенаправленного преобразования общества, обусловленного наличествующими примерами других сообществ, которые воспринимаются как регулятивно значимые образцы успешного развития по отношению к собственному состоянию, осознаваемого как отстающее в том или ином аспекте, от прочих типов социальной динамики, заключается в его специфической рефлексивности. Для пояснения своеобразия данного типа социальных трансформаций, процессы должны быть представлены как система социальной деятельности, содержанием которой является обмен деятельностью между сложноустроенными субъектами: трансформирующимся обществом и обществом, по модели которого происходит трансформация. Взаимодействие субъектов опосредовано общественным сознанием, детерминирующим

социокультурные основания социальной деятельности и выбор в рамках заданного набора возможностей.

3. В ситуации модернизационных преобразований трансформируется традиционное общество с присущими ему социокультурными основаниями социальной деятельности. Вследствие специфической рефлексивности процессов модернизации, в той или иной степени, происходит коррекция содержания имеющихся оснований. При этом наибольшим изменениям подвержены гносеологические и социально-регулятивные компоненты, т.к. в ситуации модернизации принципиально изменяется представление о прошлом и будущем субъекта. В ситуации модернизационных преобразований, в связи с тем, что в качестве представлений о собственном будущем начинает выступать представление о «чужом настоящем», собственное прошлое уже не может восприниматься как однозначно успешное, способное определить все социальные процессы. Трансформируется и цель деятельности – теперь это не воспроизводство традиции, а преодоление отставаний от общества-образца. Однако, для китайской модернизации такая ситуация характерна лишь отчасти: здесь представления о контрсубъекте не становятся образом собственного будущего «в долгосрочной перспективе», являя собой лишь возможность приближения собственного мифологического, китайского будущего техническими средствами.

4. В системе социальной модернизации китайского общества внутренним опосредованием является рефлексия субъектом своей уникальности и независимости, с одной стороны, и тождественности с контр-субъектом с другой, воплощающаяся в форме социальной идентичности. Формируемая таким образом социальная идентичность, присутствует в сознании коллективного субъекта, создавая целостное представление «о себе» и обеспечивая ценностные основания деятельности и регуляцию важнейших социокультурных оснований модернизации.

5. В системе модернизационных преобразований субъектом осуществляются заимствования видов социальной деятельности из системы

социальной деятельности контрсубъекта, происходящие в знаково-символической форме, находящие специфическое обоснование в языке, являющегося средством объективации содержания сознания и элементом культуры, фиксирующим своеобразие процессов символической регуляции, характерных для того или иного общества. Главной особенностью заимствований является детерминированность их формы наличествующей социальной идентичностью, что приводит к возможности изменения форм заимствования вследствие коррекции содержания имеющихся социокультурных оснований в процессах модернизации. Также стоит отметить, что для китайского языка принципиальным является выбор способа фиксации заимствования (иероглифический, алфавитный, различные варианты их сочетаний), свидетельствующий о степени включения заимствования в собственный социальный контекст и ассоциированности с контрсубъектом. Например, особенности иероглифической письменности позволяют органично включить заимствование в китайскую культуру, уничтожив память о его иноземном происхождении или, напротив, продемонстрировать инокультурность как термина, так и феномена, им обозначаемого.

Теоретическая значимость Теоретическое значение представляемой диссертации заключается в том, что полученные исследовательские результаты способствуют системному анализу процессов общественной динамики, что позволяет фиксировать не только закономерности социальных систем, но и особенности реализации этих закономерностей в историческом процессе. Также полученные результаты могут быть использованы при дальнейшей работе над созданием целостной концепции модернизации как способа общественных трансформаций, уточнения механизмов и способов адаптации традиции к новации

Практическая значимость Практическая значимость работы заключается в том, что ее материалы и выводы могут быть использованы специалистами в области социальной философии, социальной антропологии, социологии, политологии, культурологии и других областей современного гуманитарного знания в качестве методологических оснований анализа конкретных социальных явлений, оценке проблем международной государственной политики,

определения стратегических программ модернизации социокультурной сферы. В сфере высшей школы, данные исследования могут быть использованы для подготовки учебных и учебно-методических пособий, разработке курсов по проблемам социальной философии, социальной антропологии, культурологии.

Апробация работы: Основные результаты, содержания и выводы исследования обсуждались соискателем на международных, всероссийских и иных научных конференциях, в том числе на Международной научно-практической конференции «Социальные коммуникации и эволюция обществ» (Новосибирск, НГТУ, 2008, 2013, 2015 гг.), Международной школе-семинаре «Россия-Китай: стратегическое взаимодействие в XXI веке» (Новосибирск, 2015), на Международном форуме для русских и китайских молодых ученых «Обязанности молодых ученых в процессе интернализации высшего образования» (г. Чжухай (КНР), Пекинский педагогический университет, 2014 г.), Региональном учебно-методическом семинаре «Лексикология и методика преподавания китайского языка» (Новосибирск, НГУ, 2015), XII Всероссийской научной конференции «Информация - Коммуникация - Общество (ИКО - 2015)» (Санкт-Петербург, ЛЭТИ, 2015), Молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока «Путь Востока. Общество, политика, религия» (Санкт-Петербург, СПбГУ 2007, 2008, 2015 гг.), Международном научном форуме «Культура и мир» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, 2008), Международной научной конференции «Язык и межкультурные коммуникации» (Минск, БГПУ, 2007), и т.д.

Данное исследование получило поддержку Благотворительного фонда Михаила Прохорова (2014, 2016 гг.)

Структура работы: Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка литературы

Глава 1. Социокультурные основания модернизации общества

В первой главе прорабатываются теоретические основания исследования, которые в дальнейшем локализуются во второй главе: приводится характеристика основных подходов к исследованию трансформации обществ, указывается на социокультурные особенности модернизации как способа общественной трансформации, исследуются социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного общества в условиях социальной модернизации.

В первом параграфе «Основные подходы к исследованию трансформации общества: социокультурные основания социальной деятельности» в рамках культурно-антропологического, деятельностного, социокультурного подходов, предлагающих различные понимания общества, определяются социокультурные основания социальной деятельности. Не будучи систематизированными в актуальном для данной работы отношении, эти исследования, тем не менее, содержат обширный и крайне важный материал для построения характеристики разработанности проблем социокультурной динамики, раскрытия качественной специфики социального субъекта в конкретике присущего ему способа существования в единстве общего и специфического. Трансформация общества разное в разных подходах к изучению общества

Во втором параграфе «Модернизации как способ общественной трансформации: социокультурные особенности» выявляется специфика модернизационных процессов как комплексного целенаправленного преобразования общества, обусловленного наличествующими примерами других сообществ, которые воспринимаются как регулятивно значимые образцы успешного развития по отношению к собственному состоянию, осознаваемого как отстающее в том или ином аспекте, от прочих типов социальной динамики, заключается в его специфической рефлексивности.

В третьем параграфе «Социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного общества в условиях социальной модернизации» для

системы социальной деятельности традиционного общества выделяются основные социокультурные основания социальной деятельности: гносеологические, структурно-иерархические, социально-регулятивные, целерегулятивные, знаково-символические., которые позволяют выявить специфику его трансформаций, в том числе по типу модернизационных преобразований.

1.1. Основные подходы к исследованию трансформации общества: социокультурные основания социальной деятельности

Общества исследуются в рамках различных направлений познания, каждое из которых предполагает собственный предмет, объект исследования, методологию, понятийный аппарат и проч., обусловленные принятой научной парадигмой. Исследование общественных трансформаций возможно лишь с учетом существующего исследовательского взгляда на природу общества и социальной реальности, определяющих закономерности общественного развития.

Термин «социальная реальность», в связи с понятийной расплывчатостью, нуждается в дополнительном комментарии. Прежде всего, необходимо отметить, что использование данного понятия в значении «весь человеческий мир» относится к концу XIX века и принадлежит В. Дильтею⁴⁹. В XX веке данный термин получил распространение благодаря работам представителям феноменологического направления в социологии А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана. Так, Шюц в работе «Формирование понятия и теории в общественных науках» дает следующее определение социальной реальности: «Под термином «социальная реальность» я понимаю всю совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих

⁴⁹ Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история. В 2 т. – СПб.: Наука, 2003. – Т.1 - С.73.

своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракции. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в котором все мы родились, внутри которого мы должны найти себе точку опоры и с которым мы должны наладить взаимоотношения. С самого начала мы, действующие лица на социальной сцене, воспринимаем мир, в котором мы живем, - и мир природы, и мир культуры - не как субъективный, а как интерсубъективный мир, т.е. как мир, общий для всех нас, актуально данный или потенциально доступный каждому, а это влечет за собой интеркоммуникацию и язык»⁵⁰.

Вообще, приходится говорить о сложной системной структуре данного феномена, включающего различные компоненты: личностный, социальный и культурный⁵¹. В связи со сложной структурой социальной реальности, очевиден вопрос о способах ее исследования. Существующие направления представляется целесообразным разделить на несколько общих подходов.

Прежде всего, обратимся к культурно-антропологическому подходу, так как именно здесь решаются проблемы культурного наследования и трансформации традиционных обществ в контексте исследования «другого». Культурной антропологии в современной системе знания о мире и человеке принадлежит значительное место. В настоящее время под антропологией понимают и философскую традицию, берущую свое начало в классической античности, и научную дисциплину, традицию гуманитарного (или же, при постулировании противопоставления - социального) знания о человеке и его окружении, и метод гуманитарного исследования. Кроме того, даже понимаемая как наука, она, согласно классическому определению С.А. Арутюнова, «охватывает чрезвычайно широкий спектр явлений, наделенных символическим значением, имеющих фундаментальный характер для экономической, социальной, политической,

⁵⁰ Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: тексты. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. - С. 483.

⁵¹ Савельева И.М., Полетаев А.В. указ.соч.Т.1 - С.76.

культурной, религиозной. бытовой жизни всякого общества - от первобытного племени до наиболее развитого социума»⁵².

То есть слишком глобально, что, в свою очередь, порождает массу локальных проблем, ведущую роль среди которых играет проблема терминологии, названия/самоназвания данной научной дисциплины. Существует целый ряд национальных научных традиций, по-своему определяющих сферу интересов, методический инструментарий и, в конечном счете, название. Так, из основных можно выделить английскую традицию, принимающую название «социальная антропология», американскую, где принято использовать термин «культурная антропология», и французскую, остановившуюся на понятии «этнология». Подобное разделение берет начало во второй половине XIX века, в период складывания самой науки, ее предмета, методов и т. д., когда мир еще был узок и разобщен, как в культурно-политическом, так и научной отношении. Конечно, по мере роста интеграции общей системы гуманитарного и социального знания, эти различия в большой степени нивелировались, но на общем, парадигматическом, уровне, определенные следы научной дискретности все еще дают о себе знать.

Что касается нашей страны, то здесь ситуация во многом осложнилась доминированием в советский период марксистской идеологической парадигмы, отвергающей возможность какого бы то ни было интеллектуального поиска вне своих пределов. В итоге в Советском Союзе антропология свелась к двум вариантам - этнографии как, прежде всего, инструментальной дисциплине, сосредоточенной не столько на анализе, сколько на накоплении и систематизации материала, и физической антропологии, относящейся скорее к биологическому аспекту реальности, а не к социальному или культурному. После 1991 года спектр научных интересов ученых-антропологов значительно расширился, но сложности предыдущего этапа все еще дают о себе знать.

Итак, с одной стороны, говоря об антропологии, речь идет о некоей метадисциплине, претендующей на возможность адекватного исследования всех значимых социокультурных проблем. С другой стороны, имеет место

⁵² Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. - М.: Издательство «Весь мир», 2004. - С. 5.

специфическая градация этих проблем, и их решение определяется локальными, прежде всего национальными научными традициями, в рамках которых приоритетным является вычленение тех или иных аспектов человеческого бытия и соответствующих им методов и интеллектуальных стратегий. От того, какие социальные группы воспринимаются как наиболее значимые (этносы, нации, субкультуры и т. д.), зависит конфигурация конкретной научной традиции и ее наименование. Но, как уже упоминалось, это в большей степени справедливо для развития науки в XIX и XX вв., в настоящее же время границы становятся все более зыбкими, и ученые объединяются скорее не по национальному, а по методологическому принципу.

Предмет современной антропологии, в самом широком смысле может быть охарактеризован как «реальность, которую они [антропологи] описывают, объекты, а часто и предметы исследования едины: прежде всего это человек и его повседневная жизнь в созданной им же среде»⁵³. То есть антропология - это прежде всего наука об изменчивости человека во времени и пространстве. При этом, как отмечает А.Л. Елфимов, «антропология - одна из тех областей, в которых познание предмета наиболее существенным образом зависит от отношения к предмету и в которых мы имеем не столько универалистский научно-испытательный аппарат, сколько гуманитарные *модели* познания - модели, на которые безжалостно проецируются все сложности взаимоотношений между «объектом» и «субъектом», «исследователем» и «исследуемым», все комплексы исследуемой культуры и все болячки культуры исследователя»⁵⁴.

Но это если говорить об общем антропологическом подходе. В реальности все сложнее, поскольку центростремительные тенденции зачастую уравниваются тенденциями центробежными, что поддерживает постоянный уровень сегментации внутри целостного антропологического знания. Если социальная антропология говорит в основном о разнообразии социальных форм человеческого бытия, этнология преимущественно выделяет этнические группы и

⁵³ Арутюнов С.А., Рыжакова С. И. Культурная антропология... С. 11.

⁵⁴ Елфимов А.Л. Антропология в разных измерениях // Антропологические традиции: Стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А. Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. - С. 6.

рассматривает их как концептуальное специфическое целое, то культурная антропология сосредоточивает внимание на вариативности культур.

Особо характерными являются взаимоотношения между социальной и культурной антропологией. Дело в том, что социальная антропология, согласно принятой в мировом интеллектуальном сообществе системе ценностей, относилась к социальным наукам, исследующим свой предмет «напрямую», что воспринималось как более научный (в строгом смысле) подход, чем гуманитарная культурная антропология, в большей степени обращающаяся к вторичным источникам - разнообразным культурным памятникам («текстам культуры»). В итоге в настоящее время «выбирая социальную антропологию (а предпочтение к социальной антропологии - а не, например, культурной антропологии - обозначилось в российском интеллектуальном сообществе довольно явно), исследователи во многом интуитивно чувствовали, что выбирают «более научную» версию, более близкую к сциентистским принципам... Социальная антропология базировалась на постулате существования некоего универсалистского скелета человеческих сообществ, который, как атомное строение объектов в естественных науках, все «научно» объяснял в сфере человеческой жизни. Эта позиция - исторически и эпистемологически - являлась «выражением универсалистского цивилизационного дискурса в британской и французской традициях, который в известной мере был продолжением имперских идеалов, сложившихся в столетиях политического и культурного доминирования королевского двора. В основу культурной антропологии, в свою очередь, лег культурно-исторический релятивистский дискурс, являвшийся характерным выражением немецко-американской интеллектуальной традиции»⁵⁵.

И несмотря на то, что, по справедливому замечанию А.А. Никишенкова, уделившего большое внимание этому вопросу, «социальная и культурная антропологии в настоящее время по существу являются одной наукой»⁵⁶, для характеристики сути и специфики культур-антропологического подхода, имеет

⁵⁵ Елфимов А. Л. Антропология в разных измерениях. - С. 11.

⁵⁶ Никишенков А. А. История британской социальной антропологии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. - С. 11.

смысл обратиться прежде всего к опыту американских ученых, помяту о том, что данная практика в настоящее время не является их безусловной прерогативой.

Как отмечает С.А. Арутюнов, «в поле зрения американского антрополога находятся люди, иногда даже один человек, обладающие своей специфической культурой в конкретном, локальном и временном варианте. Очень часто объектом исследования служит субкультура, далеко не всегда этническая»⁵⁷. Кроме того, в культурной антропологии «чрезвычайно важно понятие *identity*, идентичность - способ, с помощью которого человек сам определяет свою принадлежность к некой общности. Чаще всего культур-антропологи предпочитают говорить о «культурных чертах», присущих этим общностям, выразителями которых могут быть конкретные люди. Исследуются также конкретные компоненты культуры - пища, одежда, жилище, священные культы, верования, обычаи, обряды, системы родства, оружие и т. д.»⁵⁸.

Именно понятие идентичности позволяет провести довольно четкую границу между антропологическим и этнологическим (в отечественной традиции - этнографическим) подходами. Очевидно, что основным предметом изучения культурной антропологии является культура, воплощенная в предметах, словах и действиях. Этнологи исследуют преимущественно ту ее часть, которая составляет специфику бытия того или иного народа. Для антрополога сфера интересов и точка приложения интеллектуальных усилий может быть и иной, поскольку идентичность, сходная с этнической, формируется по самым разным основаниям. «Вполне можно предположить культур-антропологическое исследование сообщества мотоциклистов, если они обладают особыми чертами и самосознанием, отличающими их от прочих людей»⁵⁹.

Путь американской гуманитарной науки к формулированию и принятию подобной научной парадигмы был долог и не прост, поскольку изначально, со второй половины XIX века, антропология США развивалась в рамках преимущественно эволюционистского этноориентированного вектора. заданного

⁵⁷ Арутюнов С. А., Рыжакова С. И. культурная антропология... - С. 13.

⁵⁸ Арутюнов С. А., Рыжакова С. И. культурная антропология... - С. 15.

⁵⁹ Арутюнов С. А., Рыжакова С. И. Культурная антропология... - С. 17.

Л.Г. Морганом и Ф. Боасом. Дж. Маркус, антрополог и специалист по истории науки, рассматривает эволюцию культур-антропологического подхода на собственном примере. «В задачи моих полевых исследований входило изучение традиционных для антропологии вопросов родства, ритуала, религии и социальной организации. Хотя к этому времени новые веяния (французский постструктурализм М. Фуко и Р. Барта, феминизм, междисциплинарные подходы в британских культурных исследованиях, попытки применения структуралистских концепций в истории и попытки переосмысления политики и этики полевой работы, вызванные ростом общественно-интеллектуальных волнений в бурный период конца 1960-х годов) уже присутствовали если не непосредственно в аудитории, то во всяком случае в университетской среде за пределами аудитории, все же мое поколение начинало свой путь с проектов, которые укладывались в традиционную парадигму «народов и регионов»⁶⁰.

Указанная Маркусом парадигма «народов и регионов», традиционная этнологическая сфера исследовательских приоритетов, а точнее, отход от нее, в конечном итоге и оказалась той демаркационной линией, отделившей специфический культур-антропологический подход от «дружественных» этнологии и социальной антропологии (физическую антропологию мы здесь вообще не рассматриваем в силу упоминавшейся целесообразности отнесения ее к естественным наукам).

Как отмечает Дж. Маркус, до определенного периода в культурной антропологии доминировали проекты, «основным предназначением которых было пополнение некоего глобального этнографического архива за счет очередной порции сравнительных данных. Эти проекты являлись частью грандиозного исторического предприятия (предприятия неоконченного или, можно было бы сказать, прерванного, но тем не менее до сих пор сохраняющего свою идеологическую гегемонию) по созданию общей науки о человеке. Роль социокультурной антропологии в этом предприятии заключалась в описании

⁶⁰ Маркус Дж. О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах // Антропологические традиции: Стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А. Л. Елфимов. М.: Новое литературное обозрение, 2012. - С. 49.

народов, которые вели если не «досовременный», то во всяком случае «несовременный» образ жизни»⁶¹.

Старая исследовательская традиция была направлена на изучение преимущественно традиционных обществ как своего рода изолированных структур. Впоследствии центр внимания ученых-антропологов переместился на изучение жизни тех же самых народов в контексте взаимосвязанного и взаимозависимого колониального и постколониального мира, что было обусловлено не только интеллектуальными подвижками в рамках собственно научной парадигмы, но и значительными изменениями в политической структуре мира. Кроме того, существенную роль сыграли такие характерные для настоящего времени феномены, как глобализация, тенденции так называемого этнического и религиозного возрождения, а также разнообразие движения коренных народов.

Характерно, что в итоге связка «культурная антропология - традиционная культура» сохранилась, по крайней мере за пределами гуманитарного знания. Тогда как сами культур-антропологи стали активно проникать в ранее неизведанные их коллегами сферы, связанные экономическими, политическими и т. д. основаниями функционирования различных социальных групп, нарабатывая профессионализм и экспертность в областях, далеких от традиционной парадигмы «стран и народов». И, как справедливо указывает Дж. Маркус, социокультурным антропологам оказалось очень трудно «примирить свои растущие амбиции с тем, что публика (как научная, так и ненаучная) продолжает видеть в них экспертов по «примитивному», «экзотическому» и «досовременному», полагая, что даже если социокультурные антропологи иногда и могут сказать что-то интересное о современном мире, то это все равно по той причине, что они рассматривают его с точки зрения чего-то «архаичного»»⁶².

Что касается современного состояния науки, очевидно, что в культурной антропологии подход к исследованию культуры через устаревшую призму «народов и регионов» уступил место более эффективной практике изучения

⁶¹ Маркус Дж. О социокультурной антропологии... С. 49-50.

⁶² Маркус Дж. О социокультурной антропологии... С. 53.

процессов формирования и трансформирования культурной и социальной идентичности. «Культура как феномен теперь не представляла в антропологических трудах в таком холистическом эссенциалистском облике, как раньше, а вырисовывалось как гораздо более реалистичное по характеру явление - фрагментированное и пронизанное нитями исторических процессов, связывающих глобальное и локальное»⁶³.

Характеризуя специфику современного культур-антропологического подхода необходимо отметить, что антропологическое исследование - это постоянный диалог между исследователем и его предметом. В этом заключается особенность специфической «антропологической парадигмы», предполагающей наличие «другого» в любой культуре, социуме и заявляющая о необходимости его изучения. Исследования, выполненные в рамках культурной антропологии, зачастую направлены на современное исследователю общество, рассматриваемое как в синхронном, так и в диахронном аспектах.

Несколько иной ракурс предлагает деятельностный подход в исследовании социальной реальности. В современном познании, особенно гуманитарном, понятие деятельности играет ключевую, методологически центральную роль, поскольку с его помощью дается универсальная характеристика человеческого мира. Согласно отечественной традиции, в случае, когда понятие деятельности употребляется с определенной методологической нагрузкой, под ним обычно имеют в виду либо обозначение естественно-исторического основания жизни человека и общества, либо указание на особую действительность, требующую специальных методов изучения⁶⁴.

Вообще как термин слово «деятельность» начинает использоваться в XIX в. в классической немецкой философии. По существу экстрактом этого использования стало понимание деятельности Г.В.Ф.Гегелем⁶⁵ – термин употребляется в триаде «цель – деятельность - материал». Деятельность – это то, что воплощает

⁶³ Маркус Дж. О социокультурной антропологии... С. 57.

⁶⁴ Юдин Э.Г. Методология науки. Системность. Деятельность. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – С. 244.

⁶⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Учение о сущности // Энциклопедия философских наук. Т.1 – М.: Мысль, 1975. - С.312-327.

изначальную цель (объективную, но идеальную) в материал (тоже объективный, но реальный). Таким образом, деятельность – это процесс реализации цели, превращения идеального в материальное.

Необходимость введения в научный оборот понятия «социальная деятельность» связана, прежде всего, с выделением проблем собственно общественной (социальной) структуры, в качестве относительно самостоятельной сферы общественного бытия.

Вообще, следует говорить минимум о двух традициях в понимании феномена социальной деятельности: отечественной и зарубежной.

За рубежом понятие социальной деятельности исследовалось в рамках теоретической социологии и, прежде всего, социологического номинализма, согласно которому единственным источником социального принимаются индивид и его социальное действие. Таким образом, постулируется идея превалирования субъективного элемента в интерпретации социальных действий над объективными. Так в работе «Основные методологические понятия» Макс Вебер определял категорию социального действия («действования») через два ключевых понятия: «субъективный смысл» и «ориентация на Другого(их)»⁶⁶. Согласно авторской концепции, действие может считаться «социальным», когда имеет место процесс соотнесения взаимных ожиданий («ориентаций на Другого»); целей и средств, осознаваемых как адекватные для достижения целей («целерациональное действие»). Такой процесс, по мнению классика, является базовым («идеальным типом»), так как он наиболее очевиден и «доступен рациональному толкованию»⁶⁷. «Человеческое действие отличается наличием смысла - элементом его осознанности, а статус социального оно приобретает, «...когда действие индивида субъективно осмысленно соотносится с поведением других людей»⁶⁸. Иными словами, действие социально постольку, поскольку в качестве цели здесь выступает субъективное убеждение в правильности

⁶⁶ Вебер М. Избранные произведения. - М.: Прогресс, 1990. - С. 455 – 491.

⁶⁷ Вебер М. Избранные произведения... С. 495.

⁶⁸ Вебер М. Избранные произведения... С.509.

поведения, ориентированного на религиозную, эстетическую, моральную или любую другую догму (ценность).

В рамках феноменологии и символического интеракционизма развиваются представления о превалирующем значении индивидуального сознания в совместной жизнедеятельности индивидов, что привело представителей данных направлений к фактическому отказу от изучения каких-либо социальных структур в качестве объективно значимых. Например, в феноменологии человеческая деятельность предстает не как отношение к внешним объектам и другим людям, а как воздействие сознания на собственный чувственный опыт - с целью получения нового знания для дальнейшего его рефлексирования, т.е. деятельность перенесена вовнутрь, в сферу сознания.

Влияние концепции социального действия М. Вебера прослеживается в логике структурно-функционального анализа Толкотта Парсонса, который определяет общество как «социальную систему действия»⁶⁹. По мнению исследователя, каждое социальное действие разворачивается во времени, имеет свои объективные предпосылки и субъективно по своему содержанию, он отмечал, что его исследование - это возможность «на конкретном примере теории действия эмпирически верифицировать теорию процесса...»⁷⁰. В социальной системе действия центральное место занимает мотивированное поведение человека. «Элементарное действие» включает в себя действующее лицо, цель, ситуацию (условия и средства), нормативную ориентацию, принятие решения. Нормативная ориентация связывается с обобщенными символическими системами, прежде всего с языком и культурными кодами⁷¹.

Таким образом, Т. Парсонс в границах социологической теории объединил номиналистические и реалистические тенденции в объяснении социальной реальности. Отличие парсоновской общей теории действия от других теорий социального действия заключается в том, что здесь внимание акцентируется на

⁶⁹ Парсонс Т. Современное состояние и перспективы систематической теории в социологии // Современная западная теоретическая социология. М.: ИНИОН РАН, 1994. - С. 15–52, С. 38-39

⁷⁰ Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. - С. 229.

⁷¹ Вербилович О. Теория коммуникативного действия: ключевые теории и познавательный потенциал // Публичная сфера: теория, методология, кейс-стадии. М.: Изд-во «Вариант», 2013. – С.35-55.

социальных системах (структурах) как надындивидуальных образованиях, соответствующим образом регулирующих действия составляющих их индивидов.

Не менее известным западным теоретиком социального действия является Юрген Хабермас. В своей работе «Теории коммуникативного действия» автор представляет социальный мир как совокупность «...регулируемых законом межличностных отношений в какой-либо социальной группе»⁷² Различая, вслед за М. Вебером, коммуникативный и инструментальный тип рациональностей, исследователь в работах 60-х гг. использует пару понятий коммуникативное и инструментальное действие. «Коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в этом или ином случае согласие измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость»⁷³. Понятие коммуникативного действия требует, чтобы действующие лица были рассмотрены, как говорящие и слушающие субъекты, которые связаны какими-либо отношениями с «объективным», социальным или «субъективным миром», а одновременно выдвигают определенные притязания на значимость того, о чем они говорят, думают, в чем они убеждены. Поэтому отношение отдельных субъектов к миру всегда опосредованы - и релятивированы - возможностями коммуникации с другими людьми, а также их спорами и способностью прийти к согласию. При этом действующее лицо может выдвигать такие претензии: его высказывание истинно, оно правильно- легитимно в свете определенного нормативного контекста) или правдоподобно - когда намерение говорящего адекватно выражено в высказывании).⁷⁴

Хабермас, как и Парсонс, обращается к системе культуры и структурам языка, противопоставляя им государство и властные институты. Возникают

⁷² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. - С. 91.

⁷³ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное...С.91.

⁷⁴ Основные понятия и идеи коммуникативной теории Хабермаса (<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st079.shtml>)

категории «система» и «жизненный мир»⁷⁵: по мнению Хабермаса, «система» как те процессы, которые гарантируют оформленность социального взаимодействия, стабильность и устойчивость этих форм (статус-кво), стремится подчинить себе мир смыслов и значений, образующийся в intersubъективной повседневной коммуникации («жизненный мир»), подменяя процесс согласования общих целей процессом манипулирования и подчинения.

Подводя некий итог характеристике взглядов зарубежных ученых на проблему социальной деятельности (социального действия), можно говорить о том, что в рамках социологического номинализма надывидуальные системы, как правило, не воспринимаются в качестве определяющих для человеческой деятельности. Следствием чего является сосредоточенность исследователей на феноменах межличностного взаимодействия, некоем микроуровне социальной реальности. В рамках реализма предметом социологического исследования провозглашаются абстрактные надывидуальные системы, не сводимые к сумме составляющих элементов. Эти системы, в свою очередь, строго регламентируют и предопределяют поведение человека в социуме.

Т.Парсонс и Ю.Хабермас в своих работах преодолевают границы субъективизма и объективизма в объяснении социальных явлений, изучая социальную деятельность в контексте ее обусловленности суммой внутренних и внешних условий.

В рамках иной традиции понимания и исследования специфики, содержания, природы социальной деятельности работали отечественные специалисты. Идеологическая ситуация определила специфику изучения категорий социальных наук. Ученые, работавшие после 1940-х гг. были дистанцированы от общемировых научных дискуссий. В этой изолированности наряду с очевидными недостатками, было существенное преимущество: советские исследователи могли

⁷⁵ Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // THESIS. Весна 1993. Т. 1. Вып. 2. С. 123–136.

начать новую линию в развитии логической мысли, работать самостоятельно, начиная историю, практически, с себя⁷⁶.

В разработке понятия «деятельность» и деятельностного подхода отечественными мыслителями особое место принадлежит Московскому методологическому кружку – научно-философской и методологической школе, созданной в 50-х гг. XX века Георгием Петровичем Щедровицким. Деятельность кружка оказала влияние на становление таких отечественных философов и методологов, как Н.Г. Алексеев, Б.А. Грушин, В.С. Швырев, В.Н. Садовский, В.А. Лефевр, Э.Г. Юдин, М.А. Розов и др.

На первых этапах (конец 50-х – начало 70-х гг. XX в.), основные дискуссии здесь велись по вопросам научного мышления – выдвигались программы его исследования, предлагались логические императивы и представления для реформы современного мышления. Согласно сформулированным установкам «Мышление не является и не может быть процессом, а является структурой, или, еще более точно, системой... В этом определении задается требование объединить функциональные структуры с материальными организованностями и все это связать и соотнести со связками процессов, замыкающимися на функциональных структурах и материальных организованностях»⁷⁷. Этот принцип и стал, по мнению Г.П. Щедровицкого, первым специфическим определением деятельности.

На следующем этапе (середина 60-х – середина 70-х гг.) формулируется «теория деятельности». При этом представлялось, что если мышление — это один из видов деятельности, то создание такой теории автоматически позволит описать и законы мышления: «исследовать мышление как деятельность» означало, что его нужно было проанализировать и представить в виде системы...связать и объединить процессуальное, структурно-функциональное и материально-организационное представление мышления».

⁷⁶ Щедровицкий Г.П. Идея деятельности и деятельностный подход (Доклад на системно-структурном семинаре. Март-апрель 1972г.) // Георгий Петрович Щедровицкий. – М.: РОССПЭН, 2010. – С.473

⁷⁷ Щедровицкий Г.П. Идея деятельности и деятельностный подход (Доклад на системно-структурном семинаре. Март-апрель 1972г.) // Георгий Петрович Щедровицкий. – М.: РОССПЭН, 2010. – С.510

Согласно принципам теории деятельности, «мир есть мир деятельности и мышления людей»⁷⁸; «Деятельность есть единственное исходно существующее»⁷⁹. Согласно этим положениям, деятельность и есть то, что должно быть представлено в онтологической полиструктурной системной схеме. Поскольку в деятельностной перспективе именно «процесс определяет лицо объекта и задает его целостность»⁸⁰, «начинать всю работу по анализу систем следует... с определения и изображения тех процессов, которые задают специфику деятельности»⁸¹.

Основным содержанием деятельности виделся процесс воспроизводства. «Основным процессом, конституирующим саму деятельность как в качестве рамки существования для разных организованностей, так и в качестве объекта рассмотрения и исследования, является процесс воспроизводства. Он захватывает собой все, что существует в деятельности... В деятельность попадает все, что мы знаем - люди, машины, знаки, организации, взаимоотношения, сама природа. Именно процесс воспроизводства включает все это в деятельность и обеспечивает единство и целостность в рамках деятельности, в том числе и в историческом времени»⁸² Таким образом, в системных терминах процесс воспроизводства задает единство процессуальной структуры деятельности.

Далее формулируется понятие «нормативной деятельности» – «всякая деятельность есть реализация норм»⁸³. В соответствии с этим принципом Щедровицкий задает основной механизм воспроизводства, характеризуя его через связку «норма—реализация» — «одно из важнейших категориально-

⁷⁸ Щедровицкий Г. П. *Философия у нас есть* (1989) // *Философия, наука, методология*. - М.: Шк. Куль. Политики, 1997. С. 1—24. С. 7.

⁷⁹ Щедровицкий Г. П. *Знак и деятельность*. Вып. 1. (1971) - М.: Вост. лит., 2005.- С. 40.

⁸⁰ Щедровицкий Г. П. *Исходные представления и категориальные средства теории деятельности* (1975) // *Избранные труды*. - М., 1995. - С 253.

⁸¹ ⁸¹ Щедровицкий Г. П. *Исходные представления и категориальные средства ...* С. 257.

⁸² Щедровицкий Г. П. *Программирование научных исследований и разработок* – М.: Путь, 1999.- С. 118.

⁸³ Щедровицкий Г. П. *Эволюция программы исследования мышления в истории ММК — 2* (1996) // *Мышление. Понимание. Рефлексия*. М.: Наследие ММК, 2005. - С. 37-43. С. 38.

онтологических определений всех без исключения явлений нашего деятельностного мира»⁸⁴.

В процессуальном слое связка «норма—реализация» включает две онтологемы — актуализацию, или очередное выполнение деятельности, и трансляцию, или передачу нормы для задания очередной актуализации. Актуализация и трансляция происходят в разных временах. Действительно, в процессе актуализации норма деятельности реализуется не мгновенно, а постепенно, т. е. пошагово, развертываясь в актуальном времени. А сама норма передается целиком и между актуализациями, т. е. в ином временном измерении — времени трансляции.

В качестве основного механизма нормирования деятельности индивида выделяется обучение⁸⁵. Кроме того, отдельно выделяется промежуточный механизм «нормировки», необходимость которого связана с тем, что «условия деятельности с течением времени изменяются и прежние деятельность и ее нормы становятся неадекватными, и, следовательно, должны быть заменены новыми»⁸⁶. В связи с тем, что транслируемые нормы являются особыми знаковыми конструкциями, нормировка имеет два аспекта — разработку норм и их «вменение»⁸⁷. В плоскости содержания разрабатываются новые нормы, задающие предстоящую деятельность — новые образцы деятельности и предметов, проекты, исследовательские программы и т. д.⁸⁸. Для этого разработчик норм должен находиться в рефлексивной позиции по отношению к прежним и предстоящим деятельности как к объектам анализа и нормировки, по принципу «выделения из прошлого должного»⁸⁹.

⁸⁴ Щедровицкий Г. П. Исходные представления и категориальные средства теории деятельности (1975) // Избранные труды. - М.: Шк. Культ. Полит 1995. - С. 233-280, С. 245.

⁸⁵ Щедровицкий Г. П. Об исходных принципах анализа проблем обучения и развития в рамках теории деятельности (1966) // Избранные труды. - М.: Шк. Культ. Полит, 1995. - С. 197-227, С. 200-204.

⁸⁶ Щедровицкий Г. П. Исходные представления и категориальные средства... С.266-267.

⁸⁷ Щедровицкий Г. П. Нормативно-деятельностный подход в исследовании интеллектуальных процессов (1979) // Мышление. Понимание. Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005. - С. 391—419. С. 413.

⁸⁸ Щедровицкий Г. П. Нормативно-деятельностный подход ... С. 270—278.

⁸⁹ Щедровицкий Г. П. Исходные представления и категориальные средства... С. 78-79.

В качестве единиц деятельности принимается акт деятельности, осуществляемый индивидом. При этом в структуре акта деятельности выделяются «объективный» и «субъективный» уровни. Так, к объективному относятся преобразование исходного материала в продукт посредством последовательности действий с помощью орудий и других средств, а также знание, выраженное с помощью знаковых средств. К субъективному - индивид и его сознание, интериоризированные средства и способности. Цель, задающая целостность акта, является одновременно и субъективным и объективным элементом акта.

В 1980-х гг. исследователям удалось реализовать установку на погружение мышления в онтологию деятельности, которая имела место в методологии с самого ее зарождения в 1950-х гг. Согласно этому принципу, мышление выступает подсистемой в схеме мыследеятельности, в которую включаются «пояса» коллективно-группового мыследействия, мысли-коммуникации и чистого мышления. Итак, существует мыследеятельность, т. е. «не может быть мышления, отделенного от деятельности, и деятельности, отделенной от мышления» и, следовательно, термин «мыследеятельность» более точно выражает то, что действительно существует⁹⁰ Одновременно, существует мысль-коммуникация, т. е. мышление без коммуникации не существует, мышление порождается ею, проявляется через нее и реализуется посредством коммуникации⁹¹.

Освоение мира происходит прежде всего благодаря первичной практической ассимиляции, состоящей в физическом задействовании объектов, выделению из их среды образцов, или эталонов, и обозначением их с помощью слов-названий. Сначала ассимилируются природные объекты, а затем объекты начинают конструироваться. Впоследствии накопленная группа эталонов начинает применяться к другим объектам, с которыми сталкиваются люди в деятельности. Это сведение безграничного мира объектов к сравнительно узкой группе эталонов

⁹⁰ Щедровицкий Г. П. Перспективы и программы развития СМД-методологии. (1989) // Философия, наука, методология. - М.: Путь 1997. - С. 547-594. С. 587.

⁹¹ Щедровицкий Г. П. Связь естественного и искусственного как основной принцип исследования интеллектуальной деятельности (1977) // Мышление. Понимание. Рефлексия. М.: Наследие ММК 2005. - С. 293-314.

и образует суть вторичного освоения «мира» — познания. Как неоднократно отмечал Г. П. Щедровицкий, ««увидеть» можно только то, что знаешь и для чего слово имеешь»⁹². Эталоны транслируются в культуре и осваиваются индивидами в процессах воспитания и обучения, основанных на мысли-коммуникации. С помощью взрослых дети одновременно осваивают как значения слов и навыки распознавания и употребления предметов, так и навыки родной речи.

Завершая разговор о понимании «деятельностного подхода» Г.П. Щедровицким, необходимо отметить, что следствием его онтологического представления деятельности выступает ее бессубъектность. «...схема деятельности представляет участвующих в деятельности людей как безличных индивидов, которые отнюдь не являются субъектами деятельности»⁹³. Обусловлено это по мысли автора тем, что с точки зрения воспроизводства абсолютно безразлично, какой именно человек актуализирует деятельность. «Ни практика, ни нормы...ему (человеку) не принадлежат. Скорее он принадлежит деятельности, которая захватывает его в качестве...особого элемента ситуации, посредством которого она осуществляется, реализуя нормы»⁹⁴.

Однако, разработка деятельностного подхода велась не только в рамках Московского методологического кружка – отечественными учеными был разработан ряд концепций деятельностной проблематики. Общепринятая формулировка понятия деятельности, зафиксированная в Философском энциклопедическом словаре (1983) и воспроизведенная в Новой философской энциклопедии (2000-2001 гг.), принадлежит Александру Павловичу Огурцову и Эрику Григорьевичу Юдину. Примечательно, что Эрик Григорьевич на определенном этапе посещал заседания ММК. Итак, согласно статье энциклопедии «деятельность» - это «специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его

⁹² Щедровицкий Г. П. Методология и философия оргуправленческой деятельности (1988) // Организация. Руководство. Управление. Выпуск 2 – М.: Путь, 2003.- 285 с. С. 557.

⁹³ Щедровицкий Г. П. Философия у нас есть (1989) // Философия, наука, методология. - М.: Шк. Куль. Политики, 1997. С. 1—24. С. 9-10.

⁹⁴ Щедровицкий Г. П. Исходные представления и категориальные средства... С.241-242.

целесообразное изменение и преобразование...всякая деятельность включает в себя цель, средства, результат и сам процесс деятельности; неотъемлемой характеристикой деятельности является ее осознанность»⁹⁵.

Для Э.Г. Юдина осознанность деятельности обусловлена ее целесообразным характером; при этом осознанность понимается, с одной стороны, как совокупность различных форм сознания, и как множество внутренних регулятивов, с другой. В качестве указанных регулятивов могут выступать мотивы, потребности, ценности и т.д. Таким образом, сознание, одновременно выступает в качестве внутреннего компонента деятельности (средство контроля за ее ходом) и как внешний источник формирования представления о ее целях смыслах и проч⁹⁶ ..

Важную роль в философской разработке деятельности проблематики играли работы Генриха Степановича Батищева. В статье «Деятельная сущность человека», опубликованной в 1971 году, и в ряде других текстов он осуществил развернутое исследование структуры деятельности, взаимоотношения в ней опредмечивания и распредмечивания, опредмечивания и отчуждения, трансформации внешней реальности (субъектно-объектные отношения) и межчеловеческих (субъектно-субъектных) отношений. Он специально анализировал творческое измерение деятельности, ее открытость, выход за пределы существующих стереотипов, ее связь с критической социальной установкой, внутренне связанную с ней свободу, специфические особенности культурных объективаций деятельности («произведений»)⁹⁷.

Большой интерес представляет модель социальной деятельности, предложенная Владимиром Павловичем Фофановым. В работе «Система социальной деятельности» исследователь отмечает, «понятие социальной деятельности – лишь «абстракт» социальной системы...употребление термина в

⁹⁵ Новая философская энциклопедия.-М.: Мысль, 2000-2001 г.

⁹⁶ Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. Методологические проблемы современной науки. -- М.: Наука, 1978г. -С. 246.

⁹⁷ Лекторский В.А. Деятельностный подход вчера и сегодня // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко. – М.:РОССПЭН, 2011. - С. 27.

предельно абстрактном смысле позволяет все общество представить как саморазвивающуюся социальную деятельность и таким образом зафиксировать его единство» и далее «в понятии социальная деятельность вообще отражена, с одной стороны, качественная специфика социальной формы движения материи, а с другой – ее внутренняя инвариантность, тождественность самой себе»⁹⁸

По логике работы В.П. Фофанова, движение должно происходить от абстрактного к конкретному, т.е. от наиболее общего (абстрактного) определения социальной деятельности как субстанции «социальной формы движения материи» к ее конкретно-содержательным проявлениям.

Владимир Павлович выделяет два аспекта социальной деятельности: субстанцию социальной формы движения материи и, собственно, процесс. И если в первом случае понятием «субстанция» обозначается качественно единый способ представления социальной деятельности и социальной формы движения материи, то во втором случае специфика социальной деятельности определяется исследователем в контексте диалектики материального и идеального, где деятельность - материальный процесс, обладающий особой внутренней обусловленностью в виде идеального: «сознание есть момент социальной деятельности. Вне, помимо социальной деятельности, сознание не существует»⁹⁹.

Автором акцентируется внимание на том, что возможность системного представления социальной деятельности обеспечивается через ее представление в виде единой системы, воплощающей субъективные и объективные детерминанты. Искомое внутреннее единство определяется противоречиями между движением живой (момент изменчивости) и опредмеченной (момент покоя) деятельности¹⁰⁰. Анализ диалектики живой и опредмеченной деятельности позволяет раскрыть механизм реализации двух взаимодополнительных моментов развития – сохранения и изменчивости системы¹⁰¹.

⁹⁸ Фофанов В.П. Система социальной деятельности. – Новосибирск: Наука, 1981. – С.105.

⁹⁹ Фофанов В.П. Система социальной деятельности.... С 114

¹⁰⁰ Фофанов В.П. Система социальной деятельности.... С.125.

¹⁰¹ Фофанов В.П. Система социальной деятельности.... 127.

Говоря о структуре социальной деятельности В.П. Фофанов отмечает, что целостное представление социальной системы, возможно лишь при отказе от представлений о субъект-объектном взаимодействии в пользу субъект-субъектного. Раздвоение живой деятельности на двух взаимодействующих между собой субъектов приводит к тому, что каждая сторона выступает и как субъект и как объект деятельности. Таким образом, основное содержание социального взаимодействия составляет обмен деятельностью между субъектами, имеющий многократно опосредованный характер. Взаимный обмен деятельностью изменяет субъектов, а значит и систему в целом¹⁰².

То есть В.П. Фофанов представляет систему социальной деятельности в виде разворачивающегося в пространстве социальной реальности/социальной системы процесса взаимодействия социальных субъектов, который происходит посредством диалектического единства живой и опредмеченной форм.

Говоря о трудах В.П. Фофанова, необходимо отметить, ограниченность здесь системного принципа изучением абстракций социальной деятельности, которые выполняют методологические функции относительно анализа социальной реальности, и диалектическим взаимодействием элементов, ее составляющих. Ввиду очевидной сложности социальной реальности, ряд аспектов представленной концепции требует уточнения и дополнительного анализа. Тем не менее, гносеологический потенциал представленного исследовательского подхода не вызывает сомнений.

Э.В. Ильенков развивал идею о «тождестве бытия и мышления», имея в виду, что содержание мышления (и сознания вообще) характеризует не сознание, а саму реальную предметность. Философ писал: «...Мышление имеет своим предметом не знаки и их сочетания, а объективную реальность, и логика мышления диктуется поэтому не логикой знакового выражения, а логикой развития действительности, которая и составляет высший закон для мышления, которому, хотя бы они того или не хотят, вынуждены подчиняться и «знаки», и их «сочетания», их «конъюнкции»¹⁰³.

¹⁰² Фофанов В.П. Система социальной деятельности.... С.148.

¹⁰³ Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.- С. 312.

Деятельностный подход в отечественной традиции осмыслялся не только в рамках философских исследований, но и в работах психологов и педагогов, где «деятельность» понималась, скорее, как функция человека, индивидуального субъекта, наделенного сознанием¹⁰⁴. Согласно данным исследований, именно человек имеет в сознании цель и осуществляет ее реализацию в материале. При этом, основным в понимании деятельности становится ее общественная определенность. Суть данной интерпретации в том, в том, что деятельность является функцией не индивидуума, а общества. Таким образом, не человек, а общество (для конкретной деятельности – конкретное сообщество) является субъектом деятельности. Это – главный принципиальный момент. «Человек только участвует в ее осуществлении, реализации так же, как артист лишь исполняет пьесу Шекспира, а сама эта пьеса, как составляющая культуры, принадлежит не артисту и даже не труппе театра, а обществу в целом»¹⁰⁵.

В данном контексте отдельно следует пояснить идею коллективного субъекта деятельности. К этой идее обращался ряд выдающихся отечественных психологов: Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, Д.Б. Эльконин, В.В. Давыдов. Однако для всех перечисленных исследователей актуальной оставалась проблема, сформулированная В.В. Давыдовым: «...Но возникает вопрос: если коллективный субъект в известном смысле существует вне отдельных индивидов, то можно ли его представить в виде совокупности или группы людей и в каком точно смысле он существует вне отдельных индивидов, входящих в эту группу? Далее, какими существенными чертами должна обладать группа людей, осуществляющая совместную деятельность, чтобы её можно было определить в качестве коллективного субъекта? И ещё, по каким качествам можно различать коллективного и индивидуального субъектов, каковы характерные особенности

¹⁰⁴ Эльконин Д.Б. Детская психология. – М.: Издательский центр «Академия», 2004, Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. – М.: Academia, 1996.

¹⁰⁵ Боровских А.В., Розов Н.Х. Категория деятельности и деятельностные принципы в педагогике // Вопросы философии. – 2012. – №5 – С. 95.

индивидуального субъекта и чем он отличается от личности? Что можно отнести к личностному уровню выполнения индивидуальной деятельности?...»¹⁰⁶.

Решению проблемы «коллективного субъекта» может способствовать применение деятельностного подхода. Дело в том, психологи видят коллективную деятельность собранной из индивидуальных. Изменение понимания деятельности в направлении представлений о некоей «целостности, самодвижением общества» и будет ключевым для разрешения указанного противоречия¹⁰⁷.

Подводя итоги исследованию категории «деятельность» и деятельностного подхода, представляется необходимым еще раз в общих чертах обозначить специфику и сущностные черты «деятельности», которые заключаются в идеальности деятельности, ее субъектном характере, структурности и зависимости от объективных условий и предпосылок. Сама социальная деятельность является способом существования социальных систем, движущей силой их развития.

В заключение необходимо отметить, что деятельностный подход к пониманию социальных процессов пережил в отечественной науке несколько этапов. В 60-80 гг. он выступал «одним из наиболее значимых проявлений прогрессивных тенденций в советской философской мысли того периода, направленных на преодоление косности и догматизма официозного марксизма»¹⁰⁸. В 90-е гг. в связи с новыми политическими факторами и сменой идеологических установок, теория деятельности утратила популярность. Одной из причин было то, что деятельностный подход отождествлялся с идеями К. Маркса, в результате чего критика его философии переносится и на деятельностный подход. Кроме того, противники указывали на то, что конкретные теории деятельности, разработанные в отечественной философии, методологии, психологии столкнулись с проблемами, которые не могут быть решены в рамках этих теорий и предполагают выход за них. И, наконец, слишком узкое понимание философии,

¹⁰⁶ Давыдов В.В. Проблемы развивающего обучения. - М.: ИНТОР 2004. С 26-27.

¹⁰⁷ Боровских А.В., Розов Н.Х. Категория деятельности и деятельностные принципы в педагогике // Вопросы философии. – 2012. – №5 – С. 98.

¹⁰⁸ Анисимов С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление, М:Мысль 1988.

которое было возможно в ситуации интеллектуальной изоляции, является недопустимым сегодня¹⁰⁹.

Однако, ряд исследователей не согласен с текущей критикой деятельностного подхода. Так, во втором и третьем номере Вопросы философии за 2001 г. был опубликован ряд статей, посвященных данному методологическому направлению¹¹⁰. Дискуссию открывает статья Лекторского «Деятельностный подход: смерть или возрождение», в которой главный редактор журнала, выделяя несколько групп типичных обвинений в адрес деятельностного подхода, приводит контр-аргументы, которые должны доказать несостоятельность всех обвинений и утвердить мысль о том, что «деятельностный подход в современных условиях не только имеет смысл, но и обладает интересными перспективами ...при условии понимания тех феноменов, которые были выявлены в недеятельностных и антидеятельностных представлениях – феноменологии, аналитической философии и др.»¹¹¹.

Собственно преодоление указанных проблем предпринималось представителями отечественного гуманитарного знания. Решение виделось в междисциплинарной интеграции и теоретическом синтезе различных его отраслей. Прежде всего, необходимо обратиться к концепции, ставшей, несмотря на идеологические и политические мотивы, безусловным интеллектуальным прорывом в отечественном гуманитарном знании. Речь идет о таком направлении научных исследований, как «культурология», конституированной в дисциплинарном поле социально-гуманитарных наук практически на всем постсоветском пространстве. В 1960-х гг. Эдуард Саркисович Маркарян опубликовал ряд исследований, посвященных самоорганизации общественной жизни и внедрению принципов системного подхода к изучению культуры. Тогда же ученый приступил к разработке основ культурологии как самостоятельной интегративной дисциплины, обладающей особым статусом. Именно Э.С.

¹⁰⁹ Марача В. Деятельностный подход глазами философов, методологов и психологов // Кентавр. Сетевой журнал URL: <http://www.circleplus.ru/archive/n/30/5>

¹¹⁰ Вопросы философии, 2001. №2.

¹¹¹ Лекторский. Деятельностный подход: смерть или возрождение // Вопросы философии, 2001 № 2.- С. 65.

Маркарян принадлежит создание деятельностной концепции культуры. Сама деятельность предстает как система, элементами которой являются ее субъекты, объекты и продукты, а также средства и способы осуществления деятельности. В данной системе культура оказывается социальным явлением, которое «обнимает» все, что создает субъект, осваивая мир объектов. Понятия «культура» и «общество» не отождествляются, располагаясь в различных плоскостях. Культура – это продукт деятельности, общество – субъект этой деятельности¹¹². Таким образом, согласно данной концепции, культура является самоорганизующейся системой, специфическим модусом социальной самоорганизации. Именно благодаря культуре деятельность людей стимулируется, мотивируется, программируется и исполняется. В свою очередь, исторически выработанные типы культуры воспроизводятся и изменяются. Согласно позиции исследователя, культура возникла как система средств регуляции взаимоотношений между людьми, их объединениями, а также между обществом и физической/биологической природой.¹¹³

В настоящее время кроме непосредственно «культурологии» отдельно выделяется такая научная дисциплина как «социальная культурология», которая предполагает «модальность в отношении к культуре, основанную на объективном, аналитическом ...взгляде на жизнь общества. Это освоение...движущих мотивов реального поведения индивидов/групп или больших общностей, а также принципов духовной регуляции различных сфер социального бытия...Другое важное отличие социальной культурологии заключается в проникновении в культурный подтекст и смысл процессов, происходящих в обществе, таких как смена технологий, социальных структур, политических систем, революции, войны. Более того, объектом внимания...становится повседневная жизнь общества»¹¹⁴. В отечественной науке становление социальной культурологии как самостоятельного направления исследований, связывается, прежде всего, с

¹¹²Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М.: Мысль, 1983. – С. 181-184.

¹¹³Бондарев А.В. Эдуард Саркисович Маркарян (1929-2011): памяти ученого // Культурологический журнал. – 2011. №1. – С. 3.

¹¹⁴Ерасов Б.С. Социальная культурология. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С.10.

именем Бориса Сергеевича Ерасова, который, будучи доктором философских наук, в своих работах обосновал методологический и категориальный статус культурологии как философской дисциплины, раскрывающей содержание системы культурных ценностей и норм, присущих как конкретному обществу в целом, так и его отдельным социальным группам, анализирующей соотношение различных структурных компонентов культуры, ее динамику, выявляющей принципы понимания как собственной, так и чужих культур в процессах их взаимодействия.

Важной категорией в дисциплинарном поле социальной культурологии является понятие социокультурной регуляции, представление о которой неразрывно связано с восприятием общества как системы, отдельные части которой включены в единую структуру и чья целостность, устойчивость определяется социальными связями и отношениями, наличием коммуникации между ее составными частями. Именно посредством социальной регуляции обеспечивается успешность коммуникации, определяющей упорядочение социальных функций производства и воспроизводства, обеспечении устойчивого функционирования всех подсистем общества в условиях определенного социокультурного контекста. Данный контекст определяется, прежде всего, ценностно-нормативными основаниями общества, находящих свое выражение в таких феноменах как ментальность, наличие определенного вида социальной идентичности и проч.

Междисциплинарные исследования социальной реальности также развивались в контексте методологии социокультурного подхода. Как представляется, методология социокультурного подхода сформирована именно в контексте преодоления методологической узости и расширения познавательных возможностей каждой из научных дисциплин. По словам Леонида Григорьевича Ионина, социокультурный анализ – это «направление теоретического исследования, применяющего методологию и аналитический аппарат культурной

антропологии, социологии и философии культуры и ставящее своей целью обнаружение и анализ закономерностей социокультурных изменений»¹¹⁵.

Очевидно, такой подход будет выражать единство и взаимосвязь ряда компонентов социального познания: социально-философского, социологического и антропологического, объединяя их познавательные и методологические возможности¹¹⁶.

В 90-х гг. XX века Александр Самойлович Ахиезер и Николай Иванович Лапин предложили концепцию, согласно которой содержанием социокультурного подхода становится понимание общества как единства социального и культурного, преобразуемых деятельностью человека.¹¹⁷ Исследователями выделяется ряд принципов социокультурного подхода, которые позволяют говорить об обществе как о целостной социокультурной системе. Прежде всего, указывается принцип «человека активного», суть которого в постулировании представления о человеке как о биосоциокультурном существе, с одной стороны, и принятия элементов структуры личности как субъекта действий, с другой. При этом действие субъекта воспринимается как компонент взаимодействия с другими субъектами, имеющее для них значение и выполняющее определенные функции по отношению ко всем субъектам взаимодействия. Следующим принципом указывается взаимопроникновение культуры и социальности, согласно которому утверждается наличие этих двух компонентов и их несводимость друг к другу. Принцип антропосоциетального соответствия фиксирует совместимость личностно-поведенческих характеристик этого общества (как единства культуры и социального). Следующий принцип социокультурного баланса признает условием устойчивости общества наличие динамического равновесия между культурными и социальными компонентами. Принцип симметрии и взаимобратимости социальных процессов указывает на то, что каждому процессу, воплощающему

¹¹⁵ Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – С. 16.

¹¹⁶ Резник Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований // Вопросы социальной теории. – 2008. – Т.2. Вып. 1(2). – С. 305.

¹¹⁷ Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. 2000. № 9, С. 29-45; Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. 2000. № 7. - С.3.

определенную социальную динамику и имеющему направленность, противопоставит противоположно направленный процесс. И, наконец, принцип необратимости эволюции социокультурной системы как целого, согласно которому при удалении системы от точки равновесия нарушается симметрия процессов и структур и повышается вероятность перехода к новому, необратимому состоянию системы как целого¹¹⁸.

Таким образом, согласно концепции А.С. Ахиезера, необходимо рассматривать социальную деятельность с точки зрения ее человеческой мотивации. Главным тезисом концепции Ахиезера является идея о том, что история человечества, в отличие от биологических процессов, рефлексивна. В этом контексте основанием социокультурного подхода является представление о фиксации в культуре мотивов (скрытых или явных) человеческой деятельности. Культура здесь предстает многослойной, иерархичной и внутренне противоречивой, при этом именно в культуре фиксируется программа деятельности субъекта.¹¹⁹ Собственно, воспроизводство культуры, сохраняющейся и воплощающейся в результатах труда – это выполнение заданной культурной программы деятельности субъекта. При таком подходе, имеющаяся культура является основой для воспроизводства любого социума, который также может выступать субъектом деятельности. Следует заметить, что развитие культуры может являться «программой воспроизводства в обществе» лишь в случае, если общественные изменения синхронны культурным. В отсутствие адекватных социальных трансформаций наступает колоссальная социальная дезорганизация¹²⁰.

¹¹⁸ Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. 2000. № 7. – С. 5-6.

¹¹⁹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т.1. От прошлого к будущему. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. – 783 с.

¹²⁰ Ахиезер А.С. Между циклами мышления и циклами истории // Общественные науки и современность. – 2002. - №3. – С. 122-132.

В свою очередь В.П. Фофанов связывает социокультурный подход с «переходом от познания общего к познанию отдельного»¹²¹. В рамках данной концепции культура воспринимается как специфический вариант существования социального организма, таким образом преодолевается противопоставление «социальное-культурное», присущее концепциям А.С. Ахиезера и Н.И. Лапина

В свете трактовки, социокультурного подхода, предложенной В.П. Фофановым, последний может быть определен как методология социальной философии, использующаяся для определения способов регуляции развития социальных субъектов на основе обеспечения единства «общего и особенного», «своего и чужого».

Таким образом, в рамках социокультурного подхода общество воспринимается как некая целостность культурного и социального, образуемая и преобразуемая деятельностью человека. При этом отмечается, что данный подход интегрирует три измерения человеческого бытия: человека в его взаимодействии с обществом, характер культуры и тип социальности¹²². Необходимо уточнить понимание социокультурного подхода как уровня исследования, когда в движении от абстрактного к конкретному реализуется переход от «единого общего» к «отдельному общему» и, соответственно, разрабатывается общая теория отдельного, а познание нацелено на фиксацию не только общих закономерностей социальных систем, но и особенностей реализации этих закономерностей в историческом процессе. Для системы социальной деятельности, социокультурный подход характеризует культуру как духовное измерение всякой деятельности, в котором формируются мотивы, принципы, правила, цели и смыслы деятельности. В этом понимании культура предстает как «духовный компонент совокупного производства, обеспечивающий поддержание и изменение этого производства и общественных отношений в целом»¹²³.

¹²¹ Фофанов В.П. Методологическое значение социокультурного подхода в разработке новой концепции советского общества // Современные интерпретации социокультурных процессов.- Кемерово, 1994.

¹²² Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования, 2000. №7. – С.3.

¹²³ Ерасов Б.С. Социальная культурология. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С.24.

Культура включает в себя специализированную символическую сферу, где осуществляется специфическое для данного социума представление противоречий социальной деятельности и создаются противоречия на знаковом уровне¹²⁴.

1.2. Модернизации как способ общественной трансформации: социокультурные особенности

Изучение проблемы модернизации как способа общественной трансформации напрямую связано с представлениями о природе социального развития. Здесь представляется возможным выделить два основных взгляда на социальную динамику, которые включают в себя все прочие, а именно эволюционный и цивилизационный.

Эволюционизм сложился в XIX в., но его идеи уходят в эпоху Просвещения, когда впервые была выдвинута идея исторического прогресса. Идеи эволюционизма нашли своих приверженцев среди исследователей самых разных стран. Наиболее видными представителями эволюционизма стали: в Англии - Герберт Спенсер, Эдуард Тайлор, Джеймс Фрезер; в Германии - Адольф Бастиан, Теодор Вайц, Генрих Шурц; во Франции - Шарль Летурно; в США - Льюис Генри Морган. Благодаря их исследованиям культура, представлявшаяся до этого как совокупность отдельных типов и форм, лишенная видимого смысла и единства, обрела целостность, была систематизирована и упорядочена, чему способствовало фундаментальное положение эволюционизма о прогрессе культуры и общества на основе единых для всего человечества универсальных исторических законов.

Исследователи исходили из представления о единстве человеческой истории и о развитии ее в одном, общем для всех направлении. Ими были сформулированы понятия стадий в развитии человечества - дикости, варварства,

¹²⁴ Вальдман И.А. Рефлексия исторической динамики социума как основание социокультурного познания // Идеи и идеалы. - №4 (25), Т.2.. – 2015. – С.82.

цивилизации. Огромное количество эмпирических наблюдений позволило выявить множество удивительно схожих явлений в обществах, географически и исторически весьма отдаленных друг от друга, отнести эти общества к одинаковым стадиям развития. Высшей же стадией развития эволюционисты полагали современную им капиталистическую Европу, в которой они и видели будущее всех других народов. В своих теоретических построениях они исходили из идеи о единстве человечества - биологическом и психологическом (в основных проявлениях).

В данном контексте представляется уместным указать и марксистскую теорию общественно-экономических формаций, где в качестве стадий (формаций) развития человечества выступают пять основных: первобытная, античная, феодальная, капиталистическая и будущая коммунистическая. Ряд исследователей склонен выделять шестую – азиатскую, определяемую особым «азиатским» способом производства.

Согласно марксизму, схема развития и смены общественно-экономических формаций представляет собой модель развития каждого социоисторического организма (общества). Таким образом, всемирная история предстает совокупностью историй социоисторических организмов, каждый из которых должен пройти в своем развитии все общественно-экономические формации.

Кроме того, основным постулатом формационной теории является примат материального производства над всеми остальными составляющими человеческого бытия и общественной регуляции. Продолжением данного принципа является принятие социально-экономической составляющей в качестве базиса, а всего остального (включая культуру и политику) в качестве надстройки, являющейся вторичной относительно базиса, т.е. им определявшаяся.

Иной взгляд на развитие общества предлагает цивилизационный подход. Термин «цивилизация» впервые появляется, видимо, в XVIII в. в трудах французского экономиста Виктора Мирабо и шотландского философа Адама Фергюсона для обозначения «зрелого» состояния человеческого общества. Однако развитие получил лишь в веке XX. Из зарубежных ученых-приверженцев

данного подхода стоит указать Арнольда Тойнби, Освальда Шпенглера, Элвина Тоффлера, а также круг историков-представителей французской методологической школы Анналов – Марка Блока, Люсьена Февра, Фернана Броделя, Жака Ле Гоффа и др. В российской науке сторонниками выступали Николай Яковлевич Данилевский, Константин Николаевич Леонтьев, Питирим Александрович. Сорокин, Лев Николаевич Гумилев. С точки зрения данного подхода, основной структурной единицей развития общества является цивилизация. Здесь необходимо дать ряд пояснений относительно самого понятия, терминологическая неопределенность которого создает ряд трудностей методологического характера. С одной стороны, под «цивилизацией» может пониматься хорошо организованное, технически развитое, гуманистически устроенное общество, обеспечивающее основные права личности. В продолжение такого подхода, формируется понимание цивилизации как определенного этапа/уровня развития общества, характеризующейся материальной сферой человеческой деятельности. В таком понимании данное «цивилизованное» состояние общества противопоставляется культуре¹²⁵ (О. Шпенглер). С другой стороны, цивилизация понимается как качественная специфика каждого из крупномасштабных обществ, с присущими им самобытностью, формируемой опытом исторического развития и становящегося основой его самосознания и отличия от других обществ (арабская, японская цивилизация). Такое значение формирует плюрализм в понимании истории и современности. Также термином «цивилизация» может обозначаться социокультурная общность, формируемая на основе универсальных, сверхлокальных ценностей, получающих отражение в мировых религиях, которые составляют целостностные системы социокультурной регуляции, включая подсистемы морали, права, искусства, философии и т.д.(западно-христианская, исламская, буддистская цивилизации). При любом понимании, цивилизация предстает как сложноустроенное, развитое целое, в

¹²⁵ Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. – М: Айрис Пресс, 2006.

котором важное значение имеют как экономические факторы, так и социальная система, моральные принципы, политическое устройство, эстетические идеалы¹²⁶.

Цивилизационный подход отличают универсальность (применимость к исследованию любой страны/группы стран), представление о поливариативности исторического развития, абстрагирование от материального производства как безусловной доминанты исторического процесса, отрицание прогресса как однозначного вектора в развитии общества.

В рамках представленных подходов к пониманию развития общества формулируются следующие основные типы социальных трансформаций. Во-первых, так называемый фазовый или стадийный тип социокультурной динамики, с которым, собственно, соотносима сама историческая периодизация. Здесь необходимо отметить несводимость данной категории к классовым структурам формационного подхода. В данном случае тип социальности обуславливается преобладающими принципами социокультурной регуляции.

Отдельно стоит выделить такое состояние общества как «застой», который характеризуется неизменностью и повторяемостью норм, ценностей, смыслов, знаний, приверженность традициям и запретом или ограничением нововведений. Разумеется, устойчивость/консервация обычаев и стилей не всегда знаменует собой застой, но отторжение новаций и стремление к догматизации зачастую являются характерными чертами именно данного явления и могут приводить к стагнации общества. В таком обществе могут проходить циклические изменения, но эти изменения не приводят к кумулятивным сдвигам.

Упадок или упрощение, ведущие к ослаблению дифференциации или даже устранению элементов социально-культурного комплекса. Следствием данных процессов может стать стандартизация, гомогенизация отношений, поведения или, например, архаизация социума.

Циклические изменения, под воздействием которых общество движется по сходным социально-культурным циклам, повторяя себя на протяжении больших промежутков времени. Как правило, устойчивую фиксацию такие циклы

¹²⁶ Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002. – С. 27-35.

получают в мифологии, ритуалах, календаре, династийных историях. В качестве варианта циклического развития можно оценивать инверсию, где изменения не идут по кругу, а совершают «маятниковые» движения, от одного полюса значений к другому. В европейской традиции инверсионным движением зачастую предстает революция, означающая радикальное переворачивание как социальных отношений, так и доминирующего типа ценностей.

Еще одним типом изменений является «возрождение», ситуация, когда имеет место обращение к раннему периоду общественной жизни. Однако, в отличие от циклических изменений, этап, к которому происходит обращение, осознается как прошлый, и воспроизведение происходит для решения текущих проблем, в рамках существующих парадигм и ценностных ориентаций.

Очевидно, что описанные выше варианты социальных трансформаций «в чистом» виде практически не встречаются, кроме того, большинство из описанных типов не могут быть описаны в рамках одной, например, эволюционной методологии.

Одним из наиболее интересных типов социальной трансформации является такое явление как модернизация. Следует сразу оговориться, что широко распространенное понимание модернизации как «перехода общества традиционного типа в процессе его трансформации в общество современного типа»¹²⁷, (иногда приходится читать о переходе «от аграрного общества к индустриальному»¹²⁸) очевидно могло сложиться лишь в рамках эволюционного подхода, предполагающего возможность исторического прогресса и прохождения разными обществами схожих этапов в своем развитии.

При таком толковании модернизации, акцент делается на формировании индустриального общества. С этой точки зрения выделяются «первичная» и «вторичная» модернизации. Под «первичной» понимают процесс внутреннего развития стран Европы и Северной Америки, осуществленный в эпоху промышленных революций. Здесь «модернизация» выступает синонимом

¹²⁷ Новая философская энциклопедия, Т.2 - М.: Мысль, - С. 156.

¹²⁸ Трубин Д.В. Модернизация России и стран Востока: опыт философской интерпретации. – Новосибирск: Наука, 2010. – С. 19.

обновления и усовершенствования. Под «вторичной»/догоняющей модернизацией понимаются процессы индустриализации, проходящие в странах «третьего мира», в условиях наличия действующих социальных моделей и постоянного контакте с «передовыми» странами¹²⁹. В данной работе акцент сделан на изучении явлений, связанных с проведением модернизационных преобразований в неевропейских странах.

Основным положением теории модернизации является представление о наличии двух типов обществ – традиционном и современном. Это различие появилось еще в конце XIX в. в работах таких социологов как Г. Спенсер, Ф. Теннис, Э. Дюркгейм. Последний в своей работе «О разделении общественного труда» предложил в качестве критерия современности тип социальной связи, для обозначения которого французский социолог использовал термин «солидарность». По мнению исследователя, для традиционных обществ характерна «механическая» солидарность, а для современного – «органическая», превращающая общество из простой суммы однородных социальных ячеек в системную целостность, где каждый элемент выполняет собственную неповторимую функцию¹³⁰.

Развитие намеченного Дюркгеймом предположения о том, что только западные общества перешли «рубеж современности» имеет место в работе немецкого социолога М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», изданной в 1905 г. Решая в данной работе проблему генезиса духовных предпосылок европейского капитализма и объясняя их появлением специфической «хозяйственной этики» протестантизма, в исследованиях незападных культур, исследователь стремился «...установить элементы, допускающие сравнение с западным развитием»¹³¹. Вообще, в данной работе Вебер сосредоточил свое внимание на невозможности где-либо, кроме протестантского Запада, формирования эндогенно капиталистического

¹²⁹Гавров С.Н. Модернизация // Социокультурная антропология: история, теория методология. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, Константа. – 2012. – С. 821-830.

¹³⁰ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 476 с.

¹³¹ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990- С. 38.

предпринимательства и соответствующего типа рыночного хозяйства, оставив таким образом вопрос о перспективах развития незападных цивилизаций без рассмотрения.

На протяжении более половины XX века модернизация исследовалась с позиций безусловной универсальности западной цивилизации, чьими отличительными чертами являются капитализм, гражданское общество, секуляризация и практическая рационализация деятельности. Таким образом, в разработке теорий модернизации можно говорить о превалировании до 70-х гг. XX века концепций вестернизации, согласно которой все народы проходят в своем развитии одни и те же стадии, определяемые, прежде всего, объемом ВВП, совокупного дохода и накоплений, двигаясь в своем развитии в направлении Западных/Американских обществ.

Однако в 60-70 гг. XX века многочисленные трудности в модернизации и застойные явления в большинстве стран, избравших «догоняющий» путь развития, заставили исследователей пересмотреть прежние универсальные модели и обратиться к сравнительному изучению процессов социального развития. Беспрецедентное внимание стало уделяться сопоставлению как политических, так и социокультурных систем. На этом этапе теории модернизации формировались на основе трудов К. Маркса и М. Вебера, хотя данные концепции и подвергались трансформациям¹³²

Смена прежней исследовательской парадигмы выразилась в тезисе «модернизация в обход модернити», где под «модернити» подразумевается западное общество экономического рационализма, которое предлагается воспринимать не более, чем «индустриально-технологический» аспект современности.

Главным итогом смены исследовательской парадигмы стало, по выражению Ш. Эйзенштадта, признание «огромного институционального разнообразия

¹³² подробнее см. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: Макс Вебер и современные теории модернизации. – СПб.: РХГИ, 1998. – 288 с.

различных современных и развивающихся обществ»¹³³. Новая парадигма основывается на следующих положениях: прежде всего, отмечается значимость сложившихся социокультурных типов как основ устойчивости и самостоятельности общества. Также подчеркивается устойчивость ценностно-смысловых факторов в регуляции как политической, так и хозяйственной деятельности. Наконец, указывается наличие большой вариативности институциональных, символических, идеологических интерпретаций, дающихся модернизационным процессам различными обществами/цивилизациями.

Таким образом, в данном контексте модернизация предстает не линейным и моноцентричным способом общественного развития, каким она представала в концепциях вестернизации, а полицентричной, допускающей значительную вариативность. Согласно данной интерпретации, «современная» цивилизация зарождается в Европе и постепенно распространяется по миру, оказывая воздействие на другие регионы, которые, будучи ориентированы на один источник – западную цивилизацию, тем не менее, имеют собственную динамику и самобытные формы реакции на вызовы «центра»¹³⁴.

Также необходимо отметить, что разнообразие концепций модернизационных преобразований как особого типа социального развития, очевидно, обусловлено спецификой интерпретации такой категории как «современность». Так, наиболее интересными представляются теории «культурной» и «акультурной» современности, предложенные Чарльзом Тейлором и использованные Б.Г. Капустиным при изучении проблем Современности.

К «культурным» теориям относятся такие, которые объясняют возникновение и развитие Современности в категориях культуры, т.е. прослеживая изменения в понимании того, что есть благо, человек, природа, общество как смысловые принципы организации человеческого общежития. «Акультурные» теории — такие, которые описывают модернизацию и Современность в понятиях, являющихся нейтральными по отношению к рассматриваемой культуре. Они

¹³³ Eisenstadt S.N. Patterns of Modernity. V. II: Beyond the West, N.Y., 1987. - P.4.

¹³⁴ Eisenstadt S.N. Patterns of Modernity. V. II: Beyond the West, N.Y., 1987. - P.5.

отражают не ее собственное изменение из одного состояния в другое, но осуществление некоторых закономерностей, принципов или формирование определенных институтов, являющихся универсальными, способными трансформировать любое «традиционное» общество и приходящими ему на смену. Такими закономерностями, принципами и институтами могут быть «индустриализация», или «секуляризация», или «демократизация», или «утверждение научной рациональности».

В «культурных» теориях Современности модернизация предстает, прежде всего, исторически обусловленной эволюцией форм разума, сменой его типов, в ходе которой разум освобождается от собственной монологичности и метафизических посылок, наращивает способность вопрошать, критиковать и трансформировать собственные основания. Те основания, которые на более раннем этапе его эволюции представлялись «естественными» и самоочевидными, на новом этапе подвергаются «рефлексии» и подтверждаются либо отрицаются уже в качестве собственных продуктов и «полаганий» разума. Эти новые продукты также могут со временем «окаменевать» и принимать облик «естественных» самоочевидностей. Тогда разуму на очередном этапе приходится вновь приниматься за работу по выявлению их исторического происхождения и утверждению своего права «ревизовать» и трансформировать их.

При таком понимании модернизация, во-первых, бесконечна. У нее нет какого-то «конечного пункта» в виде определенной институциональной организации или состояния культуры, достижение которого могло бы считаться завершением модернизации и «наступлением» Современности. Во-вторых, и это связано с первым, модернизация и Современность не разделены во времени, не состоят в отношении причины и следствия. Модернизация есть не путь «подготовки» Современности, не движение к ней, а ее, Современности, собственный способ существования, т.е. способ «совладать» с той проблемой, которой Современность и является. Поскольку же и в диахронии, и в синхронии истории эта проблема предстает в разных конкретных видах, постольку многообразна и модернизация:

она выступает модернизацией разных сторон общественной жизни людей, использующей разные методы и дающей разные результаты.

Поэтому точнее было бы говорить не о «модернизации» в единственном числе, что может наводить на мысль о некотором едином направленном процессе, имеющем необходимую структуру и универсальные закономерности, лишь проявляющиеся многообразно в контексте тех или иных стран и культур, а о сериях модернизаций, случающихся в разных историко-культурных контекстах и не имеющих общего «сценария», генеральной логики развертывания и общей сквозной детерминации. Что содержательно представляет собой модернизация, на что она направлена, каковы условия ее успеха, — все это может быть определено только ситуативно и контекстуально, но никоим образом не «общей теорией», не «априорно».

Поскольку «модернизация» не представляет собою воплощения универсальных законов, постольку ее ход и формы обусловлены историко-культурным контекстом того общества, в котором она осуществляется, и чем она успешнее — тем эта зависимость выше. «Модернизаций» как способов существования в современности столько, сколько существует современных обществ¹³⁵.

В докладе, посвященном анализу множественности модернизмов в век глобализации, Ш. Эйзенштадт отмечал, что «привлекательность модернизма для отдельных групп неевропейских обществ, прежде всего для правящих интеллектуальных элит, заключалась в том, что он давал возможность их представителям приобщиться к современной (т.е. изначально западной) универсалистской традиции, отбрасывая при этом, по своему выбору, те или иные ее аспекты, ассоциирующиеся с контролем и гегемонией запада. Таким образом, элиты и отчасти более широкие слои неевропейских обществ усвоили отдельные универсалистские элементы модернизма и с их помощью построили собственные модели новой коллективной самоидентификации, позволявшие не отказываться

¹³⁵ Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. — С. 4.

от традиционных элементов... Таким образом, усвоение модернизма и элитами и другими группами неевропейских обществ не предполагало сохранение его первоначальной формы. Скорее, напротив, для этого усвоения была характерна постоянная селекция, реинтерпретация»¹³⁶. И далее «различные культурные программы и институциональные модели модернизма не были сформированы под воздействием некоего якобы существующего в этих обществах естественного потенциала эволюции... не явились они и плодом естественного развития свойственных этим обществ традиций либо следствием адаптации этих обществ к новой международной обстановке. Скорее, они были сформированы в результате взаимодействия нескольких ведущих факторов: прежде всего, сформировавшихся в этих обществах на протяжении истории представлений о космическом и общественном порядках, свойственного этим обществам исторического опыта формирования социальных институтов, особенно, в условиях взаимодействия с другими цивилизациями и столкновение этих двух факторов с новой политической и культурной программой модернизма. Четвертым фактором стала внутренняя динамика, трудности и противоречия процессов структурных изменений, связанных с утверждением новых социальных институтов... Именно постоянное взаимодействие указанных факторов порождало непрерывные перемены в программах модернизации и ее непрекращающиеся реинтерпретации»¹³⁷.

Примечательна позиция китайских коллег по вопросу соотнесения понятий «цивилизация» и «модернизация». С официальной точкой зрения по этим вопросам можно ознакомиться в документе под названием «Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001-2010)», выполненный учеными-экспертами Академии наук КНР.

В статье «Соотношение между человеческой цивилизацией и модернизацией», китайские коллеги дают определение цивилизации как «высокой ступени человеческого развития, включающего всю сумму человеческих

¹³⁶ Eisenstadt S.N. Multiple modernities in the age of globalization- Juresalem, 1998.-P.13.

¹³⁷ Eisenstadt S.N. Multiple modernities in the age of globalization- Juresalem, 1998.-P.19

достижений в развитии человека, появившихся после 3500 г. до н.э.», а модернизацию определяют как «общемировую тенденцию и один из видов коренных изменений в человеческой цивилизации со времени промышленной революции XVIII века». Кроме того, по мнению китайских ученых «история всемирной модернизации – часть цивилизационного процесса человечества, и различия в стадиях обоих процессов должны быть соотнесены между собой»¹³⁸.

Как следует из текста, под изменениями понимаются «изменения в деятельности, поведении, процессе, содержании, структуре, системе и самой идее человеческой цивилизации». Модернизация в таком смысле разделена авторами на два «больших типа и, соответственно, периода – первичную и вторичную модернизации. Первичная – это процесс перехода от аграрной цивилизации к индустриальной, вторичная – от индустриальной цивилизации к цивилизации знаний»¹³⁹.

Из приведенных определений можно сделать вывод, что китайские коллеги придерживаются универсалистского взгляда на развитие общества, под «цивилизацией» понимают определенный этап в становлении социума, а основанием для классификации служит доминирующий способ производства что, безусловно, коррелируется с эволюционной теорией и формационным подходом. Таким образом, за рамками исследования остаются проблемы соотнесения традиционных и инновационных типов социальной регуляции, что, как представляется, является основной исследовательской проблемой в контексте изучения модернизационных процессов.

Важными отличительными чертами модернизационной модели развития становится, во-первых, ее функционирование в условиях внутренней рефлексии общества, которым осознается собственное отставание от прочих иностранных государств по различным показателям, в первую очередь по уровню развития военной и промышленной сфер. Примечательно, что рефлексия в обществе по

¹³⁸ Хэ Чуаньци Соотношение между человеческой цивилизацией и модернизацией // Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001-2010). – М.: Издательство «Весь мир», 2011.- С. 32.

¹³⁹ Хэ Чуаньци Соотношение между человеческой цивилизацией ...С. 41-43.

вопросам, связанным с проблемами модернизаций, происходит, как минимум, на двух уровнях – первый представлен социальной элитой, осознающей необходимость «догоняющей» модели развития и транслирующей эту идею на остальную часть общества. Второй уровень рефлексии – реакция общества на проводимые нововведения, выражающаяся не столько в конкретном принятии или неприятии проводимых преобразований, сколько в методах и способах адаптации нововведений.

Исследованию модернизационных преобразований в Китае посвящен ряд работ как отечественных, так и зарубежных авторов. Среди прочих стоит особо указать исследования О.Е. Непомнина, В.Б. Меньшикова¹⁴⁰, А.В. Виноградова¹⁴¹, Д.А. Смирнова¹⁴². Данные труды, выполненные в русле линейного понимания модернизации, предлагают обширный эмпирический материал в экономико-политическом дискурсе, не затрагивая вопросы социокультурной (или какой-либо еще) обусловленности изучаемых процессов, что вообще характерно для отечественной историографии данного вопроса. Отдельного внимания заслуживает труд Воропаева Д.С.¹⁴³, где автором анализируются социокультурные основания политической модернизации КНР. Однако, несмотря на заявленное название, Дмитрий Сергеевич, опираясь, по собственным словам, на принципы «лингвистического и семиотического детерминизма» не предлагает теоретической модели модернизации, сводя социокультурные основания модернизации в Китае, по большому счету, к наличию иероглифической письменности. Тем не менее, это практически, единственная работа, где ставится вопрос о вне экономико-политических факторах модернизационных преобразований в Китае.

¹⁴⁰ Непомнин О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 334 с.

¹⁴¹ Виноградов А.В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. – М.: Памятники исторической мысли, 2005. – 335с.

¹⁴² Смирнов Д.А. Идеино-политические аспекты модернизации КНР: от Мао Цзэдуна к Дэн Сяопину. – М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2005. – 324 с.

¹⁴³ Воропаев Д.С. Китайская модель политической модернизации в контексте феномена коинволюции цивилизаций. – М.: Воробьев А.В., 2011. – 128 с.

Китайские исследователи, действуя в парадигме понимания модернизации как моноцентричного способа общественного развития, тем не менее, указывают на особую роль конфуцианства, определившего специфику китайской модернизации. Именно конфуцианство, после открытия страны в середине XIX века, стало той почвой, основой на которой происходили все преобразования, реализовывая принцип “返本开新” (Обращение к истоку для открытия нового)

144

Отличие модернизации от прочих типов социального развития заключается в наличии «внешней», относительного модернизирующегося общества, модели современности, в направлении которой должна производиться трансформация. С этим связано базовое противоречие модернизационного процесса, заключающееся во взаимодействии в рамках одного социума принципиально различных типов социокультурной регуляции. В рамках данного противоречия формулируются такие проблемы как соотнесение традиции и современности, своего и чужого, потребности в развитии и сохранении традиции. Решение данных проблем каждым обществом уникально и является, собственно, воплощением той уникальной модерности, о которой говорил Эйзенштадт. В системе социальной модернизации общества внутренним опосредованием является рефлексия субъектом своей уникальности и независимости, с одной стороны, и тождественности с контр-субъектом с другой, воплощающаяся в форме социальной идентичности. Социальная идентичность, присутствует в сознании коллективного субъекта, создавая целостное представление «о себе» и обеспечивая ценностные основания деятельности и регуляцию важнейших социокультурных оснований модернизации.

Согласно определению Новой философской энциклопедии, «идентификация» является процессом соотнесения субъекта с чем-либо в связности и

¹⁴⁴ 沈小劈、王飞 现代新儒学与 20 世纪中国政治文化现代化// 攀枝花学院学报 2009 年 8 月第 26 卷第 4 期。页 9 (Шэнь Сяопи, Ван Фэн Современное неоконфуцианство и модернизация политической культуры в XX веке).

непрерывности собственной изменчивости¹⁴⁵. Таким образом, идентичность (лат. *identificare* – отождествлять, позднелат. *identifico* – отождествляю) мыслиться результатом процесса идентификации).

Термин «идентичность» и связанный с ним процесс «идентификации» прочно вошли в словарь социально-гуманитарных наук приблизительно с конца 70-х гг. XX века. Эти понятия имеют некоторые различия. Так, идентификация предполагает действие, некий процесс соотнесения одного объекта с другим, выявления общих или наоборот специфических признаков, черт. Идентичность выступает как конечный факт, результирующий процесс идентификации. Несмотря на частое обращение к данным категориям в научных, политических и публицистических работах, в теоретическом аспекте эти понятия характеризуются категориальной неопределенностью.

В междисциплинарный подход понятие «идентичность» ввел Э. Эриксон во второй половине XX века, сделав его полноправной научной категорией. Данная категория оказывается связана с понятиями «тождество» и «различие», с дискурсами «инаковости», «аутентичности», «другого». Категория идентичности разрабатывается в рамках исследований, проводимых в различных областях социо-гуманитарного знания: психологии, социологии, философии, что обусловило многообразие концепций идентичности. Далее будет представлен ряд подходов к определению идентичности, сформированных в рамках методологии той или иной научной дисциплины или на междисциплинарном поле.

Как уже отмечалось выше, понятие «идентичность» тесно связано со становлением понятия «индивидуальное» и «тождественное». Традиция надления «тождества» фундаментальным значением идет от Аристотеля. Как представляется, связано это с тем, что в античности отсутствовали представления об индивиде как об уникальной неповторимой личности, принципиально отличающейся от остальной реальности. Согласно античному философу, тождество является характеристикой бытия, которую следует отличать от

¹⁴⁵ Новая философская энциклопедия.– М.: Мысль, 2001. Т. 2. – С. 79.

сходства, подобия и единства. Сходными называются предметы, обладающие одним или несколькими общими свойствами, однако они считаются тождественными, если все их качества сходны. В мире материальном тождества быть не может, т.к. два предмета, как бы ни были они идентичны, всегда имеют в своей основе разные начала¹⁴⁶.

Основополагающим принципом классической философии становится идея тождества бытия и мышления, получившая в дальнейшем развитие у Б. Спинозы, Ф. Шеллинга, Вл. Соловьева. В философии Гегеля тождество бытия и мышления трактуется как совпадение предмета и процесса познания объекта, тогда как субъект предполагается тождественным абсолютной идее¹⁴⁷.

В средние века человек отождествляется с Творцом, по «образу и подобию» которого он создан. Как отмечает выдающийся отечественный медиевист А.Я. Гуревич, для европейского средневековья «характерна индивидуализация не органическая, а «морфологическая» или «типическая». Индивид показывает себя лишь через общее, присущее целой категории людей»¹⁴⁸. Таким образом, средневековый европеец, оказываясь вписанным в сложную сословно-корпоративную иерархию, своими действиями подчеркивает свою принадлежность определенной социальной группе/структуре.

Историю идентичности как специальной темы в философском, а позже в социально-научном познании принято начинать с философии нового времени, где феномен идентичности исследовался в основном представителями эмпирического направления – Дж. Локком, Д. Юмом; феноменологическую разработку категория получила в трудах Ф. Шеллинга, Г. Гегеля. Так, в своих трудах Д. Юм указывал на то, что идея «я» как тождественности субъекта самому себе опирается на метафизическую идею «я» как субстанции, не имеющей никакого эмпирического подтверждения. Таким образом, постулировалась идея о конституировании

¹⁴⁶ Аристотель. О душе // Сочинения. В 4 т. Т. 1 – М. : Мысль, 1975. –С. 439.

¹⁴⁷ Тельнова Н.А. Феномен идентичности: способы описания и социокультурные основания // Вестник Волгогр. гос. ун-та. Серия 7, Философия, 2011, №1 - С 25-26.

¹⁴⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры – М. : Искусство, 1972. – С. 275.

идентичности «извне» в социокультурном пространстве¹⁴⁹. То есть, можно говорить о том, что «тождество» стало проблемой, когда в рамках философии эмпиризма появилось сомнение в «единстве самости».

В конце XVIII – XIX вв наряду с понятиями «самопознание» и «Я» начинает использоваться категория «самосознание». Согласно концепции Г.В.Ф. Гегеля, самосознание имеет характеристики сознания, а также отражает окружающую реальность в соотнесении с собой. Таким образом, самосознание имеет двойной предмет: непосредственная чувственная реальность, с одной стороны, и Я, составляющая ее противоположность. Самосознание представляется движением, в котором эта противоположность снимается и становится для субъекта равенством его самого с собой¹⁵⁰. Иными словами, Гегель в своих построениях преодолел рефлексивное понимание самосознания, как «замкнутого на себе» «Я», представив раздвоенность и внутреннюю расчлененность личности как результат ее практической деятельности.

Марксизм предлагает понимание идентичности как отражения общественных связей субъекта. Согласно концепции К. Маркса, развитие самосознания соответствует определенному состоянию общественных отношений между людьми, которые отражаются в сознании в понятии «равенства»: «Самосознание есть равенство человека с самим собой в сфере чистого мышления. Равенство есть осознание человеком самого себя в сфере практики, т.е. осознания человеком другого человека как равного себе и отношение человека к другому человеку как равному»¹⁵¹.

То есть идентичность человека раскрывается в процессах общественно-значимой материальной и духовной деятельности. При таком понимании социальную определенность обретает не только «собственное Я», но и «Я другого», а идентичность опосредуется действием, обнаруживаясь в специфической форме самоопределения и самореализации, практического отношения к себе и другим.

¹⁴⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – Книг первая: О познании. – М.: Канон, 1995.- 483 с.

¹⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть I. Феноменология духа. – СПб: Наука, 1999. – 444 с.

¹⁵¹ Маркс К. Немецкая идеология. – М.: Наука, 1985. – 347 с

В контексте психологии, первым термин «идентичность» использовал З.Фрейд. Надеясь понятие различными смыслами, основатель психоанализа вкладывал в него содержание близкое по смыслу к понятию «подражание»¹⁵². Фрейд рассматривал идентификацию как важный механизм взаимодействия между индивидом и группой. Разместив «Эго» внутри человеческой психики между стихийным «Оно/Id» и социально-нормативным «Супер-Эго», психоаналитик вывел «самость» за рамки нормативов коллективной жизни, обусловив внутреннюю противоречивость индивидуальной самоидентичности, с одной стороны, двойственностью «Эго», предполагавшей изменчивость и стихийным влиянием «Супер-Эго», предполагающем контингентность¹⁵³.

Труды З. Фрейда оказали влияние на дальнейшее изучение идентичности. Так Г. Зиммель, Дж. Г. Мид, Ч. Кули предприняли попытку поиска теоретического концепта, который позволил бы рассматривать самоформирование в различных ситуациях социального взаимодействия как процесс и интерпретировать соответствующие внешние проявления как сходные или различные. Для этого исследователи обратились к понятию Self («самость»), придав ему новое значение: «самость» здесь принималась не как априорно данная человеку, но как формирующаяся в контексте социального взаимодействия (интеракции). Таким образом, идентичность, согласно своей природе, стала изначально социальной, т.к. индивидуальные проявления приобретают культурную, личностную форму только в контактах людей друг с другом. Кроме этого, начиная с Дж. Мида, принято различать две составляющие, не имеющие лингвистических аналогов в русском языке – «I» и «Me». Первая означает движущую силу, детерминирующую как включенность индивида в социальное взаимодействие, так и возможность дистанцироваться от других. Вторая описывала то, что интернализировалось в этом контексте в качестве

¹⁵² Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я // Психологические этюды. – Минск, 1997. – С. 447.

¹⁵³ Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории, 2010. Том IV. – С. 91.

интерсубъективных, разделяемых характеристик личности как социокультурной ипостаси индивида. Хотя исследователи в своих работах и не употребляли понятие «идентичность», однако разработанные ими теоретические положения стали важными составляющими ее концептуализации¹⁵⁴.

Наверное, самую известную концепцию идентичности, на стыке психологии и социологии, предложил американский исследователь Э. Эриксон. Исследователь полагал, что, «психосоциальная идентичность» (в авторской терминологии) формируется в контексте взаимодействия с окружающими, начиная с первых дней жизни ребенка. В этом процессе постепенно складывается представление об устойчивости и непрерывности своего Я в изменяющихся ситуациях, в контактах с различными людьми. Иными словами, идентичность представляет собой «процесс одновременного отражения и наблюдения», некоей конфигурации из собственной оценки индивидом себя/ своих действий и в сопоставлении с оценкой других, а также оценки суждений других о нем в сопоставлении с тем, как индивид воспринимает себя в сравнении со «значимым другим»¹⁵⁵. Также, по мнению исследователя, «идентичность не нечто статичное и неизменное...она включает в себя, не исчерпываясь этим, сумму всех последовательных идентификаций»¹⁵⁶.

Также именно Э. Эриксон впервые ввел понятия индивидуальной и коллективной (групповой) идентичности. Групповая идентичность представлялась автору как включенность личности в различные общности, подкрепленная субъективным ощущением внутреннего единства со своим социальным окружением, включающим в себя сумму общепринятых норм и образцов. Стоит отдельно отметить, что, согласно концепции Эриксона, индивидуальная и групповая идентичность связаны между собой: индивидуальная идентичность – вид групповой идентичности, существующей в голове индивида, а групповая – сумма общепринятых норм и образцов, берущих

¹⁵⁴ Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном ...С. 91.

¹⁵⁵ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис.- М.: Прогресс, 1996 - С. 32.

¹⁵⁶ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис С.33.

начало в поведении людей¹⁵⁷. Таким образом, говоря о групповой идентичности, американский психолог имел ввиду, прежде всего, «ингрупповое» подобие - ту часть «Я-концепции» индивида, которая возникает из сознания и переживания своего членства в группе. В психологии до сих пор такое понимание групповой идентичности является наиболее распространенным, однако такой подход явно не позволяет раскрыть сущность социальных процессов.

Попытку выхода из «индивидуальной» парадигмы предпринял Г. Тэджифел в своей работе «Социальная идентичность и межгрупповые отношения», где предложил авторскую концепцию социальной идентичности. Согласно позиции Тэджифела, существует некий социально-поведенческий континуум, на одном полюсе которого сосредоточены формы межличностного взаимодействия, а на другом – взаимодействие людей, как представителей определенных групп. В таком случае социальная идентичность складывается из тех образов «Я», которые обусловлены восприятием индивида себя как члена определенных социальных групп. Переход от межличностной идентичности к социальной в сознании обусловлен переходом от межличностных форм взаимодействия к межгрупповым и наоборот.

Более четкая грань в категоризации групповых и индивидуальных феноменов позволяет обозначить концепция самокатегоризации Дж. Тернера, в которой выделяется «совокупный субъект», обладающих системой особых качеств и не являющейся суммой, совокупностью субъектов¹⁵⁸.

В настоящее время исследование идентичностей проводится, в основном, в рамках следующих теоретических позиций: эссенциализм, примордиализм или конструктивизм. Так эссенциализм основан на допущении изначальной сущности (эссенции), такой сущностью может быть судьба, природа человека, истина и т.п., которые и определяют конкретные идентичности. При таком подходе они неизменны (мужчина, европеец и т.д.), воплощая характерное для философии модерна, представление о мире как о целостности.

¹⁵⁷ Эрксон Э. Идентичность: юность и кризис С. 32 .

¹⁵⁸ Сушков И.Р. Социально-психологическая теория Джона Тернера // Психологический журнал, 1993. – Т. 14, №3. С. 115-125.

Сторонники примордиализма исходят из допущения, что черты идентичности (этнической или национальной) даны определенным группам людей изначально и остаются неизменными. Суть идентичности в том, чтобы каждое новое поколение в своих социокультурных проявлениях не пыталось идти против своего фундаментального предназначения. Основой примордиализма является представление о родстве по крови как об основе единства социальной группы. Эти представления являются базовыми для националистических и расистских теорий.

При внешней схожести, эссенциалистская и примордиалистская концептуализация идентичности имеет ряд существенных различий. В первой случае онтологическим является допущение видового единства человечества, а различие идентичностей объясняется культурными факторами. Во втором – различия свойственны группам людей «по рождению» и не могут быть изменены¹⁵⁹.

Теории идентичности, созданные в рамках конструктивизма отличаются от представленных выше, где, так или иначе, идентичность трактуется в связи с врожденными характеристиками. В рамках социологии и антропологии это теоретическое направление основывается не на онтологических, а на феноменологических основаниях. Как следствие, категории, которыми оперируют исследователи, являются не непосредственным отражением реальности, а эпистемологическим конструктом, инструментом, позволяющим приемлемым образом описывать и объяснять соответствующие связи людей и их окружения. Кроме того, социокультурные образования – это функциональные и символические единицы, структурные связи между ними (их устойчивость и изменчивость) являются производными социальных взаимодействий и коммуникаций. Таким образом, акцент переносится с субстанционально самотождественной вещи на социокультурные практики агентов и акторов, в ходе которых формируются такого рода образования. Формирование конструктивистского понимания идентичности связано со структурно-

¹⁵⁹ Орлова Э.А. Концепции идентичности... С. 101

социальной трактовкой социальных ролей. Предложенная Бергером и Лукманом трактовка роли как результата типизации не только функциональной активности, но и поведения актора, вносящего в нее личностную окраску, является принципиально важной для понимания конструктивистской интерпретации идентичности. С этой позиции она становится продуктом типизаций – как внешних, так и внутренних. В первом случае имеется виду отнесенность индивида «другими» к определенным культурным категориям, во втором – об индивидуальном отборе и интериоризации такого рода категорий из более широкого культурного контекста. При такой трактовке «Я идентичность» может совпадать с приписываемой извне, а может и отличаться. То есть между индивидуальной (я-концепция) и социальной (публичной) идентичностями может быть расхождение, обусловленное знанием индивида о своем образе в представлении других, с одной стороны, и в собственной интерпретации, с другой.

Следует отметить, что ни одна из перечисленных выше позиций не является «однородным течением»: в рамках подходов, очевидно, существует несколько направлений исследований, различающихся между собой. Далее необходимо определиться с терминами. В литературе, зачастую как синонимы, выступают такие понятия как «коллективная», «групповая» и «социальная» идентичность, противопоставляемые идентичности «индивидуальной». При таком подходе очевиден ряд неточностей. Так некоторые авторы указывают на то, что «несоциальной» идентичности не существует, т.к. идентичность, является характеристикой личности, а личность, всегда включена (объективно или субъективно) в различные коллективы. Поэтому предпочтительнее употребление термина «коллективная» «социальная» идентичность¹⁶⁰. Также существует понимание социальной идентичности (Тэджифел) как суммы групповых идентичностей субъекта (где под «групповой идентичностью» понимается результат соотнесенности с социальной группой). Кроме того, в понимании

¹⁶⁰ Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий анализ – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 41.

коллективной идентичности можно выделить два аспекта. С одной стороны, с позиции указания на групповое подобие (переживание одинаковости) и аутгрупповую дифференциацию (мы похожи и отличаемся от других), с другой. Однако, необходимо отметить, что коллективная идентичность может являться характеристикой не только индивидуального, но и коллективного субъекта.

Однако, ряд авторов отказывает в возможности переноса термина «идентичность» с индивидуального на социальную сферу, мотивируя это разницей в предмете исследования. По их мнению, не может существовать идентичности коллективного субъекта, т.к. «общество, в отличие от личности, не имеет качества субъективности...и говорить применительно к коллективу о «сознании», «волеии» и «чувствовании» можно разве что метафорически»¹⁶¹

Противоположного мнения придерживается такой выдающийся исследователь социокультурной реальности как Ш. Эйзенштадт, который отмечает, что «чтобы идентичность приобрела общенациональное значение, она должна базироваться на особых темах – таких, которые «узаконены в онтологических или космологических предпосылках и концепциях социального порядка. Главными кодами или темами, которые оформляют конструирование коллективных идентичностей, являются примордиальность, гражданственность и сакральность. Каждая из них дает совершенно особый образец спецификации границ коллектива, диапазон возможных паттернов поведения, распределения ресурсов и регулирования властных отношений»¹⁶².

Китайские исследователи стали уделять внимание проблеме идентичности сравнительно недавно, значительный вклад внесли работы Шэнь Хуэя, Ван Минкэ, У Сяопина, Лю Цзянцзюня¹⁶³. Проблемам влияния общемировых

¹⁶¹ Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии, 1998. №2.- С. 48.

¹⁶² Eisenstadt S. Cultural Programs, the Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality. – Boston: Brill Academic Pub., 2003 – P. 79-80.

¹⁶³ 深晖当代中国中间阶层认同研究 北京：知识出版社，2008. 244 页（Шэнь Хуэй Изучение идентичности среднего класса в современном Китае）；王名珂当代中国民族认同研究 // 南京大学学报哲学人文社科，2008，№1. 页 55-67.（Ван Минкэ Исследование современной национальной идентичности Китая）；吴晓萍，徐杰舜 中华民族认同与认同中华民族，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2009 – 500 页（У Сяопин Китайская национальная идентичность и идентичность китайской нации）；刘建军 认同感，大连：中国经济出版社。– 200 页（Лю Цзянцзюнь Идентичность）。

процессов на идентичность китайского общества в условиях трансформации посвящены работы Хуань Пинцина, Чжан Сюйдуна, Сюй Гоци¹⁶⁴. Авторы сосредоточены на проблемах адекватного ответа вызовам современности, указывая на особую роль национальной 民族认同 и культурной 文化认同 идентичностей. Основу китайской национальной идентичности составляет традиционная китайская культура, «устанавливающая символические границы в обществе, обеспечивающая внутреннюю легитимность, обеспечивающая рождение и трансляцию группового духа»¹⁶⁵. При этом национальная идентичность включает в себя идентичность китайской нации 中国人认同 и идентичность социалистической системы ценностей 社会主义价值体系的认同. С точки зрения китайских специалистов, в изменяющихся условиях идентичность, основанная на ценностях традиционной культуры, должна быть «дополнена» современными, социалистическими ценностями. По мнению китайского философа Сюй Гоци, базовые ценности социализма в процессе своего формирования, не только проходят тщательную очистку традиционной культурой Китая, но и воплощают идеи современного общества¹⁶⁶. То есть постулируется трансформация идентичности китайского общества в условиях общественных трансформаций в современный период, однако эти процессы детерминируются традиционной китайской культурой.

Так сложилось, что изучение феноменов социальной идентичности коллективных субъектов осуществлялся в рамках этнических и национальных исследований. Для демонстрации методологических особенностей анализа

¹⁶⁴ 免平清全球化背景下的当代中国民族认同 // 北京工业大学学报 (社会科学版) 2010 年 第 10 卷第 1 期, 16-30 页 (Хуань Пинцин Современная национальная идентичности Китая в эпоху глобализации); 张旭东全球化时代的文化认同.- 北京: 北京大学出版社, 2005, 270 页 (Чжан Сюйдун Культурная идентичность в эпоху глобализации); 徐国琦 中国与大战: 寻求新的国家认同与国际化 上海: 三联出版社 2008, 358 页 (Сюй Гоци Китай и великая битва: поиск новой государственной идентичности и интернационализация).

¹⁶⁵ 方文 群体符号边界如何新成 // 社会研究。2005. - №1. - 页. 34. (Фан Вэнь Формирование символических границ социальных групп).

¹⁶⁶ 徐国琦 中国与大战: 寻求新的国家认同与国际化 上海: 三联出版社 2008, 页 56 (Сюй Гоци Китай и великая битва: поиск новой государственной идентичности и интернационализация).

идентичности в рамках указанных исследований, далее будет представлен ряд концепций понимания указанного феномена.

Так в этнологии исследования осознания этнической принадлежности (этнической идентичности) проводились, в основном, в рамках примордиалистского и конструктивистского подходов. В примордиализме этнос исследуется как самостоятельное и стабильное явление, очевидно, что представители одного этноса имеют множество общих признаков, и главная проблема для сторонников данного направления состоит в том, чтобы выделить те признаки, которые являются первичными для определения общности как этноса, и те, сходство по которым являются уже следствием существования этноса в течение некоторого времени. Признаки могут быть разделены на биологические и социокультурные. Особое внимание биологическим признакам уделялось в XIX в. в период расцвета расологических теорий (Гюнтер, Габино и др.).

В советской науке большинство ученых использовало понятие этноса (этнической общности) как родовое, при этом разные ученые акцентировали разные объективные признаки этноса: общность языка, территории и социально-политическая организация или стремление к такой организации (В.И. Козлов¹⁶⁷), культурная специфика (Н.Н. Чебоксаров¹⁶⁸), общность происхождения его членов и эндогамия (Ю.В. Бромлей¹⁶⁹).

Начиная с работ Н.Н. Чебоксарова, большое значение придавалось такому субъективному фактору как этническое самосознание. Для сторонников примордиализма характерны дефиниции феномена «этническое самосознание» как относительно устойчивой системы осознанных представлений и оценок, реально существующих этнодифференцирующих и этноинтегрирующих компонентов жизнедеятельности этноса¹⁷⁰. То есть, в основе этнического самосознания, по мнению советских ученых, неизбежно должны были лежать некие объективные факты. Ю.В. Бромлей писал: «Члены общностей, обладающие

¹⁶⁷ Козлов В.И. Этническая демография. – М.: Наука, 1977. – 480 с.

¹⁶⁸ Чебоксаров Н.Н. Этническая история китайцев в XIX- начале XX века. – М.: Наука, 1993. – 413 с.

¹⁶⁹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса – М.: Наука, 1983. - 412 с.

¹⁷⁰ Хотинец В.Ю. Этническое самосознание. – М.: Алетея, 2000. – С. 88.

самосознанием, идентифицируют друг друга на основе различных признаков. Это может быть определенная идеология, обладание особыми предметами, проживание на общей территории, выполнение тех или иных ритуальных действий, специфические черты внешности и т.п. На данной основе развивается чувство как идентичности, выражаемое словом «мы», так и отличия от других общностей, выражаемое словом «они».¹⁷¹ Похожего подхода придерживается М.Н. Губогло, который интерпретирует этничность («интенсивность этнической идентификации») как «реализацию существующего набора объективных и субъективных признаков», по которым каждая личность субъективно относит себя к определенной этнической общности и объективно себя в ней реализует¹⁷².

Таким образом, в рамках примордиализма, дифференциация этноса была связана с выделением неких общих признаков, набор которых мог варьироваться. Этот факт обеспечил «кумулятивный», накопительный характер исследования этничности такого рода, генетически связанный с этнографией, как традицией описания феномена.

В конструктивистском подходе цельная парадигма этноса была предложена Ф. Бартом. У Барта центральными предметами исследования становятся этническое самосознание и межэтнические границы. По его мнению, условием существования этноса является наличие постоянных и разноуровневых отношений с другими этносами. На обширном эмпирическом материале он опровергает мнение, что этносы дифференцируются за счет хотя бы относительной изоляции друг от друга. «Во-первых, выясняется, что границы сохраняются, невзирая на то, что люди их постоянно нарушают. Другими словами, необходимым условием существования категориальных этнических различий является не отсутствие мобильности, контактов и информации, а наличие социальных процессов исключения и включения, посредством которых дифференциальные признаки продолжают сохраняться, несмотря на изменения форм группового участия и этнической принадлежности на протяжении истории

¹⁷¹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса – М.: Наука, 1983.- С. 27-28.

¹⁷² Губогло М.Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. – М.: Наука, 2003.- С.10.

жизни того или иного индивида. Во-вторых, обнаруживается, что существуют устойчивые, долговременные и жизненно важные социальные отношения, которые устанавливаются поверх таких границ и зачастую базируются именно на дихотомии этнических статусов. Иными словами, существование этнических различий не предполагает взаимонеприятия и отсутствия социального взаимодействия, но, напротив, нередко становится тем фундаментом, на котором возводятся все социальные системы»¹⁷³.

Для исследования субъективных аспектов этничности Барт кроме термина «этническое самосознание», обращается к понятию «идентичность». «Этническая идентичность поддерживается с помощью механизмов интериоризации индивидом общественной оценки своего поведения, которая производится с точки зрения системы ценностей, принятой в данном этносе. «Можно, таким образом, сказать, что этническая идентичность есть императив, поскольку иные определения ситуации не могут заставить носителя проигнорировать свою идентичность или временно пренебречь ею»¹⁷⁴.

Отечественные конструктивисты, считая термин «этнос» интеллектуальным конструктом, предлагают использовать вместо него понятия «этничности» и «этнической идентичности», как синонимы. В.А. Тишков оценивает этничность как «чувство принадлежности к группе людей, которые отличаются друг от друга по культуре»¹⁷⁵, а также как «форму социальной организации культурных различий»¹⁷⁶. Вслед за Ф. Бартом, Тишков считает, что содержанием этничности являются не столько реальные «культурные различия», сколько культурные границы («маркеры»), конструируемые и поддерживаемые членами этнических групп.

Нужно отметить, что интерпретация «этничности» преимущественно как этнической идентичности характерна для этнопсихологии. Очевидно, что психологи больше внимания в своих исследованиях уделяют личностному

¹⁷³ Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. М., 2006. - С. 10.

¹⁷⁴ Барт Ф. Введение... С. 20.

¹⁷⁵ Тишков В.А. Этнология и политика: Научная публицистика. – М.: Наука, 2001. – С. 161.

¹⁷⁶ Тишков В.А. Этнология и политика: Научная публицистика... С 230.

аспекту этнической идентичности. Этничность здесь рассматривается как «форма идентификации, обращенная в прошлое и воплощенная в культурной традиции определенного индивида или группы»¹⁷⁷. Отечественные этнопсихологи, опирающиеся в своих исследованиях преимущественно на теории западных коллег, позитивно воспринимают идею «конструирования этничности» (этнической идентичности). За последние десятилетия группами авторов во главе с Л.М. Дробижевой, Н.М. Лебедевой были проведены исследования этнической идентификации на материале республик бывшего СССР¹⁷⁸.

Итак, с позиции конструктивизма идентичность коллективных субъектов (этничность) не столько отражает объективную реальность, сколько является результатом конструирования, формируясь в результате социального взаимодействия акторов (субъектов).

Анализ идентичности коллективных субъектов предлагается и исследователями национализма и национальной идентичности. Здесь также выделяются примордиалистский и конструктивистский подходы.

Примордиалистский подход, прежде всего, «...подчеркивает родовую идентичность на основе этнокультурных признаков»¹⁷⁹. Так же как и в исследованиях этноса, акцент делается на определении нации через некие определенные объективные признаки, не зависящих от субъективных воззрений ее представителей.

Иной подход к пониманию феномена нации демонстрирует конструктивизм, который видит в «нации», главным образом, идеологический конструкт, своеобразную выдуманную категорию, или «стратегическое самоутверждение»¹⁸⁰. Конструктивизм заявляет о нации как о системе воспитания в определенном

¹⁷⁷ De Vos G., Romanucci –Ross L. Ethnicity: Vessel of Meaning and Emblem of Contrast // *Ethnic Identity*., P. 363.

¹⁷⁸ Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. – М., 1994; Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х гг., Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М, 1997., Идентичность и толерантность. – М., 2002.

¹⁷⁹ Бухаева А.А. О концепциях национальной идентичности // *Адам әлемі – Мир человека*. – 2005. – №3. – С.58.

¹⁸⁰ Янг К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // *Этничность и власть в полиэтничных государствах: матер. межд. конф.* – М.,1994. – С. 117.

обществе, в котором человеку внушается миф об общем происхождении и тесной кровной, культурной, исторической связи всех представителей того народа, к которому он принадлежит. Однако, как утверждают представители конструктивизма, нация остается «воображаемой общностью», «идеологической конструкцией на бумаге»¹⁸¹.

Это воображаемое единство указывает на то обстоятельство, что каждый из составляющих ее индивидов лично не знает и никогда не узнает всех остальных ее членов, что не мешает ему мысленно с ними соотноситься. «Члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих братьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время как в умах каждого из них живет образ их общности»¹⁸².

Нация является мощным интеграционным механизмом для политических элит, которые используют национальную риторику для обоснования собственной власти. Так, например, А.И. Миллер отмечает, что «в современном мире нация – это, прежде всего, способ легитимации власти и концепция, которая задает рамки политического процесса»¹⁸³. Иными словами концепция «нации» или иначе говоря, национализм, становится государственной идеологией, призванной легитимировать правящий класс на основе некой «искусственной» общности.

Таким образом, в понятии национальной идентичности заключается «прежде всего, символическая конструкция, комплекс символов, совокупность которых порождает особого рода ощущения принадлежности к некоторой общности»¹⁸⁴.

Презентация конструктивистского понимания идентичности была бы неполной без концепции П.Бергера и Т.Лукмана. Исследователи создали теорию, в которой соединили субъективное и объективное социального мира: «Как человек создает социальную реальность, так и социальная реальность создает

¹⁸¹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышление об истоках и распространении национализма. – М.: Каннон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – С. 15.

¹⁸² Андерсон Б. Воображаемые сообщества... С. 31

¹⁸³ Миллер А.И. Тема нации в российской политике последних лет// Два президентских срока В.В. Путина: Динамика перемен. – М.: ИНИОН РАН, 2008. – С. 320.

¹⁸⁴ Кокумбаева Л.А. Национальная идентичность как междисциплинарное понятие современной гуманитаристики. // Известия АлтГУ. – 2007. - № 4. – С. 199.

человека»¹⁸⁵. Идентичность - ключевой элемент субъективной реальности, она не врожденная и находится в диалектической взаимосвязи с обществом. «Иметь данную идентичность — значит, занимать особое место в мире, предписываемое определенными правилами»¹⁸⁶. Идентичность поддерживается и изменяется социальными отношениями. И, наоборот, идентичность, созданная в ходе взаимодействия индивидуального сознания с социальной структурой, поддерживает и модифицирует ее¹⁸⁷.

Необходимым для формирования идентичности является процесс типизации¹⁸⁸. «Типизация», позволяя постигать другого, упорядочивает социальное взаимодействие. Взаимодействие с Другим, его идентификация и самоидентификация - важнейшие моменты при создании социальных институтов. Любая взаимная типизация есть институт, т.к. институт исходит из того, что действия типа X совершаются деятелями типа X¹⁸⁹.

С позиций конструктивизма идентичность коллективных субъектов не столько отражает объективную реальность, сколько является результатом социального конструирования. Она (идентичность) формируется в результате социального взаимодействия акторов (субъектов), поэтому наличие Другого является обязательным условием формирования идентичности.

Представленный анализ методологии исследования коллективных субъектов позволяет сделать вывод о том, что результаты исследований, полученные с использованием методологических принципов конструктивизма, отличаются большим исследовательским интересом, чем те, что получены в рамках методологии примордиализма. Большинство работ, написанных с использованием методологии примордиализма, за небольшим исключением, сводятся к поиску и описанию дифференцирующих признаков, и авторам не удается «увидеть лес за деревьями». Смещение акцентов с исследования «суммы

¹⁸⁵Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.- М.: Медиум, 1995. - С.5.

¹⁸⁶Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... С.216.

¹⁸⁷Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ...С.279.

¹⁸⁸Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности С.56-57.

¹⁸⁹Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ...С.92.

признаков» на анализ функционирования социальной реальности, учет фактора «воображаемости» ряда социальных явлений, позволяют создавать действующие модели социальной реальности.

Таким образом, предложенном диссертационном исследовании будет использовано определение феномена социальной идентичности коллективного субъекта как результата процесса осознания коллективным субъектом своего единства, выделение себя в качестве самостоятельного целостного субъекта, осознания своей уникальности и, как следствие, дифференцированности от равностатусных социальных образований. При этом социальная идентичность выступает суммой групповых идентичностей (национальной, этнической и проч.).

В рамках социокультурного подхода общество воспринимается как некая целостность культурного и социального, образуемая и преобразуемая деятельностью человека. В таком случае, актуальным становится обращение к факторам, определяющим социокультурную специфику общества. Задачей исследователя становится определение из всего многообразия социально-культурных характеристик общества таких, которые являются функционально значимыми, органично включенными в закономерно протекающие социокультурные процессы. Таким образом, ставится вопрос о социокультурных основаниях социальных процессов, под которыми понимаются фундаментальные представления, понятия и принципы, обусловленные социальными и культурными факторами, определяющие специфику социальной деятельности конкретного общества, в том числе, возможности и ограничения в осуществлении трансформаций. Для того, чтобы избежать ситуации случайного выбора и множественности интерпретаций социокультурных оснований, ведущей к потере социально-философского смысла теоретической рефлексии как средства познания и регулятива в системе социальной деятельности, необходимо предоставление отрефлексированного содержания данных интерпретаций или их соотношения¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Вальдман И.А. Рефлексия исторической динамики социума как основание социокультурного познания // Идеи и идеалы. - №4 (25), Т.2.. – 2015. – С.83.

Для этого исследовательская рефлексия должна быть направлена на конкретную деятельность, выступающую регулятивом последующей социальной деятельности. Кроме того, социокультурный феномен не должен восприниматься в своем актуальном статическом состоянии – необходимо учитывать динамику его трансформации, что позволит определить ее закономерности, условия, причины.

Для пояснения специфики модернизационных преобразований, данные процессы должны быть представлены как система социальной деятельности, содержанием которой является обмен деятельностью между сложноустроенными субъектами: трансформирующимся обществом и обществом, по модели которого происходит трансформация. В системе социальной модернизации китайского общества внутренним опосредованием является рефлексия субъектом своей уникальности и независимости, с одной стороны, и тождественности с контр-субъектом с другой, воплощающаяся в форме социальной идентичности. Формируемая таким образом социальная идентичность, присутствует в сознании коллективного субъекта, создавая целостное представление «о себе» и обеспечивая ценностные основания деятельности и регуляцию важнейших социокультурных оснований модернизации.

Базовыми характеристиками социальной идентичности являются, прежде всего, представления о таких категориях, как прошлое и будущее: представления о прошлом отвечают на вопрос «кто мы», представления о будущем – «зачем мы». Представления о прошлом фиксируются в традиции или исторической памяти, являя собой статический (циклический) вектор развития общества. Представления о будущем обуславливают динамический вектор, реализуемый в инновациях. Комплекс этих представлений и есть суть идентичности, которая предлагает ценностные основания взаимодействия социальных субъектов, определяющее уникальность процессов производства и развития, происходящих в социуме¹⁹¹.

Социальная идентичность субъекта будет выступать элементом сознания, опосредующим межсубъектные взаимодействия, определяющим возможности и

¹⁹¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995.

ограничения в осуществлении трансформаций в направлении общества-образца, а также способы и формы осуществления заимствований. Идентичность присутствует в сознании коллективного субъекта, формируя целостное представление субъекта «о себе», обеспечивая ценностные основания деятельности. Идентичность является внутренним опосредованием, моделирующим процессы взаимодействия субъектов (субъекта и контрсубъекта), в том числе в ситуации социальных модернизаций, выражающееся в осознании коллективным субъектом своего единства, выделении себя в качестве самостоятельного целостного субъекта, осознания своей уникальности и, как следствие, дифференцированности от равноуровневых социальных образований. Таким образом, процессы идентификации (формирования социальной идентичности), определяют модернизационные процессы как систему социальной деятельности, результатом которой выступают заимствования, которые, в свою очередь, опосредуют проводимые мероприятия по преодолению отставания от общества, воспринимаемого как образец успешного развития. Вследствие вышесказанного, можно сделать вывод о том, что именно социальная идентичность трансформирующегося субъекта детерминирует социокультурные основания модернизации.

В данной работе выделены следующие группы социокультурных оснований, определенные на основании ведущей социальной деятельности и доминирующем типе знания: гносеологические, выражением которых являются в том числе научные и образовательные системы, определяющие специфику познания, распределения и циркулирования знания в обществе; структурно-иерархические, характеризующие разноуровневость социальных субъектов в социальной системе, взаимную соотнесенность субъектов в пределах как одного структурного уровня, так и между различными уровнями, а также присущие субъектам практики доминирования, подчинения и потенциального структурного преобразования собственного статуса (уровня взаимодействий, практик и деятельностных интенций) и статусов иных субъектов; социально-регулятивные, определяющие возможность выполнения общественной деятельности, общественные нормы и не

норму; целерегулятивные предлагающее внутреннее опосредование в системе деятельности между наличным и желаемым, выполняет функции организации, контроля, мобилизации к деятельности, мониторинг соответствия; знаково-символические, выражающиеся в процессах ономатетики (наделения именами; при чем здесь актуализирован мифологический аспект, что важно для традиционного общества), сигнификации, семантизации.

Стоит отметить, что неоднородная структура субъектов позволяет выделить такие компоненты как «элиты» и «массы». При этом в ситуации преобразований носителями инновации будут выступать «элиты», в то время как «массы» останутся традиционны, и для повышения эффективности коммуникации между «элитами» и «массами» первым надлежит использовать традиционные механизмы и образы. В описываемой ситуации и заключается основное противоречие модернизационного процесса, поскольку для масс, в силу их традиционности, основные ценности находятся в поле представлений о собственном прошлом с которыми модернизационные преобразования никаким образом не коррелируют. Именно поэтому элиты, для достижения модернизационных целей, должны суметь вписать «новые, чужие» и т.д. ценности в традиционный контекст.

С точки зрения современного общества, осознавшего собственное отставание и выбравшее модернизационный путь развития, образ будущего будет воплощен в контрсубъекте (значимого другого). В таком случае представления о собственном прошлом (историческая память) выполняют охранительную функцию поддержания социокультурной целостности, а движение к предполагаемому будущему осуществляется через заимствования элементов чужой культуры. Здесь необходимо отметить наличие специфики трансформаций в различных социальных сферах. Так Люсьен Пай указывает на то, что различные общественные ценности и установки неодинаково преобразуются в процессе модернизации. По мнению исследователя, наиболее динамично трансформируется типология производства, а мотивация деятельности личностей

и групп, остается неизменной до тех пор, пока культура сохраняет целостность¹⁹². Примером модернизации такого рода может служить Россия второй половины XIX века.

Иная ситуация возникает, если на путь модернизационных преобразований выходит общество традиционное, с присущим ему мифологическим мышлением. В картине мира обществ такого типа, будущее уже создано и явлено, например, в эсхатологических мифах. Специфической чертой мифологического представления о будущем является его (будущего) неизменность, оно не подвержено манипуляции – оно уже создано! Итак, прошлое и будущее уже созданы, результат известен, «непроясненным» остается только настоящее. При этом и прошлое, и будущее, очевидно, велики и масштабны. Проблема возникает, если в настоящем это величие в самой безапелляционной форме ставится под сомнение. Под сомнение оно ставится с неизбежностью, поскольку настоящее сравнивается с «чужой», очевидно более успешной моделью. При этом указанная неуспешность настоящего становится одним из основных инструментов воздействия элит на массы: после демонстрации проблемы предлагается вариант решения. Но, как уже указывалось выше, данное решение должно лежать в рамках традиционной аксиологической парадигмы, в противном случае оно не будет воспринято массами. Здесь элиты создают принципиально новую модернизационную модель в традиционных «декорациях». Осуществляется это простой, на первый взгляд, сменой вектора изменения качества пространства в его движении во времени. Традиционная модель предполагает последовательное ухудшение качества мира вплоть до его естественного конца (эсхатологии); т.е. прошлое очевидно лучше будущего и настоящего. Модернизационная модель, предлагаемая элитами массам, прямо противоположна традиционной: будущее не менее велико, чем прошлое и значительно лучше настоящего, и столь же мифологично. Таким образом, идеальная модернизационная схема укладывается в парадигму идеологии возрождения, по сути, чего угодно. Главное, чтобы источник и результат этих процессов возрождения укладывались в общую схему

¹⁹² Pye L. Politics, Personality and National Building: Burma's Search for Identity. – New Heaven & London., 1962. P.151.

формирования идентичности, принятой в данном социуме, т.е. ценности лежащие в основе идентификационных процессов (традиционные с точки зрения масс) соответствовали новым, предлагаемым элитами (уже модернизационным). Достигается это различными путями, преимущественно за счет их понятности и узнаваемости, хотя бы за счет внешнего подобия. Массы, по сути, должны интуитивно понимать, о чем идет речь.

Таким образом, в случае традиционного социума представления о контрсубъекте не становятся образом собственного будущего «в долгосрочной перспективе», являя собой лишь возможность приближения действительного (мифологического) будущего техническими средствами. По сути, элиты и массы в условиях модернизации существуют как бы в разных реальностях – первые создают новое будущее, а вторые - возрождают старое прошлое. Общим является символическая (в своей основе мифологическая) коммуникационная парадигма, где каждый из участников коммуникации считает себя субъектом.

Подводя итоги, необходимо отметить, что социокультурная специфика социальной модернизации может быть понята лишь при понимании данного процесса как комплексного целенаправленного преобразования общества, обусловленного наличествующими примерами других сообществ, которые воспринимаются как регулятивно значимые образцы успешного развития по отношению к собственному состоянию, осознаваемого как отстающее в том или ином аспекте, при этом отличие от прочих типов социальной динамики, заключается в его специфической рефлексивности. Процессы модернизации не исчерпываются демократизацией, либерализацией, ростом ВВП и прочими атрибутами «западного мира». Для пояснения своеобразия данного типа социальных трансформаций, процессы должны быть представлены как система социальной деятельности, содержанием которой является обмен деятельностью между сложноустроенными субъектами: трансформирующимся обществом и обществом, по модели которого происходит трансформация. В то же время, взаимодействие субъектов опосредовано общественным сознанием и социальной идентичностью, присутствующей в сознании коллективного субъекта,

детерминирующих социокультурные основания социальной деятельности и выбор в рамках заданного набора возможностей, что и определяет специфику модернизационных процессов в случае конкретной культурной традиции.

1.3. Социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного общества в условиях модернизации

Модернизация, как уже указывалось выше, является одной из форм общественных трансформаций. Учитывая, что модернизационные преобразования предполагают движение субъекта в сторону чужой современности, общество, являющееся источником трансформаций, очевидно более инновационное, по отношению к которому модернизируемое является более традиционным, и трансформации подвергаются его (общества) традиционные компоненты. В связи с этим, имеет смысл сосредоточиться на традиционной составляющей модернизирующегося общества, со свойственными данному типу обществ механизмами социокультурной регуляции, определяющих процессы производства и воспроизводства социальной реальности. Таким образом, изучение механизмов социокультурной регуляции традиционного общества позволяет определить специфику его трансформаций, в том числе по типу модернизационных преобразований.

Корни любой традиционной культуры находятся в религиозно-мифологическом представленческом комплексе. «В период активных процессов этнической консолидации трансформация религиозного мировоззрения, - пишет Э. Х. Панеш, - занимающего не последнее место в сложении совокупного религиозного стереотипа, непосредственно соотносится со всем сложным комплексом факторов, определяющим эволюцию социума»¹⁹³. Именно этим прежде всего и обуславливается тенденция к своеобразной «ре-мифологизации»

¹⁹³ Панеш Э. Х. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции. (На примере Западного Кавказа). – СПб: Европейский дом, 1996. - С. 119.

окружающей действительности во время кризисов, так или иначе связанных с идентичностью. Поскольку в таких условиях трудно ожидать от человека более или менее адекватных реакций на воздействие со стороны внешнего окружения, к которому он вынужден приспосабливаться. Как отмечает Т. И. Ковалева, «разрушение прежней идеологии и системы ценностей порождает острый кризис в духовно-нравственной сфере. Человек остается без опоры, без убеждений – и теряется в мире. Кризисные периоды вообще насыщены поисками идей, которые могли бы стать жизненными ориентирами... Для значительных масс людей именно миф оказывается способным компенсировать недостаток позитивной, адекватной информации, стать средством их социальной ориентации»¹⁹⁴. То есть в кризисной ситуации мифологические структуры опять возвращают себе свою основную социальную функцию – служить средством адаптации к окружающему миру и ориентации в нем. И неудивительно, что в качестве наиболее характерных, то есть максимально объемно определяющих границу между разными культурами, выступают, прежде всего, те аспекты традиции, которые основываются на древнейшем, то есть мифологическом, мировоззренческом комплексе.

Социализирующая и адаптирующая функция в кризисной ситуации принадлежит не только мифу как «слову», но и ритуалу как «действию», самым непосредственным образом связанному с этим «словом». К. Клакхон не без доли остроумия пишет, что «мифы и ритуалы поддерживаются, поскольку они снижают напряжение от ожидания бедствия»¹⁹⁵. В. Тэрнер совершенно справедливо заметил, что «тесная связь между социальным конфликтом и ритуалом... существует на всех уровнях»¹⁹⁶. Особенно показательные формы это явление приобретает в условиях далеко зашедшего вырождения традиции, когда этот процесс становится необратимым. В этих случаях былое единство, или воспоминание о нем («помнят деды», «старика помнят» и т. д.) восстанавливается

¹⁹⁴ Ковалева Т. И. Мифотворчество как социальное явление. Курск, 1999. С. 3-5.

¹⁹⁵ Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа. - СПб: Издательский дом Санкт-Петербургский государственный университет, 2003. - С. 175.

¹⁹⁶ Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. - С. 112.

только во время ритуала, постепенно принимающего форму праздника в современном его значении.

Изучение ритуального комплекса любой традиции в современных условиях связано с двумя принципиальными проблемами. Первая из них связана с кругом привлекаемых источников. Несмотря на то, что этнографические описания ритуальной практики довольно многочисленны, все они страдают некоторым однообразием и практически лишены какого бы то ни было анализа. Поэтому подчас бывает довольно проблематично выстроить ритуальную культуру в более или менее стройную и непротиворечивую систему. С другой стороны, и это является общим местом в практике непосредственного изучения «живой» традиции, возникает неизбежное недопонимание между исследователем и информантом по принципиальным аспектам ритуальной практики вообще. Как справедливо отметил В.Н. Топоров, «многие исследователи ритуала, имеющие возможность работать в полевых условиях, неоднократно указывали на весьма ограниченную способность информантов (в частности, участников ритуала, казалось бы, знакомых со всеми его тонкостями) к «вербализации» ритуального действия, к категориальному, «внеконтекстному» описанию ритуала»¹⁹⁷. То есть этнографический материал при изучении ритуальной культуры по определению оказывается недостаточным. Соответственно, встает необходимость привлечения дополнительных источников, прежде всего относящихся к мифологическому текстовому блоку. Или же, если по тем или иным причинам это невозможно, то оптимальным представляется героико-эпический материал.

Вторая же проблема заключается в определенной искусственности и неадекватности возрождающегося актуального традиционного опыта тем культурным парадигмам, на которые опирался социум в архаический период доминирования мифа и ритуала как определяющих социокультурных регуляторов. То есть в некотором смысле и исследователь, и политические и культурные силы, заинтересованные в возрождении определенных элементов традиции для

¹⁹⁷ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: ГРВЛС, 1988.- С. 22.

актуализации тех или иных аспектов идентичности (в рамках инструменталистской и конструктивистской концепций этноса и этничности), будут с необходимостью опираться на одни и те же источники. Соответственно, в основу современной ре-мифологизации ложится не сама традиция в чистом виде, а ее производная, воплощенная в традиционных текстах. И изучение этих текстов позволяет, в зависимости от поставленных задач, двигаться в двух направлениях – к пониманию основ исследуемой культуры, и к осознанию текущих ре-мифологизационных процессов, что, в конечном счете, оказывается единым исследовательским полем со значительно расширенными временными и культурными рамками.

Здесь представляется необходимым, в первую очередь, отметить основные принципы формирования традиционной культуры, и, прежде всего, ее мифологической составляющей, структурирующей, в свою очередь, весь мифоритуальный комплекс. Мифологическая система является для архаического человека той целостной основой, на которой он строит свою Картину Мира. Это обусловлено тем, что человеческая культура как таковая стремится к стабильности, как в синхронии (стабильной жизнедеятельности своих создателей/потребителей), так и в диахронии (продолжение себя в грядущих поколениях). По словам А. К. Байбурина, «устойчивость культуры и ее жизнеспособность во многом обуславливаются тем, насколько развиты структуры, определяющие ее единство и целостность... Целостность культуры предполагает... выработку единообразных правил поведения, общей памяти и общей картины мира. Именно на эти (интегрирующие и стабилизирующие) аспекты функционирования культуры направлено действие механизма традиции, в основе которого лежит процесс стереотипизации опыта»¹⁹⁸. Причем указанный принцип единообразия поведения и наличия неизменных и обязательных для всего социума норм и правил, на которые опирается традиция, непосредственно связан с выделенной Э. Дюркгеймом психотерапевтической функцией ритуала.

¹⁹⁸ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. - СПб.: Наука, 1993. - С. 5.

Поскольку жесткость поведенческой программы обеспечивает успешное прохождение наиболее опасных жизненных участков («кризисов»), так как коллектив, действуя по единому для всех сценарию, оказывается максимально сплоченным.

При этом необходимо отдавать себе отчет, что архаическое мировосприятие коренным образом отличается от современного, в первую очередь тем, что архаический человек не выделяет себя и весь свой коллектив из природного окружения и воспринимает человеческое общество как органическую часть природной и, шире, космической расстановки сил. Человеческий мир, с этой точки зрения, является лишь одним из уровней (а никак не целью, как в более поздних религиозных доктринах) бесконечной борьбы между Порядком и Беспорядком, Космосом и Хаосом. Вся окружающая действительность, по правилам этой борьбы, не абстрактный фон, а активный ее участник, и ее позиция во многом определяется теми же условиями, что и позиция человеческого социума. «Для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего – и также для примитивного человека – он есть «Ты», - отмечают исследователи¹⁹⁹. Такое отношение с природой «на ты» с неизбежностью приводит к ее восприятию как одушевленного, живого в прямом смысле и, соответственно, активного начала. С этим началом можно и должно вступать в определенные отношения; «поскольку для первобытного человека мир явлений – это сталкивающееся с ним «Ты», он не ожидает обнаружить управляющий процессом универсальный закон. Он ищет целенаправленную волю, совершающую действие»²⁰⁰.

Сохранение накопленных знаний и полученного опыта для архаических обществ - отдельная и важная проблема, так как они в своем большинстве – бесписьменные. Соответственно, данная задача решается в рамках устной традиции, в силу объективных причин ограниченной возможностями человеческой памяти. Следовательно, информация сохраняется самая актуальная,

¹⁹⁹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А. Миф и реальность // В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб.: Амфора, 2001.- С. 9.

²⁰⁰ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А. Миф и реальность... - С. 24.

жизненно важная, причем не в чистом, а в кодированном виде. Этот код и принял форму мифов, содержащих наиболее принципиальную для социума информацию, обеспечивающую решение ориентационных и адаптационных задач: о происхождении мира и его основных социальных и культурных реалий, о происхождении человека и его месте в этом мире. «Миф объясняет и санкционирует существующий социальный и космический порядок в том его понимании, которое свойственно данной культуре, - пишет Е. М. Мелетинский. - Миф так объясняет человеку его самого и окружающий мир, чтобы поддерживать этот порядок; одним из практических средств такого поддержания порядка является воспроизведение мифов в регулярно повторяющихся ритуалах»²⁰¹. Сама же система сохранения информации целиком лежала в сфере ритуала. «Прежде всего следует отметить, - пишет А. К. Байбурин, - что в культуре, ориентированной преимущественно на ритуал, отсутствовала однородная семиотическая система, специально предназначенная для фиксации, хранения и переработки информации... В «устной» культуре в информационных целях максимально использовались... подручные средства. Природному и культурному окружению человека (элементам ландшафта, утвари, частям жилища, пище, одежде и т. п.) придавался знаковый характер. Все эти семиотические средства... обладали единым и общим полем значений, в качестве которого выступала целостная картина мира»²⁰². Складывалась своеобразная «незабываемая» система, каждый элемент которой дублировал другие сразу на нескольких уровнях, благодаря чему даже при утере значительных информационных блоков они могли подлежать восстановлению за счет оставшихся, содержащих те же знаковые порядки, воплощенные в иных формах. При этом в силу ограниченности человеческой памяти, подобные культуры ориентировались не на создание новых текстов, а на регулярное воспроизведение старых, наиболее актуальных, рамками для чего являлся именно ритуал. Именно в ритуале в самых разнообразных творческих формах воспроизводилась закодированная в знаках и символах

²⁰¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. - М.: Наука, 1976. - С. 169-170.

²⁰² Байбурин А.К. Ритуал в... С. 11.

картина мира. Это, в свою очередь, определяет еще одну характерную особенность традиционной культуры: ей невозможно научиться в современном смысле, ее можно только выучить наизусть.

Необходимо отметить, что миф (прежде всего космогонический) выступает как прецедент, а смысл человеческого существования заключается в последовательном воспроизведении этого прецедента для придания ему «жизненных сил» и очередного подчеркивания его сверхреальности. Для этого архаическим обществом выработан определенный набор операций, который и стал «теоретической» основой ритуальной практики, - основного инструмента восстановления исходного (мифического) состояния Космоса, которое воспринимается как максимально позитивное, идеальное. Если же смотреть на проблему шире, то миф и ритуал в целом образуют единый комплекс, выступающий в качестве основы культуры традиционного типа и покрывающий оба определяющих аспекта ее функционирования – внешний (на уровне фактического проявления культурных реалий) и внутреннего (на уровне обоснований и авторитетов). Таким образом, можно утверждать, что миф и ритуал, проявляя себя в качестве единого феномена, полностью контролируют механизм традиции, являясь одновременно его теоретическим обоснованием и системой знаков и законов, на которые он опирается в своих практических манифестациях. В свете этого представляется целесообразным более подробно остановиться на анализе взаимоотношений внутри мифо-ритуального комплекса, а также на его влиянии на мировоззрение и бытие традиционного социума.

Мифология воспринимается человечеством на архаическом этапе развития как своеобразная священная история, которая, по справедливому замечанию М. Элиаде, «является образцовым примером: она рассказывает о природе вещей, она устанавливает все поведенческие, социальные и культурные нормы»²⁰³. Мифическое прошлое, таким образом, – высшая реальность не только потому, что является хранилищем наиболее актуальной, касающейся всех существенных сторон жизни общества, информации, оно также источник определенных

²⁰³ Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. – М., СПб: Унив.кн, 1999. - С. 14.

«духовных» сил, продолжающих влиять на Космос и поддерживать его, и доказавших свое существование прежде всего самим фактом наличия жизни и ее продолжения. И ритуал, воспроизводя прошлое «здесь и сейчас», напрямую обращается к этим силам, давая им возможность вновь проявить себя и вдохнуть новую энергию в теряющий сакральность универсум. Как отмечают исследователи, «в ритуале конструируется особого рода реальность – семиотический двойник того, что было «в первый раз»... Ритуальная реальность с точки зрения архаического сознания – отнюдь не условность, но подлинная, единственно истинная реальность, поскольку только ритуал дает возможность приблизиться и даже заново пережить ту драму, которой должен руководствоваться человек в своей жизни»²⁰⁴. Сопричастность этой драме (а Творение мира есть самое высокое и драматическое событие, какое только возможно за всю историю существования Космоса) способствует, к тому же, высвобождению огромного количества творческой энергии каждого члена коллектива, что сказывается на единстве и внутреннем здоровье человеческого общества.

Многие исследователи неоднократно отмечали противопоставление мифа и ритуала как «слова» и «действия», указывая на его принципиальную значимость. «Указанное противопоставление ритуала мифу как делания говорению, - пишет В. Н. Топоров, - должно быть признано, бесспорно, фундаментальным, бросающим свет и на происхождение ритуала и мифа, и на суть этих явлений, взятых в синхронной плоскости, и на их взаимосвязь»²⁰⁵. Ритуал как действие, при поддержке мифа как текста, наглядно демонстрирует исходную, стартовую точку существования жизни, что для традиционной культуры имеет принципиальное значение, так как «поскольку сущность вещей в значительной мере отождествлена с их происхождением, то знание происхождения является ключом к использованию вещи и знание о прошлом отождествляется с мудростью»²⁰⁶. Кроме того, в ритуале, помимо творения мира, реализуется тема установления

²⁰⁴ Байбурин А. К. Ритуал в... С. 17.

²⁰⁵ Топоров В. Н. О ритуале... С. 27.

²⁰⁶ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа.... - С. 173.

различных норм и правил, в первую очередь – систем родства и брачных отношений, что является гарантом стабильности социальной структуры. По справедливому замечанию В. Н. Топорова, «то, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, который замыкает собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, напоминает о структуре акта творения и последовательности его частей и тем самым верифицирует вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан «в начале»²⁰⁷.

В традиционной системе восприятия мира не существовало разделенного представления о времени и пространстве. Оба эти феномена образовывали неразрывное единство, хронотоп. Расчленение этих понятий произошло уже в эпоху Возрождения и особенно в Новое время под воздействием научных концепций о пространстве и времени как физических величинах, не имеющих качественных характеристик и равных самим себе. В мифологическом же мышлении космогонический акт, являющийся началом всего мира, Космоса, представлялся точкой создания и времени и пространства как единого целого. И так же наряду с миром вещей и явлений в эсхатологической катастрофе уничтожалось и время, знаменуя конец всего. После чего во многих традициях процесс начинался заново, образуя цикличность пространственно-временного континуума.

Категория «священного» в традиционной культуре – одна из важнейших и структурообразующих, она является высшим достоянием традиции и одновременно высшей формой оценки, формулируемой как «святость». А последняя, в свою очередь, если говорить о пространственных ориентирах, зависит от причастности конкретного локуса акту Творения и его роли в нем. Наиболее священной признается та точка пространства, где, собственно, и происходило сотворение мира, эта точка считается центром Космоса и

²⁰⁷ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук в древности. М.: Наука, 1982. - С. 16.

представляет собой место пересечения земли с некой космической вертикалью или мировой осью. Именно там и проводится ритуал.

Таким образом, пространство в традиционной картине мира характеризуется жесткой организованностью, опирающейся на четкие представления о модели Космоса как «Нашего мира» и противостоящего ему Хаоса, «инога мира», только подлежащего освоению²⁰⁸. Центр Космоса – основная категория пространства. Он – начальная точка отсчета, место Творения мира, отсюда Космос начал распространяться вширь и вглубь. Здесь же происходит разрыв однородности пространства, одновременно происходит «открытие» пути вверх в божественный мир, или вниз, в царство мертвых. Таким образом, три космических уровня – Земля, Небо и нижние области – оказываются сообщающимися²⁰⁹. То есть, центр мира – основа и горизонтальной и вертикальной модели вселенной, место их пересечения. Знаменуя собой точку и момент Начала, центр представляет собой место максимальной сакральности, именно здесь (во времени и пространстве) совершаются все ритуалы. Воплощаться идея центра может по-разному, но в любом случае это будет какой-то эквивалент *Axis Mundi*, мировой оси, из которых наиболее распространенные варианты – Мировое древо и Мировая гора. «Мировое древо – центральная фигура прежде всего вертикальной космической модели и в принципе связано с трихотомическим делением на небо, землю («среднюю землю») и подземный мир... Такое трихотомическое деление – результат двойного противопоставления *верха* и *низа*, а затем и дифференцированной характеристики нижнего мира как местопребывания мертвых и хтонических демонов и верхнего как местопребывания богов, а впоследствии и «избранных» людей после их смерти»²¹⁰. То же можно сказать и о Мировой горе, а также позднейших трансформациях данного представления, воплотившихся в образах храма, трона, домашнего очага и т.д., объединенных идеей расположения в центре мироздания и места коммуникации с верхним и нижним мирами.

²⁰⁸ Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - М., 2000. - С. 264.

²⁰⁹ Элиаде М. Священное и мирское... - С. 268.

²¹⁰ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа.... - С. 214-215.

Взаимоотношения ритуала и категории «священного» в традиционной культуре настолько сложны и важны, что на этом хотелось бы остановиться подробнее. Согласно В. Н. Топорову, «ритуал, воспроизводящий целое в тот момент, когда оно вышло из рук демиурга, воспроизводит и «священное». Совпадение в ритуале субъектного и объектного слоя приводит тому, что ритуал в первом случае творит «священное», а во втором сам становится «священным» и тем самым задает меру «священному». В этом смысле о ритуале (именно о нем и только о нем) можно говорить как о родимом лоне «священного» и как о месте, где оно действует, обнаруживая свою высшую силу»²¹¹. Ритуал, «работая» с категорией священного, указывает и демонстрирует структурные правила его формирования и нахождения его признаков, то есть опознания, выводя, таким образом, дюркгеймовскую воспроизводящую функцию ритуала в сугубо теоретическую плоскость. Кроме того, именно в ритуале священное открывает себя и свою сущность участникам (то, что М. Элиаде называл иерофанией).

Для возникновения и успешного функционирования всякого ритуала, помимо разделения мира на Космос и Хаос (на мировоззренческом уровне) и на сакральное и профанное (на уровне восприятия основных идей и ценностей), необходимо более широкое разграничение окружающей действительности на *свое* и *чужое*. Здесь различие не в принципиальном концептуализировании, а скорее в операциональности: и *свое* и *чужое* – не глобальные категории, а сферы бытия, так же охватывающие весь макрокосм, но с определенным смещением акцентов. *Чужое*, как и Хаос, относится к сфере неосвоенного, но может содержать и негативное, и позитивное начало, а *свое*, подразумевая культурное, освоенное пространство, в отличие от сакрального, охватывает и бытовой момент. Введение этих составляющих общей архаической картины мира, предложенное А. К. Байбуриным²¹², несколько усложняет механизм функционирования ритуала, но в то же время дает более полное представление о нем, особенно когда речь идет не о тех обрядах, что имеют свои корни в космогонических представлениях, а о тех,

²¹¹ Топоров В. Н. О ритуале... - С. 35.

²¹² Байбурин А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. - Л.: Наука, 1990. – С. 4-16.

что регулируют отношения человека с его природным окружением. Исследователь пишет: «равновесие между этими сферами [своего и чужого] поддерживается постоянным обменом различными ценностями: людьми, урожаем, продуктами питания и т. п. Ситуация нарушения равновесия между ними разрешается с помощью (и в ходе) ритуала, в котором устанавливается прямой контакт между представителями своего и чужого. Способом разрешения конфликта является все тот же обмен»²¹³. Разделение мира на свое и чужое – явление более архаическое и принадлежит скорее эпохе аниматизма, чем мифа, и эти представления достаточно органично вплелись в позднейшие мировоззренческие концепции, обогатив антиномии Космос/Хаос и сакральное/профанное возможностью диалога со сферой иного, а также снятия конфликтов посредством общения, то есть того, что, пожалуй, первобытный человек умел делать лучше всего. При этом достаточно регулярные контакты со сферой чужого давали возможность ряд конфликтных ситуаций решать, так сказать, «в рабочем порядке», не переводя их на язык ритуала, который, как уже говорилось, стоит на страже прежде всего общественных интересов и включается только в кризисных, то есть угрожающих всему социуму, ситуациях.

Основное понятие, характеризующее специфику Иного мира, – его отделенность от мира людей; оба мира принадлежат разным категориям пространства, и наиболее ярко отражает эту специфику образ границы. По мнению М. Элиаде, представляется возможным, что оборонные сооружения берут свое начало в магических постройках. Т.е. эти сооружения – рвы, лабиринты, насыпи создавались в большей степени для того, чтобы помешать нашествию демонов и душ умерших, нежели для защиты от себе подобных²¹⁴. Граница может маркироваться по-разному, но определяющим остается факт ее визуализации – она очевидна. Это может быть порог дома, ограда земельного участка, река, пограничная застава, то есть любое проявление природы или культуры, наглядно указывающее: «там - чужое».

²¹³ Байбурин А. К. Ритуал: свое и чужое... - С. 4.

²¹⁴ Элиаде М. Священное и мирское... - С. 247.

Помимо этого, в традиционной картине мира Иной мир четко конкретизируется и обретает свой специфический комплекс признаков за счет цветового маркирования. Играя важную роль в традиционной культуре, цветовая гамма устанавливает отношения между бессознательными (эмоциональными) и сознательными (оценочными) коннотациями символизма. Вообще, использование контрастирующих противопоставлений или «бинарных оппозиций»²¹⁵ является типичным для выражения и передачи чувств, характерное для традиционных обществ. В цветовой гамме, определяющей отличность одного мира от другого, наиболее популярным является черный цвет или «неоднородность» окраса.

Примечательно, что благодаря цветовому маркеру, обыденный предмет способен превратиться в свою инверсию, однозначно принадлежащую миру Хаоса. «Другая особенность традиционных представлений об Ином мире... состоит в том, что их локусы выступают в качестве своеобразных копий этого мира, дублируют универсальные модели, свойственные мифопоэтическому мышлению»²¹⁶. Это касается и материальной культуры существ, населяющих Иной мир, и их социальной структуры, специфики их хозяйственной деятельности, обрядов и обычаев, - все это является отражением, прямым или перевернутым, реальной жизни, характерной для создателей и носителей данного типа культуры. Культурное сообщество, формируя материальные и духовные реалии Иного мира в соответствии с реалиями, характерными для мира этого, таким образом заранее обеспечивает условия для его космизации.

Что касается времени ритуала, то сам факт его совершения восстанавливает начальное мифическое время, перенося туда своих участников и делая их со-творителями мира, или наоборот, это мифическое время переносится в настоящее, временно подменяя его. «Каждый ритуал имеет свойство совершаться сейчас, сию минуту. То время, которое ритуал воскрешает или в честь которого совершается, делается настоящим, «пред-стоит» перед нами... как бы давно ни происходили

²¹⁵ Этот термин был предложен Клодом Леви-Стросом. См. Леви-Строс К. Структурная антропология. - М.: Наука, 1985.

²¹⁶ Топорова Т. В. Древнегерманские представления об Ином мире // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. - М.: Языки славянской культуры, 2002. - С. 410.

породившие ритуал реальные события»²¹⁷. Ведь ежегодное повторение космогонического акта есть ничто иное, как новое (вернее, то же самое) создание Космоса, в результате чего и мир и социум получают новую энергию и новые жизненные силы. Более того, силой продуцирования вокруг данной точки, понимаемой как центр мира, начального времени творения, обладает любое ритуализированное действие, так или иначе обращающееся к мифическому прецеденту. «Как мирское пространство упраздняется символикой Центра, переносящей любой храм, дворец или здание в одну и ту же центральную точку мифического пространства, так и любое наделенное смыслом действие, совершаемое архаическим человеком... любое повторение архетипического жеста, приостанавливает длительность, упраздняет мирское время и включается во время мифическое»²¹⁸.

Ритуал как «действие» создавал парадигму всей традиционной культуры, поскольку являлся самой очевидной и яркой формой социального существования, воплощая саму человеческую способность к деятельности. В этом смысле ритуал может и должен пониматься как прецедент любого вида действия – духовного, социального и хозяйственно-экономического. Об этом же писал и Б. Малиновский, характеризуя ритуал как сугубо прагматическую структуру, только ориентированную на ценности не материального, а знакового порядка²¹⁹, поскольку в традиционной культуре ценна лишь сакрализованная деятельность (в противоположность мирской, профанной). Об этом же свидетельствует исходный тезис любого современного исследования ритуала о том, что посредством его решается главная задача культуры – выживание социума.

Соответственно, ритуализированный аспект традиции может разрастаться сколь угодно широко вплоть до поглощения всей культуры - и духовной ее сферы, и материальной. «Первобытному человеку людские деяния (труд земледельца, например, или половая жизнь, или общественные нравы, или культура), в

²¹⁷ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. - С. 358.

²¹⁸ Элиаде М. Миф о вечном возвращении // М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. - С. 47.

²¹⁹ Малиновский Б. Миф в первобытной психологии. – М.: Рефл-бук, 1998. - С. 288.

сущности, интересны и важны лишь настолько, насколько они повторяют деяния, совершенные богами, культурными героями или предками. Все, что выходит за рамки этих значимых действий, не имея сверхъестественной модели, не имеет и названия и ценности»²²⁰. Изготовление любого конкретного предмета (дома, лодки, топора) увязывается с целым комплексом действий ритуального характера, дублирующих, по сути, схему Творения мира. И, будучи его составной частью, материальное производство не отделимо от общей ритуальной практики и имеет, таким образом, прежде всего не практическое, а «теоретическое», относящееся к сфере духовного, значение. «Можно предположить, что на некотором этапе, более близком к начальному, хозяйственно-производственные функции, ставшие потом единственными или явно преобладающими, были не основными или даже вовсе второстепенными»²²¹. Более того, не исключено, что создавая некий предмет, кузнец, например, прежде всего выполнял соответствующий ритуал, что и являлось в данном случае самоценным, а то, что в результате появляется нечто полезное, - приятно, но не так важно. Здесь смысл прежде всего в точном воспроизведении некоего архетипического действия, то есть нацеленность в первую очередь на процесс, а не на результат. «Технология сравнительно поздно выделилась в самостоятельную область. До ее выделения технологические процессы входили в общую космологическую схему, являясь как бы своеобразным продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной»²²². Любой материальный продукт в традиционной культуре своей структурой воспроизводит космическую модель, восстанавливаемую в любом ритуале, и его изготовление – тот же акт Творения.

О специфическом взаимоотношении материальной и нематериальной сфер в традиционной культуре свидетельствует также тот факт, что на протяжении многих тысячелетий бытования подобных культур все человеческие коллективы

²²⁰ Элиаде М. Очерки сравнительного... - С. 361.

²²¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. 1(5). - С. 87.

²²² Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и фольклор. Л.: Наука, 1981. - С. 221.

выделяли для не-материальных нужд своих лучших представителей. Об этом свидетельствуют многочисленные этнографические материалы, собранные исследователями в разных частях земного шара. Приоритет здесь, безусловно, отдавался выполнению не утилитарных, а символических функций теми членами социума, которые проявили себя наиболее талантливыми в соответствующих прагматических сферах. Здесь опять же речь идет о знаковой прагматике ритуала, в сфере которой лежали все жизненно важные смыслы традиции. Это – наиболее эффективный инструмент контроля социального начала над биологическим, который только могло придумать архаическое общество.

Еще одна существенная особенность культуры ритуального типа – соотношение ритуала и факта, по поводу которого совершается ритуал. Это очень важный для понимания сути ритуала момент, поскольку причинно-следственные связи, лежащие в основе этого соотношения, принципиально различаются у представителей традиционного и современного общества. С современной точки зрения ритуал есть следствие некоего природного или культурного факта, тогда как с точки зрения традиции наблюдается совершенно иная картина. А. К. Байбурин по этому поводу отмечает: «ритуал не «подтверждает» и не «утверждает» уже свершившегося факта, но конструирует, создает его и в конечном счете является им. Более того. Те факты, которые мы склонны рассматривать в качестве «провоцирующих» совершение ритуалов событий, с точки зрения традиционной культуры могут восприниматься как следствие совершения обрядов»²²³. Это опять же свидетельствует в пользу знаковой прагматичности ритуала, который необходимо отправлять именно для того, чтобы те или иные события и факты воплотились, стали реальностью.

Что касается других, не ритуальных форм поведения, то подобные варианты не только не воспринимались как самоценные, но более того, как бы полностью игнорировались социумом, не признававшим за ними истинного существования. Сфера быта настолько подчинялась сакрализованному бытию, что «растворялась» в нем, воспринимаясь как некое переходное состояние. Т. В. Цивьян

²²³ Байбурин А. К. Ритуал в... - С. 174.

характеризует уровень повседневности в традиционных культурах следующим образом: «Это как бы жизнь между ритуалами и, соответственно, между узловыми точками ритуального сценария, и уже в силу своего промежуточного положения она была ориентирована не на себя, а на прошедший и предстоящий ритуалы, будучи, с одной стороны, «переживанием» свершившегося, а с другой – подготовкой к будущему испытанию»²²⁴.

Восстанавливая посредством ритуала изначальную целостность и абсолютную позитивность мира, архаический социум не просто создает некую иллюзию, лучше приспособленную для его нужд, он действительно изменяет мироздание. Результат обряда – не только сохранение актуальной информации, снятие напряженности и упрощение адаптации, но и реальные, а не кажущиеся перемены во всем Космосе в целом. Ритуал совершается, чтобы сделать мир максимально положительным (взяв за образец его Начало), сохранить его в таком состоянии, насколько это возможно, и задать/закрепить алгоритм для последующих аналогичных процедур. «В отношении формы обряды представляются «параязыком», - пишет К. Леви-Строс, - который можно использовать двояким образом. Одновременно или попеременно ритуалы предоставляют человеку средство модифицировать ситуацию, сложившуюся на практике, или определить ее и описать. Чаще всего эти две функции покрывают друг друга»²²⁵. Но с течением времени, с потерей мифом и ритуалом доминирующих позиций в жизни человеческого общества, основной их функцией становится лишь описание действительности, - энергия, высвободившаяся в момент сотворения Космоса, с утратой мифо-ритуальным комплексом монополии на определение и управление самой сутью традиционной культуры, перестала «заряжать» собой мироздание, и любое его изменение посредством обряда стало невозможно. После этого ритуал, продолжая находиться в основе любого творческого акта, от рождения ребенка до коронации правителя, лишь

²²⁴ Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. - С. 15.

²²⁵ Леви-Стросс К. Мифологии I. Сырое и приготовленное. М., СПб.: Университетская книга, 1999. - С. 320-321.

констатирует факт, но никак иначе не воздействует на реальность. Время мифа как единственного создателя истинной реальности прошло. Ритуал как набор определенных действий, имеющих для социума колоссальное значение, на этом этапе не утратил своей функции, но стал нуждаться в «существовании параллельных ему текстов, которые словесно выражали бы те же значения»²²⁶, обеспечивая, как до этого мифологические тексты, понятность и устойчивость различных компонентов традиции. В этом отношении миф уступил место в начавшемся процессе демифологизации другим методам отражения и познания мира.

Предложенное рассмотрение механизмов социо-культурной регуляции, характерных для традиционного общества, позволяет говорить о специфике космо-ориентационных категорий (позволяющих человеку или общности ориентироваться в пространстве), заключающихся в их устойчивости, длительности и обращенности в мифическое, сакральное прошлое. Для безусловного воспроизведения символически заданных регулятивных программ, воплощенных в социокультурных основаниях, происходит сакрализация всех значимых видов социальной активности посредством ритуала. Традиционное общество отличает постоянное воспроизведение уже имеющихся культурно-социальных, политико-экономических форм, выступающее залогом его успешного существования. В связи с этим, основным содержанием социальной деятельности становится постоянная актуализация традиции, детерминируемая социокультурными основаниями деятельности. На основании ведущей деятельности для традиционного китайского общества определены следующие основные социокультурные основания социальной деятельности: гносеологические, структурно-иерархические, социально-регулятивные, целерегулятивные, знаково-символические.

²²⁶ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. - С. 242.

Глава 2 Модернизация китайского общества: социокультурные основания социальных изменений.

Во второй главе, на основании предложенных в первой главе теоретических оснований исследования, проводится исследование социокультурных оснований модернизации китайского общества.

В первом параграфе на материалах китайской традиционной культуры анализируются социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного общества, предложенные в Главе 1.

Во втором и третьих параграфах представлен анализ содержания социокультурных оснований модернизации китайского общества в период, характеризующийся принципиальными изменениями в экономической и политической жизни страны, которые стали началом Нового Китая.

2.1 Социокультурные основания системы социальной деятельности традиционного китайского общества

Рассмотрение характеристик оснований социокультурной регуляции в традиционном китайском обществе представляется возможным начать с анализа категорий пространства и времени.

Пространство и время в традиционной культуре образуют хронотоп – неразрывное единство. Также отмечалось, что истинный мир всегда находится в Центре, так как именно здесь происходит уровневый раздел и осуществляется сообщение между тремя космическими зонами. Именно поэтому человек традиционной культуры стремится жить как можно ближе к Центру Мироздания.

Данная ситуация, прежде всего, фиксируется на языковом уровне; так название Китая на китайском языке звучит как 中国 [zhōngguó], что на современном китайском языке переводится как середина + государство. Что касается этимологии иероглифа 中, то изначально в 甲骨文 (гадательных

надписях на костях) иероглиф представлял собой изображение некоей точки, равноудаленной от военных штандартов (флагов) двух армий 𠄎, что мыслилось как ситуация равновесия, справедливости²²⁷.

Примечательно, что современное самоназвание КНР 中华人民共和国 также имеет в своем составе иероглиф «середина» и переводится как «Центральная/Срединная процветающая народная республика/коммунистическое государство».

Кроме того, традиционные общества, воспринимая окружающий мир как микрокосм, за пределами своего замкнутого мира видят область неведомого. То есть к границам обжитого и организованного примыкают «неведомые и жуткие владения демонов, неприкаянных духов, мертвецов; словом, хаос, смерть, ночь»²²⁸. Представление об иностранце как о демоническом существе, настоящем воплощении зла, играло большую роль на протяжении всей истории Китая, и в некоторой степени сохранилось по сей день. Так, в манифестах тайпинов (восстание Тайпинов 1850-1864) к иностранцам применяются эпитеты «волосатые», «не верящие в существование духов», «с голубыми глазами», и называются они «заморскими чертями»²²⁹ (洋鬼子 [yángguǐ zi] – океан + черт). В современном китайском языке иностранец именуется 外国人 [wàiguórén] – человек из внешнего государства или, в разговорной речи, 老外 [lǎowài], второе значение этого иероглифа - новичок, неумеха²³⁰. Задавая вопрос о том, каким иностранным языком вы владеете, китаец спросит -你说什么外语? [Nǐ shuō shénme wàiyǔ] - На каких внешних языках вы говорите? Кроме того, иностранные государства зачастую не дифференцируются, оставаясь «внешними» 外国 [wàiguó]. Например, в названиях совместных предприятий зачастую указывается

²²⁷ 古代汉语字典. - 北京:商务印书馆: 2005. - 页 1021. (Иероглифический словарь древнекитайского языка).

²²⁸ Элиаде М. Образы и символы // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - М., 2000. - С. 147.

²²⁹ Манифест об истреблении дьяволов, спасении мира и успокоения народов по воле неба // Тайпинское восстание 1850-1864 гг. Сборник документов. - М.: Издательство восточной литературы, 1960. - С.21.

²³⁰ 李淑娟 最新中国俚语. - 北京: 新世界出版社, 2006. - 187 页. (Ли Шуцзянь Самый новый китайский сленг).

лишь то, что фирма «китайско-иностранная», без уточнения государственной принадлежности партнера. Актуализированным в таком случае оказывается местоположение «снаружи», вне цивилизованного социума, в качестве которого мыслится, разумеется, Срединное государство.

Выше уже указывалось о необходимости наличия границы между «своими» и «чужими». В иероглифе 国[guó] «государство» эта граница представлена весьма недвусмысленно в виде иероглифического ключа «ограда» 口, в которой находится яшма/драгоценность (графема 玉). Яшма/нефрит вообще знаковый камень для китайской культуры «есть цена у золота, а нефрит цены не имеет», говорится в китайской пословице. При этом, словарь древнекитайского языка указывает на коннотацию 玉 с иероглифом 王 – правитель²³¹.

Примечательно, что в Китае есть подобного рода ограда – Великая Китайская стена. В контексте рассмотрения проблемы маркирования границы, не исключено, что всемирно известная конструкция предстает именно как вариант оборонительного сооружения - маркера границы, но отгораживает территорию не только от кочевников, но и от населяющих «внешний мир» демонов. Действительно, при всем своем великолепии, Стена, имеющая причудливую конфигурацию, но не образующая какой-либо замкнутой формы, не является действительно серьезным препятствием для конных отрядов кочевых племен. Кроме того, ко времени строительства данного оборонительного сооружения военная мощь китайской армии, при Цинь Шихуанди (наиболее вероятный инициатор создания этого восточного Чуда Света), возможно, одна из лучших в мире, позволяла справиться с набегами значительно меньшими усилиями, чем были затрачены на возведение Стены. Таким образом, строительство было предпринято против противника необычного, столкновение с которым представлялось крайне нежелательным, иными словами, Великая Китайская Стена, являлась зримой границей, защищающей Космос от вторжения могущественных сил Хаоса.

²³¹ 古代汉语字典 - 北京:商务印书馆, 2005. - 页 994. (Иероглифический словарь древнекитайского языка).

Таким образом, Китай является Срединным государством, центром мира, а центром этого мира (разумеется, сакральным, а не географическим), является гора. Точнее, горы – пять священных гор/пиков 五岳[wǔyùè]. О горе как символе Центра говорилось ранее в контексте неоднородности пространства, здесь же необходимо отметить коммуникативный характер данной категории – соединяя миры, она является самым воплощением сакральности, именно в горах находятся монастыри, в горы идут в поисках высшей, сакральной мудрости, просветления. Очевидно, что только в коммуникации с Иным можно обрести высшую мудрость. В то же время, соединяя миры, гора предлагает возможность перехода из «нашего» пространства в «чужое», именно поэтому там живут оборотни, духи и демоны. Но это уже характеристика не центра, а периферии! Таким образом, гора является сакральным центром, но периферией цивилизованного (нашего) пространства.

Как уже упоминалось, в Китае пять священных гор, это: Тайшань (泰山 «Великая гора», провинция Шаньдун) – на Востоке, Хуашань (华山 «Цветущая гора», провинция Шэньси) на Западе, Хэншань (衡山 «Гора-опора», провинция Хунань) на юге, Хэншань (恒山 «Гора-балка», «Недвижная гора», провинция Шаньси) на Севере и Суншань (嵩山 «Наивысочайшая гора», провинция Хэнань) в Центре. Таким образом, горы являют собой географическое воплощение пятичленной космогонической модели, согласно которой все пространство делится на пять зон. Четыре из них — Восток 东, Юг 南, Запад 西 и Север 北 — соответствуют четырем сторонам света. Пятая, обозначаемая как Центр 中, ассоциируется с центром мира.

В связи с этим нельзя не вспомнить о теории «пяти первоэлементов» 五行[wǔxíng]. Согласно этой концепции, все сущее есть результат преодоления и сочетания пяти первоэлементов: вода — огонь — дерево — металл — земля. Данная теория является философским развитием мифологической концепции троично-пятеричного устройства мира, во многом определяющие китайское мировоззрение.

Дело в том, что одним из древнейших китайских мифов является миф о «трех владыках» 三皇 [sān huáng]: Фуси, Нюйва и Шеньнун и, наследующий ему, культ пяти богов-первопредков 五帝 [Wǔdì]: Тайхао, Яньди, Хуанди, Шаохао, Чжуаньсюй. Эти пять богов модулируют пятичленную модель мира, охватывающую все явления и сферы жизни, так каждый император имеет свое тотемное животное, является владыкой определенной части света, ему принадлежат определенные дни календарного цикла и т.д.

Примечательно, что представления о пятикомпонентом устройстве не ограничиваются пространством, но формируют представления о времени, как смене определенных этапов/циклов. Главными временными координатами в данной модели служат времена года, в китайской терминологии четыре сезона — весна (Восток), лето (Юг), осень (Запад) и зима (Север). Для Центра выделялся (но соблюдаемый исключительно в официальном обрядовом календарном цикле) специальный временной промежуток, приходившийся, по лунному календарю, на вторую половину июля — начало августа. По свидетельствам М.Е. Кравцовой, свой окончательный вид пятичленная модель мира приобрела в иньскую эпоху²³².


Части света соотносятся не только с временами года, но и с пятью первоэлементами имеют собственные цветовые маркеры, своих повелителей, животных и т.д. Так под Центром понимается сакрально-политический фокус мирового пространства, персонифицированный правителем и соотносящийся со столицей. Первоэлемент для Центра – земля, правит там император-первопредок 皇帝 Хуанди в ипостаси «Владыки центра», управляющий осенью, а проживают там «безволосые», по классификации живых существ к ним относится и человек. Отдельно необходимо остановиться на цветовом маркере, дело в том, что желтый в Китае – это цвет императора, его одежда желтого цвета, а крыши в запретном городе выложены желтой черепицей. Животное – желтый дракон.

²³² Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая. – СПб: Лань, ТриаДа, 2004. – С. 318.

Восточная зона связывается с местом восхода солнца и с весной, что приводит к ее ассоциациям с рождением, цвет – зеленый (точнее, сине-зеленый 青), и «чешуйчатыми» животными – насекомыми. Первопредок-император 太皞 Тайхао (Великий рассвет), управляет весной, первоэлемент – дерево. Животное – синий дракон.

Юг, наряду с Центром, является сакральной пространственной зоной, так император во время официальных мероприятий должен был сидеть, повернувшись лицом на юг, а компас носит название «игла, указывающая на юг» 指南针 [zhǐnánzhēn]. В связи с этим, древние китайские карты также ориентированы на юг. При этом, восток и запад оказываются не справа и слева, как в европейской традиции, а наоборот. Ориентация по оси Юг-Север типична и для китайских архитектурных комплексов, при этом главные ворота обязательно южные. Юг ассоциируется с красным цветом (символизирующим радость и счастье), соотносится с пернатыми (птицами), а властвует здесь Огненный (красный) император 炎帝 Янь-ди (Пламенеющий первопредок). Первоэлемент – огонь. Управляет летом, а животное – красная птица (феникс).

Запад представал наиболее губительной частью света, здесь царят хаос и смерть, сюда уходят души умерших/ Цвет для запада – белый (до сих пор это цвет траура в Китае). Первопредок-император - 少皞 Шаохао (Малый/закатный свет) или, по другой версии, владычица Запада – Сиванму, являющаяся воплощением Нюйва. Первоэлемент – металл. Именно сюда, в западные горы, край смерти, лежал путь героев китайского классического романа «Путешествие на Запад» 西游记 в поисках священных буддистских свитков. Очевидно, направление связано именно с представлениями о Западе как крае умерших, обители духов, месте, где можно обрести просветление. Если не принимать этого в расчет, то роман, где главными действующими героями являются буддистский монах Суаньцзан, царь обезьян Сунь Укун, получеловек полусвинья Чжу Бацзе превратиться в последовательность смешных историй, потеряв свою философскую сущность истории о Пути и поиске истины.

Север имеет бинарную символику. С одной стороны, он, как и Запад, ассоциируется со смертью, природным хаосом (зима). Иероглиф 北 [běi] «зима» в 甲骨文 (надписях на костях) писался следующим образом: , что является изображением двух людей, повернутых друг к другу спиной²³³, возможно защищающихся от сильных северных ветров, дующих в зимнее время в Китае. Но с другой стороны, зима - это время ожидания и постижения, поэтому для севера установились ассоциации с мудростью, ученостью, образованностью. Цвет – черный (красно-черный). Интересно, что китайские ученые мужи носили черные одежды. Первопредок-император - 颛顼 Чжуаньсюй. Его животные «панцирные животные» - черепаха и пресмыкающиеся. Первоэлемент – вода. Примечательно, что вода является однозначным маркером иного мира: ручьи, реки служат естественными маркерами границы, и именно в воде (или где-то по близости) живут представители «нечести». Здесь уместно вспомнить, что черепаха является символом мудрости и вечности, в силу своей двойственной природы (может жить и в воде и на суше) служит медиатором между мирами. Так, на черепахи панцири наносились гадательные надписи во время мантических обрядов в период династии Шан-Инь, а на скульптурные изображения черепах водружались каменные стелы с высеченными на них сакральными текстами.

Данные космологические представления проникают во все сферы жизни китайского общества, лежат в основе традиционных китайских естественно-познавательных дисциплин, теорий хозяйствования, военных, экономических, геополитических концепций, медицины, эстетического восприятия.

В продолжение анализа особенностей ценностных ориентаций в традиционном Китае, необходимо рассмотрение такой важной для конструирования картины мира любого сообщества категории как время.

В современном китайском языке иероглиф 上 [shàng] – *верх, верхний*, в сочетании 上午 [shàngwǔ] (верх + полдень) обозначает время до полудня, а 上年

²³³ 古代汉语字典 - 北京:商务印书馆, 2005. - 页 879. (Иероглифический словарь древнекитайского языка).

[shàngnián] (верх + год) прошлый год. Такой же принцип образования слов, обозначающих категории времени, с иероглифом 下 xià: 下午 xiàwǔ время после полудня, 下年 [xiànián] будущий год. Между тем в представлениях традиционных сообществ «верх» отмечается отчетливой позитивной направленностью и характеризуется как местопребывания богов и других положительных персонажей, тогда как «низ» - однозначно негативен, там царство мертвых, мир демонов и прочей нечисти. То есть Верхний мир принципиально противопоставлен Нижнему как хорошее плохому и наделенное будущим – его лишенному, поскольку «вечные муки» грешников в подземном мире есть инверсия «вечной жизни» на небе в окружении богов именно в плане обладания будущим – первые его лишены, так как их существование – не жизнь и категорией длительности не характеризуется. Иными словами, течение времени в представлении китайцев происходит сверху вниз, от «идеального времени» древности и совершенномудрых правителей ко дню сегодняшнему, последовательно, по мере отдаления от «идеального времени», ухудшаясь. Данная модель временного континуума характерна для мифологического мышления – эсхатологическое выстраивание истории от «Золотого века», от момента Творения в направлении «конца света».

Примечательно, что единство природы пространства и времени прослеживается и на лингвистическом материале. В современном китайском языке понятия времени и пространства передаются биномами с общим элементом: 时间[shíjiān] «время» и 空间[kōngjiān] «пространство». Первые элементы биномов обозначают видовые, а вторые – родовые понятия. В данном случае «время» и «пространство» имеют общий родовой элемент 间 [jiān] «помещение». В грамматике китайского языка предлог, обозначающий нахождение в пространстве 在[zài], например 我在家 «я дома», используется и для обозначения нахождения на определенном временном отрезке, например 我在听音乐呢 «я сейчас слушаю музыку». Таким образом, пространство и время однородны, а, значит,

перемещение во времени сродни перемещению в пространстве – прежде всего, как и в любой традиционной модели, с помощью ритуала.

Кроме того, в состав биномов, обозначающих в китайском языке категории времени: понятия «послезавтра» 后天 [hòutiān] и «позавчера» 前天 [qiántiān], входят иероглифы, служащие для обозначения пространства в словах «позади» 后边 [hòubiān], «впереди» 前边 [qiánbiān] соответственно. Примечательно, что предлог 前 [qián] «перед» используется для записи понятия «позавчера», дословно «день перед», а 后 [hòu] «позади» для обозначения понятия «послезавтра», дословно «день за спиной». Таким образом, движение во времени уподобляется движению в пространстве, но происходит оно «спиной в будущее», что вполне объяснимо, т.к. прошлое представляется известным, ведомым, а, значит, находящимся «перед» (перед глазами) в отличие от будущего, неизвестного, а потому невидимого.

В этом контексте становится очевидна для китайцев важность истории, которая «открывается как сумма осмысленных исторических явлений, но по сути своей она равнозначна явлению смысла человеческого существования. Этим предопределяется неизменная актуальность прошлого, которое, становясь питательной основой морализирующего сознания, обретает способность снова ставить людей перед проблемой жизненного выбора»²³⁴.

Одной из граней этого феномена служит преклонение китайцев перед древностью 古 [gǔ]. Примечательно, что в раннечжоуской эпиграфике, по свидетельству В.М. Крюкова, знак 古 использовался для записи слова «причина»²³⁵. Отличительной чертой древности, как уже указывалось, оказывается не просто некая временная отнесенность, но первичность, время творения и «форматирования» мира. Так, несмотря на то, что официальная китайская историография придерживается концепции наличия «трех древних династий», первой из которых была династия Ся 夏 [xià] (ок. кон. XXII/XXI – нач.

²³⁴ Крюков В.М. Текст и ритуал : Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. – С. 252.

²³⁵ Крюков В.М. Текст и ритуал ... – С. 260.

XVII в. до н.э.) в сознании ранних чжоусцев как точка исторического отсчета тем, что было «в начале времен» выступает эпоха Вэнь-вана и У-вана (ок XII в. до н.э.), тогда как даже иньское (ок. XVII-XII вв. до н.э.) правление воспринимается как нечто невнятное, безвременье хаоса и смуты²³⁶. В этом случае образ прошлого становится интеллектуальным конструктом, где фактические данные не являются определяющими (так, отечественные специалисты ставят под сомнение реальность династии Ся, называя ее не иначе как «мифическая»). То есть главное в прошлом/древности – это представление о нем в настоящем, как о квинтэссенции возможностей, первоначально, которые определяют движение настоящего, но, что еще важнее, будущего.

Выше уже указывалось на необходимость коммуникации с прошлым для успешного существования в настоящем и, далее, в будущем. Осуществлялась данная коммуникация с помощью ритуала. Китайской традиции хорошо известен этот термин 禮 [lǐ] «ритуал» (упрощенное написание 礼), он является одной из основных категорий конфуцианства, наряду с 孝 [xiào] «сыновней почтительностью», 德[dé] «благодатью» и 仁[rèn] «гуманностью». Текст 礼记 [Lǐ jì] «Ли цзи» «Записки о ритуале» входит в число канонов конфуцианского пятикнижия 五经 [wǔjīng]. Под названием «Ли цзи» составители сборника объединили различные по времени написания, по содержанию и по форме тексты, имеющие отношение к 禮. Эта работа была проведена ханьскими учеными в I в. до н.э.²³⁷, собранные в сборнике правила считались эталоном должного поведения, особенно для представителе элиты, для которых знание и соблюдение ритуальных принципов являлись залогом, том числе, успешной карьеры²³⁸.

О важности ритуала в «Ли цзи» указано следующее: «Конфуций отвечал: благодаря ритуалу прежние государи преемствовали небесный путь, управляли

²³⁶ Крюков В.М. Текст и ритуал... С.259.

²³⁷ Кейдун И.Б. Ритуальная атрибутика в древнем Китае (по материалам конфуцианского трактата Ли цзи) // Общество и государство в Китае: Т. XLIII, ч. 2 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. – М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2013. - С. 29.

²³⁸ Васильев Л.С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С.173.

человеческими чувствами. Потому-то утративший его умирал, обретавший – жил. И далее: когда у человека нет ритуала он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, ему скорей умереть! Поэтому ритуал должен исходить от неба, но подражать земному, распространяться [даже] на духов и души [умерших] и касается траура, жертвоприношений, стрельбы из лука, управления колесницами, инициации брака, аудиенций и приглашения на службу»²³⁹.

В тексте «Ли цзи» содержится утверждение, согласно которому иньцы поклонялись духам и демонам, тогда как чжоусцы превыше всего ставили ритуал, а от демонов и духов старались держаться на почтительном отдалении²⁴⁰.

Указанное различие ритуалов эпохи Инь и Чжоу связано, как представляется, прежде всего с трансформацией мировоззрения – если в период Инь имеет место обращение к непредсказуемым духам 神, то в период Чжоу человек имеет дело с Небом 天. «Шаманско-мантический субстрат культуры Инь был укоренен в стихийной природе божественных сил. Переменчивые иньские боги требовали от людей именно таких контактов - не имеющих прогнозируемого результата, психологически ориентирующих человека на необходимость постоянного «выживания» и оттого поневоле принимающих чрезмерные формы. Чжоусцы, впервые обретя представление о Небе как последнем вершителе человеческих судеб и усвоив понятие небесного мандата, получили в свое распоряжение нечто такое, что в корне изменило характер их общения с сакральной сферой»²⁴¹. Речь идет о таком явлении как 天命 [tiānmìng] «небесное повеление» или «мандат неба». Согласно этой концепции, благой правитель получает право на правление вместе с благодатью 德, все что требуется от правителя – сохранить этот мандат. В случае несправедного правления 德 может быть исчерпано, а мандат «отозван» и передан другому, достойному правителю. Именно здесь находит отражение

²³⁹ Ли цзи гл. 9.// Древнекитайская философия. Собрание текстов. В двух томах. Т.2. – М.: «Мысль», 1973. - С.120.

²⁴⁰ Ли цзи, гл 9 ...С. 122.

²⁴¹ Крюков Текст и Ритуал....С.196.

трансформация идеологического комплекса, произошедшая с распространением и усилением конфуцианства. Дело в том, что в период Западного Чжоу Небесное повеление (мандат) отождествлялся с идеей вечного дара жизни (永命), иными словами, Небесный мандат и вечная жизнь не только не противопоставлялись друг другу, но отождествлялись: «магически воссоздавая в государственных церемониях сакральную «древность», сыны Неба не допускали и мысли о временности своих властных полномочий»²⁴². В эпоху Восточного Чжоу, характеризующейся политической и, как следствие, социальной нестабильностью, идея Небесного мандата уже не могла сочетаться с понятием Вечность. По мысли Мартынова А.С., идеал бессрочного династийного правления стал основой государственного культа в царствах Чуньцю-Чжаньго, перейдя затем в официальную политическую мысль императорского Китая. До сих пор в хронологических таблицах Китайская республика и Китайская народная республика продолжают список династий в разделе «Китайские династии»²⁴³

а теория天命, подчеркивавшая преходящий характер государственной власти, была взята на вооружение конфуцианцами, настроенными критически по отношению к существующему социальному порядку²⁴⁴. Изначальная Древность古, таким образом, начала отдаляться, появляется идея «трех династий», первой из которых была династия Ся 夏.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что при передаче мандата происходит не простое «продолжение», но возвращение в исходную точку творения, новое царство начинается в прямом смысле сначала времени. То есть, концепция небесного повеления и, связанная с ней смена мандата неба 革命, определяет специфику течения времени выражающуюся в династийных циклах, где в каждом цикле отсчет начинается со времени прихода правителя к власти. С другой стороны, легитимируется смена династий в результате утраты 德.

²⁴² Крюков Текст и ритуал... С. 360.

²⁴³ Концевич Л.Р. Хронология стран Восточной и Центральной Азии. – М.: Вост.лит., 2010. – С. 226-228.

²⁴⁴ Мартынов А.С. Категория «вечности» в политической идеологии императорского Китая // Двдцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов, ч.2. М.: 1989. – С. 23.

Сейчас трудно судить, кто был подлинным создателем теории «небесного мандата». Источники об этом умалчивают. Ясно лишь то, что уже к периоду правления Чэн-вана в мировоззрении чжоусцев в основном сформировался круг представлений, относящихся к тому, что М.В. Крюков назвал «раннечжоуской эпистемой», чье значение не сводилось к концепции 天命; идея «небесного повеления» была лишь одним из проявлений нового культурного символизма, связанного с открытием внутренней глубины ритуала (=истории); понятие *тянь мин* являлось частью целостной идеологии дара²⁴⁵. Не вызывает сомнений, что между двумя «чжоускими ритуалами» - идеализированной конфуцианской конструкцией и ее реально-историческим прототипом - существовали немалые различия. В Западном Чжоу наличествовала регламентация норм престижного потребления, отражавшая иерархическую структуру социума, но она вовсе не была столь всеохватной и детализированной, как об этом сообщают позднечжоуские письменные источники.

Возвращаясь к категории ритуала 禮ли в китайской культуре, необходимо еще раз отметить ее двойственный характер. С одной стороны, ли – это свод правил, всесторонне регламентирующих человеческую деятельность (известные «китайские церемонии») на повседневном, бытовом уровне. С другой – универсальный принцип бытия, социальной иерархии и космического порядка. Так, в 31 гл. уже упомянутого текста «Ли цзи» указано около 300 основных и еще 3000 дополнительных правил поведения и церемониала. В связи с этим возникает вопрос о том, кто должен был исполнять это огромное количество регламентаций. Интересно, что в начале трактата сказано «ли не распространяется на шу-жень (простолюдинов)»²⁴⁶, однако, при более пристальном изучении, становится понятно, что речь идет о ранжировании требований – минимальное количество для простолюдинов и постепенное повышение вслед за социальным статусом. Получается, что основное в ли – закрепление социальных различий через

²⁴⁵ Крюков М.В. Текст и ритуал. ...С.284.

²⁴⁶ Цит. по Васильев Л.С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» //Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 180.

постулируемую соразмерность и умеренность. Итак, в ритуалах Инь имеет место экстатическая несдержанность сопровождаемая, в том числе, обильными алкогольными возлияниями, тогда как Чжоу свойственна сдержанность и ограниченность.

Пояснения по этому вопросу дает М.В. Крюков: «если для иньцев духи предков и прочие сакральные силы были существами другого – «нечеловеческого» - порядка (и поэтому коммуникация с ними немогла происходить иначе, как в форме экстатического слияния в ходе оргиастических жертвенных обрядов), то носители чжоуской культуры, напротив, осознали интимное сродство человеческого и небесного, научившись духовно отстраняться от объектов религиозной коммуникации в ходе ритуального «самопросветления». Только морально дистанцировавшись от духов предков, чжоусцы сумели распознать в тех, кто еще недавно являлся brutальными пожирателями жертвенной пищи, «прежних просвещенных людей»²⁴⁷.

Таким образом, чжоуский ритуал, понимаемый как система социальной и религиозной коммуникации, которая существовала в древнекитайском обществе XI-VIII вв. до н.э., подвергается трансформации в период Западного Чжоу и, точнее, Чуньцю (春秋) VIII-V вв. до н.э. Причиной стал, безусловно, глубочайший политический кризис, выразившийся, в том числе, в переносе столицы, с чем связано название всего периода. Описываемые выше изменения в концепции легитимации верховной власти, появление представлений о династийной истории, свидетельствуют, прежде всего, о разрыве непрерывной сакральной коммуникации между верхом и низом, духами и людьми. «Символизм вечного дара жизни, восходящего к «великому повелению», обретенному основателями Чжоу, свелся в позднечжоуских источниках к узкому понятию физического долголетия»²⁴⁸. Как замечает В. В.Малявин, «кризис чжоуской культуры был прежде всего кризисом архаического ритуала, его расчленением на сугубо формальный этикет и закон, нравственный подвиг и магическое действие.

²⁴⁷ Крюков В.М. Текст и ритуал... С. 290.

²⁴⁸ Крюков М.В. Текст и ритуал... - С. 336.

Все эти аспекты культуры получили в дальнейшем самостоятельное существование»²⁴⁹. Для конфуцианцев главной проблемой было несовпадение «порядка слов» и «порядка вещей», конфликт, разрешить который должен был сам Конфуций и его ученики. Вдохновение в противостоянии с «новым варварством» они черпали в идеи возвращения к идеальной древности. Однако сама идея необходимости возвращения уже демонстрирует внутренний конфликт – необходимость возвращения может чувствоваться только вследствие осознания прекращения, окончания этой самой древности, которую надлежало вернуть. «Призванные воспеть прошлое, идеи Конфуция окончательно «отпели» его, поскольку явили собой духовный опыт, не совместимый с мировосприятием архаического человека. В своей попытке вернуться к старому порядку вещей ранние конфуцианцы с самого начала были обречены на неудачу, так как не принимали в расчет, что порядок слов, которым они пользуются, тоже переменялся по сравнению с древними образцами - и переменялся самым основательным образом»²⁵⁰.

Ритуальное мышление в раннечжоуском Китае основывалось на целостном восприятии мира и человека. Земное и небесное, люди и духи предков, древность и современность, правитель и народ, явленное и сокрытое, слова и деяния, знаки и вещи, этика и эстетика, магия и мораль, текст и религиозный обряд - все это составляло нечто неразделимое, символически выраженное в понятии «изначальная целостность».

Историко-мифологический синтез раннего чжоу и его трансформация в дальнейшие периоды во многом определила специфику генезиса и особенности китайской культуры, заключающиеся в восприятии прошлого как идеального конструкта и наличия практик воспроизведения прошлого в различных видах деятельности. Примерами тому самые разнообразные феномены китайского бытия: и каллиграфия, и воинские искусства, и принципы образовательного

²⁴⁹ Малявин В.В. Чжуан-цзы. - М.: Наука, 1985. – С. 44.

²⁵⁰ Крюков М.В. Текст и ритуал... - С. 347.

процесса, ведения бизнеса, архитектура, живопись все воплощает идею повторения и копирования.

Художественно-эстетический канон китайского искусства с неизбежностью испытывает на себе влияние уже описанных выше категорий пространства, времени и ритуала. Китайской культуре свойственны представления о божественном происхождении художественного творчества, включая идею вдохновения как чудесного наития, и представления об особых духовных свойствах художника-творца, в том числе наделения его особыми провидческими способностями²⁵¹. В текстах сообщается о ниспосланных людям свыше, либо изобретением божеств и культурных героев: создание ими первых песенно-поэтических произведений, музыкальных инструментов, предметов декоративно-прикладного искусства и т. д. Так, начало иероглифики связывается с именем мифического правителя Фуси. Согласно мифологической традиции, графический рисунок будущих письмен был ему явлен Небом в виде восьми триграмм, знаков, которые «обнимали разнообразные явления вселенной, и люди использовали их для того, чтобы записывать различные события своей жизни»²⁵². О дальнейшем развитии письменности говорится в легенде о Цан-цзе, сановнике периода правления Хуан-ди: «У Цан-цзе было четыре глаза, он проникал ими в сокровенные тайны мироздания... Собрав все, что в этом мире прекрасно, и соединив это воедино, он создал письменность»²⁵³. Кроме того, как уже указывалось выше, иероглифические надписи использовались в гадательных практиках и в надписях на ритуальных бронзовых сосудах, таким образом, функции иероглифа выходят за пределы непосредственной передачи информации, они нечто большее – посредники в сакральной коммуникации с духами, являющие собой графическое воплощение ритуала. Таким образом, иероглиф являет собой единство декоративного и мистического, а каллиграфы –

²⁵¹ Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая. - СПб.: Лань, ТРИАДА, 2004. - С. 316.

²⁵² Юань Кэ. Мифы древнего Китая. - М.: Наука, 1987. - С. 20.

²⁵³ Духовная культура Китая: энциклопедия. Т.6 (дополнительный). - М.: Вост.лит., 2010 – С.121.

непосредственные участники ритуала, посредники, обеспечивающие возможность совершения акта коммуникации.

Особенности графического языка китайской письменности показывают, что исходным принципом его построения явилось символическое воплощение идеи единства и гармонии мироздания. «Красота китайской каллиграфии, — читаем у современного автора Цзян Чжэнцина, — если говорить кратко, сводится к красоте проявления мужского, жесткого начала и женского, мягкого, а также к красоте их взаимодействия»²⁵⁴. Искусство каллиграфии в качестве исходного материала имеет иероглифику. Иероглифы, создают пространство текста – как звуки в музыке, как движения в танце. Существующие строгие правила (особенности постановки руки, использование специальных инструментов, специфическая структура текста, требования к написанию иероглифа) не отменяют возможности их творческой интерпретации, которая, однако, должна происходить в рамках принятых правил. Так, в каллиграфии существует несколько основных стилей: самый архаический стиль чжуаньшу (иероглифы печати), лишу (трансформированный вариант чжуаньшу, династия Хань), синшу (бегающий стиль), цаошу (травяной стиль), кайшу (уставное письмо). В зависимости от специфики текста, каллиграф волен выбирать подходящий стиль, создавая новое гармоничное пространство.

Наличие таких ограничений в исполнении связано с тем, что, с точки зрения традиционной культуры, все тексты (в самом широком понимании этого термина) уже были созданы в период великой Древности (мифологического времени Творения), в дальнейшем остается возможным лишь воспроизводить эти тексты, а конкретные произведения – лишь результат акта коммуникации, автор в такой ситуации является не творцом, а лишь проводником, посредником между мирами.

Внутренне связанная со спецификой музыкально-инструментального исполнительства (мелодичность, смена высот и глубин звучания), каллиграфия несет на себе отголоски других видов художественного творчества — танца

²⁵⁴ Цит по Духовная культура Китая... Т.6.

(динамика движения кисти, запечатлеваемая в динамическом рисунке линии), певческо-речевого искусства (ритм, интонация, акценты, расслабления, паузы), а также и архитектуры (архитектоника графических конструкций, цельность, поиски соединения легкости и устойчивости). Эта связь по-разному проявляется в разных почерках — архитектурное начало наиболее явно в архаической, танцевально-музыкальное — в скорописи, ораторское — в уставе²⁵⁵.

Однако, как представляется, эта связь не просто родственна, она носит причинно-следственный характер: являясь непосредственным участником ритуала, каллиграфия вовлекает в него всех и вся, кто имеет к ней отношение. Начать с атрибутов: все каллиграфические принадлежности строго регламентированы и носят название «четыре сокровища кабинета», что очень схоже с регламентацией ритуальных принадлежностей. Различные виды социальной деятельности, участники которой так или иначе обращаются к каллиграфии (поэты, художники, государственные мужи) очевидно вступают в коммуникацию с духами, являясь участниками ритуала.

Уже при обучении каллиграфии тренируется, прежде всего, дух каллиграфа. Обучение происходит через копирование и повторение, учитель в буквальном смысле держит руку ученика в своей, двигаясь и дыша с ним в едином ритме. Умение и знание передается через сопричастность всей каллиграфической традиции – копируя работы старых мастеров, занимаясь с учителем, ученик не просто тренируется, но общается с Великими каллиграфами прошлого, самими основателями традиции.

Многоплановость каллиграфии интуитивно связана с живописью. И дело не только в общности материалов и принципов – это, как раз, является следствием, общее здесь в самой возможности изображения того, что изобразить невозможно, того, что лежит за пределами данной реальности. Это качество определяет явную условность изображения в столь же условном пространстве (отсутствие линейной перспективы, активная роль белого фона). Акцент делается на передаче идеи, сути,

²⁵⁵ Духовная культура Китая... Т.6 – С. 122.

«души» изображаемого, на воплощении образа, пропущенного через художника. Основополагающими принципами являются: 意在画外 «идея-смысл выходит за пределы картины»; 意在笔先 «идея-замысел опережает кисть» и проч.

В традиционной китайской живописи основные сюжеты-жанры также строго регламентированы. Самый древний – 人物 «люди», который подразделяется на несколько тематических групп: изображение персонажей даосского и буддийского пантеонов, изображение знатных дам, картины нравов и обычаев повседневной жизни (т.е. жанровая живопись), живопись на исторические и литературные темы и, наконец, портрет. Специальным термином обозначается предназначавшийся для домашнего алтаря ритуальный портрет (имевший особенно широкое хождение в XVI—XIX вв.) с изображением усопшего родственника.

Следующий жанр - пейзаж 山水 «горы-воды». Помня все то, что говорилось выше о пространстве и роли гор в «разрыве» его неоднородности, очевидно что пейзаж здесь – это изображение не видимого, но скрытого, самой сути, структуры. Так горы и вода помимо того, что являются первоэлементами, очевидно, воплощают идею о единстве мужского «янь» и женского «ин» начал, сочетание которых и есть суть вещей. Принцип 三远 «трех далей» очевидно раскрывает три мира: 高远 «высокие дали» - мир духов, 平远 «ровные дали» (середина на уровне глаз) – наш мир и 深远 «глубокие дали» (низ под нами) – мир подземных чудовищ. Инфернальный характер китайского пейзажа подчеркивается частым изображением такого природного феномена, как туман, являющегося метафорой изменчивости, с одной стороны, и скрытости, сакральности с другой. Большая часть изображения, таким образом, оказывается сокрыта от глаз зрителя, самое главное глазами увидеть невозможно, необходимо внутреннее зрение, прозрение.

Наконец, третий жанр 花鸟 «цветы-птицы», здесь также выделяется несколько тематических групп, но главное, как представляется, в глубочайшем символизме изображения. Больше всего напоминает европейский натюрморт, являющийся собой зашифрованный текст. Так и здесь, каждое изображение являет

собой зашифрованный символ, который может быть прочитан в сочетании с другими. Наверное, самый очевидный пример – 四君子 «четыре совершенных [растения] бамбук, орхидея, цветущая дикая слива, хризантема, передающие различные грани душевной чистоты. И снова видимость не равна сущности.

С этим жанром тесно связана традиция благожелательных орнаментов (изображений, которые после прочтения – дешифрации обретают позитивный коннотации). Примечательно, что зачастую недостаточно увидеть картинку, для того чтобы картинка «заработала» необходимо правильно назвать элементы композиции, произвести верболизацию-заклинание. Тогда две сороки 双喜鹊 превратятся в новобрачных 双喜, перевернутый иероглиф «счастье» 福倒了 в «пришедшее счастье» 福到了 и т.д.

Примечательно, что до последнего времени китайской культуре не был известен феномен подделки – копии картины или стихотворения имеют ту же ценность, что и оригинал. В отличие от европейского представления о «шедевре», принадлежащего своей эпохе, и поэтому подлежащего реставрации, но не изменению (у Венеры Милосской до сих пор нет рук), произведения искусства в Китае принадлежит настоящему, поэтому стало возможным восстановление скульптур в «Гроте Дракона» (г. Лоян), разрушенных в ходе культурной революции. Связано это со специфическим восприятием времени: делая копию, мастер повторяет действия Первого мастера, совершая действие, которое может быть трактовано как ритуальное. Ритуальное время, не имеющее ни начала, ни конца позволяет соотнести действие современного мастера с Первым мастером. Из этого следует тезис о том, что все шедевры уже созданы, ответы на все вопросы находятся в прошлом. Именно поэтому в ситуации общественных трансформаций необходима жесткая ассоциация с собственным прошлым, только в этом случае трансформации будут легитимны.

Принцип повтора имеет место и в социальных практиках. В китайском языке существует термин, обозначающий понятие обучения, а именно 学习[xuéxí], где 学[xué]– «учиться», а 习[xí] «повторять». Действительно, образовательный

процесс в Китае с древности сводится к заучиванию, цитированию текстов, а изучение и комментирование древних книг на протяжении веков продолжает оставаться одной из самых насущных задач образованной элиты. По Конфуцию, учитель – это большой сосуд, а ученики – малые сосуды, и процесс образования представляет собой переливание из большого сосуда в малые. Примечательно, что сама система обучения требует многократного повторения однотипных заданий и не важно, проводится обучение каллиграфии или гимнастике у-шу.

При этом процесс образования, являясь специфическим видом деятельности и важным инструментом социализации, предполагает не только передачу и рефлексию знания, в соответствии с представлениями о функционировании знания в данном социуме, но и вступление в особый вид коммуникации, чья форма определяется комплексом ценностных отношений. Интересно, что китайская модель познания апеллирует скорее к конкретному, изучая феномены, но не создавая универсалий. Для китайского образа мышления характерно подчеркивание частного. Классические тексты конфуцианского канона не предлагают общих моральных законов или абстрактных принципов; вместо этого приводятся конкретные примеры случаев и поступков. Даже детские загадки и стихи (посредством которых происходит первичная инкультурация и социализация индивида) посвящены конкретным категориям бытия²⁵⁶. Связано, как представляется, отчасти с иероглифическим письмом – идеографическая письменность, в основе которой так или иначе лежит изображение, с неизбежностью ориентирована на обозначение конкретного предмета.

Здесь же необходимо отметить высокую авторитетность знания, причем знания прошлого и о прошлом. В древнем Китае не сложилось сколь-нибудь выраженного противопоставления мифа и логоса. По словам В. Малявина: «в поисках назидательных уроков истории, китайцы обращались не к живой памяти современников, а к «высокой», незапамятной древности»²⁵⁷.

²⁵⁶ Спешнев Н.А. Китайцы. Особенности национальной психологии. – М.: Каро, 2011. - С. 166.

²⁵⁷ Малявин В. Империя ученых. – М.: Европа, 2007. – С.18.

В результате культ знаний, пиетет перед преподавателем, то есть человеком, знаниями обладающим, вера в истинность печатного или рукописного текста не позволяют ученикам ставить что-либо под сомнение. В отличие от западной системы, где ученик должен превзойти учителя, формируется принципиально иной принцип: ученик должен быть подобен учителю. Ученик не должен сомневаться.

Кроме того, необходимо отметить иные, чем на Западе, представления о цели образования. В Китае никто не ищет Истину, Первопричину, не исследует Мироздание и прочие, занимавшие западных ученых мужей, категории. Сутью традиционной китайской образовательной модели является подготовка кадрового состава для сложной системы управления государством. Иными словами, имеет место более явное, нежели в других странах, совмещение и взаимообусловленность процессов обучения и отбора кадров. Еще во времена династии Хань (206 г. до н.э.- 220 г. н.э.) философ, советник императора Дун Чжуншу предлагал: «Создавать академии, чтобы обучить [кадры] для всего государства, создавать местные учебные заведения, чтобы обучить [кадры] для города»²⁵⁸. Таким образом, в Китае, на протяжении веков главной функцией образования было воспроизводство чиновников, а деятельность учебных заведений рассматривалась как важная часть жизни государства. Система образования была необходимой составной частью контрольно-квалификационной власти, регулирующей основные социальные «лифты» в гражданской и, отчасти, в военной администрации. Сетевая система корпорации шэньши (ученых-чиновников) позволяла осуществлять воспроизводство кадров даже в самые тяжелые для государства кризисные периоды (политической раздробленности, смены династий и т.д.). Сам экзамен на занятие должности представлял собой письменное размышление над поставленной этической проблемой, где претенденту надлежало продемонстрировать не простое владение корпусом классических текстов и выдающейся риторикой, но образ мысли в контексте

²⁵⁸ Боровская Н.Е. Государство и школа: Опыт Китая на пороге III тысячелетия. – М.: Вост. лит., 2003. - С.10.

принятых в корпоративном сообществе стандартов. При этом вопросы могли быть самими разнообразными.

Таким образом, китайские элиты предстают чрезвычайно консолидированными, имеющими общие представления о прошлом и будущем управляемого общества. В ситуации модернизации указанная консолидированность и иерархичность элит обеспечила создание приемлемой модели преобразований, что способствовало успешному проведению модернизационных мероприятий и позволило избежать крупных социальных потрясений.

Представленная характеристика социокультурных оснований системы социальной деятельности традиционного китайского общества позволяет говорить об их детерминированности имеющимися представлениями о пространстве и времени. Так, основной ценностью оказывается прошлое, понимаемое не просто как временная отнесенность, но как первичность, идеальный конструкт, требующий постоянного воспроизведения в различных видах деятельности.

2.2. Социокультурные основания модернизации китайского общества: от империи к республике

Выше были рассмотрены основные принципы организации социокультурного пространства в традиционном Китае. Далее предложена рефлексия эмпирического материала, иллюстрирующего процессы социальных трансформаций в Китае, в контексте предложенной в данном диссертационном исследовании теоретической модели модернизации. Приведенные примеры из различных сфер жизни общества позволяют проанализировать процессы проникновения новации в традицию, механизмы сочетания традиционного и инновационного в контексте китайских модернизаций.

Период с конца XVI до начала XIX в., несмотря на относительно регулярное общение представителей Европы и Китая (миссионеры, торговцы), оказавшее влияние, в том числе, на интеллектуальную и эстетическую стороны жизни Запада²⁵⁹, не оказал сколь-нибудь существенного влияния на традиционные структуры китайского мировоззрения.

Тенденция заимствования «западной» формы с охранением «традиционного» содержания реализуется в социальных явлениях и идеологических системах китайского общества. Данные процессы можно разделить на два типа: системные (легитимируемые социальными элитами) и несистемные, не имеющие подобной легитимации. Идеология тайпинов является одним из самых ярких примеров «народного», не получившего одобрения элит, примеров сочетания традиционных китайских ценностных представлений и западных этических норм, выраженных протестантским вариантом христианства.

События, связанные с Крестьянской войной тайпинов относятся к периоду 1850-1846гг²⁶⁰. Тайпинское восстание представляет интерес как опыт религиозного синтеза, так и пример реакции китайского общества на иностранное вторжение. Важной особенностью системы религиозного синкретизма, сложившегося в Китае и функционировавшего на его территории на протяжении всего последнего тысячелетия его истории, был ее либерализм²⁶¹. Ничего принципиально нового не было и в самом обращении к иностранному религиозному учению, в данном случае христианству. Уместно вспомнить, что идеология религиозных сект воспринимала ряд положений буддизма; китайцам был известен и ислам. Само христианство также не было совершенно новым и неизвестным учением – с середины VII в. христианские миссионеры несли в Китай, наряду с евангельским учением, сведения о неизвестных Поднебесной «христианских царствах» Запада, их нравах, научных достижениях, представлениях о мире²⁶².

²⁵⁹ См. Фишман О.Л. Китай в Европе: миф и реальность. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.

²⁶⁰ Илюшечкин В.П. Крестьянская война тайпинов. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1967. - С. 70.

²⁶¹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М.: Восточная литература, 2001. - С. 378.

²⁶² Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. - М.: Восточная литература, 2002. - С. 25.

Летом 1850 года Хун Сюцюань (идеолог движения тайпинов) призвал своих сторонников, чтобы подготовиться к решительной борьбе с властями. Хун Сюцюань назвал свое государство 太平天国 Тайпин тяньго (Небесное государство великого благоденствия). Несмотря на то, что в своих манифестах тайпины заявляли о разрыве с древними традициями и основании собственного учения²⁶³, сам термин «тайпин» 太平 использовался еще конфуцианскими учеными, последователями комментатора Гунчян Гао, как наименование одной из трех эр, на которые, по их мнению, делится история человечества, а именно эры, соответствующей идеальному общественному строю «всеобщего единства

Казалось, повстанцы стремятся полностью искоренить все, что имело хоть какое-то отношение к китайской культуре и исторической традиции, и утвердить на их месте совершенно другие ценности. Они расправлялись со всеми, кто так или иначе был связан со службой правящей династии, выступали против китайских религиозных «трех учений» (конфуцианство, буддизм, даосизм), назвав их ересью, безжалостно уничтожая культовые сооружения и изваяния.

Однако, Ху Сюцюаню приходилось обращаться к конфуцианскому наследию, так, конфуцианская мораль тайпинов видна в «Стихах в поучение юношеству», где утверждаются принципы сяо 孝 (сыновней подчиненности) и ли 禮 (этикета, ритуала)²⁶⁴. Кроме того, тайпины сохраняют конфуцианское почтение к церемониям. Хотя для тайпинов Бог - это «тянь чжу» 天主, а в некоторых переводах Шанди 上帝 (Хозяин Неба), т.е. Бог-Отец по библейской традиции, в сознании простого китайца он вполне мог совмещаться с привычным представлением о Небе, которое также способно к творению, но это принципиально иной факт, нежели тот, который лежит в основе христианских учений. По мнению В.И. Овсянниковой, обращение Ху Сюцюаня к древности было обусловлено традицией китайского мышления идеализации прошлого, с

²⁶³ Манифест об истреблении дьяволов, спасении мира и успокоения народов по воле неба // Тайпинское восстание 1850-1864 гг. Сборник документов. - М.: Издательство восточной литературы, 1960. - С.25.

²⁶⁴ Стихи в поучение юношеству // Тайпинское восстание 1850-1864 гг.... - С.78

которого начиналась критика настоящего²⁶⁵. Традиционным осталось в идеологии и представление о Китае как о срединном государстве, по отношению к которому весь остальной мир представляется варварским²⁶⁶.

Тайпинское восстание не было единственным в своем роде: в 1853-1855 гг. Шанхае произошло восстание «Союза малых мечей», основавших «Великое Минское небесно государство Великого благоденствия», в идеологии которого идея реставрации Мин сочеталась с интересом к христианству и миссионерам, верностью традициям и отказом от китаецентризма²⁶⁷.

Во внешней политике, после более близкого знакомства с европейской цивилизацией, явившегося следствием событий второй половины XIX века (подписание 26 августа 1842 г. Нанкинского мирного договора, явившегося результатом первой «опиумной» войны, и установившего международно-правовые основы отношений между Китаем и Западом, а также определившего включение страны в европейский контекст, задав тем самым принципиально новый вектор развития региона), перед Китаем встал вопрос об интеграции в новую структуру мировых отношений на довольно унижительных условиях. Кроме потери власти над соседями (так, Корея стала колонией Японии), Китай сам стал полуколониальным государством. Казавшееся немислимым поражение в Опиумной войне заставило искать причины поражения, среди которых были указаны разница в вооружении и технологиях Китая и Запада²⁶⁸. Следствием этого явилась модернизация китайской армии по образцу «западных варваров», проведенная в период правления императора Тунчжи (годы правления 1862-1875), идеологами которой выступили известные чиновники Цзен Гофань, Ли Хунчжао, Чжан Чжидун. Преодоление отставания от западных держав планировалось достичь заимствованием материальной составляющей и этим, по мысли реформаторов, стоило ограничиться, в стальном оставив Китай в традиционном состоянии. Иллюстрацией подобной позиции может

²⁶⁵ Овсянникова В.И. Тайпины: поиск будущего в прошлом // Проблемы Дальнего Востока. 1987, №3. - С.122.

²⁶⁶ Манифест об истреблении дьяволов, спасении мира и успокоения народов по воле неба // Тайпинское восстание 1850-1864 гг... - С.21.

²⁶⁷ Подробнее см. Кузес В.С. Шанхайское восстание «Союза малых мечей». 1853-1855. - М., 1980.

²⁶⁸ Лин Дж.Й. Демистификация китайской экономики. - М.: Мысль, 2013. – С. 82.

служить высказывание одного из реформаторов Линь Цзэсюя о необходимости «учиться у Запада, чтобы противостоять его экспансионистским устремлениям и, впоследствии, подчинить его»²⁶⁹.

Итак, с 1862 г. легитимная деятельность по осуществлению заимствований получила статус «правительственной программы»: с этого периода и по 1894 гг. цинским правительством проводится модернизация экономики и политики Китая. Китайские коллеги выделяют три периода преобразований, имевших место до 1911 года. Это «движение самоусиления» 自强运动 [zìqiángyùndòng] или «усвоения заморских дел» 洋务运动 [yángwù yùndòng] (1860-1894), 维新运动 [wéixīn yùndòng] или 戊戌维新[wùxūwéixīn] движение «сто дней реформ» или «движение за реформы» (1895-1898) и 立宪运动 [lìxiàn yùndòng] «движение за конституцию» (1891-1911)²⁷⁰. Период «усвоения заморских дел» характеризуется широкими заимствованиями в тех сферах, где превосходство европейских держав было наиболее очевидным, в первую очередь, в военно-технической и включали строительство арсеналов для производства современного оружия, верфей для сооружения паровых судов, реорганизацию армии, учреждение организаций, предназначенных для сбора сведений о западном мире, включая переводы иностранной литературы, реформу систем подготовки офицеров армии и флота.

Проблема осуществления заимствований требовала не только технологического, но идеологического обоснования: сама постановка вопроса о восприятии достижений чуждой культуры была революцией для китайского сознания. Цивилизация, сделавшая передачу основ своей культуры принципом взаимоотношений с окружающим миром, нуждалась в легитимации самой возможности заимствования извне на основе конфуцианской традиции.

Решение данной проблемы находится в трудах выдающегося педагога и исследователя Фэн Гуйфэня, советника и доверенного лица Ли Хунджана (1809-1875). Именно его С.Л. Тихвинский в работе «История Китая и современность»

²⁶⁹ Врядий С.Ю. Линь Цзэсюй: патриот, мыслитель и государственный деятель циньского Китая. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1993. - С.15.

²⁷⁰ 陈剑著 中国现代化研究 – 北京: 中国文史出版社, 2006。页数 322。Чэнь Цзяньчжу Исследование китайской модернизации. – Пекин: литературно-историческое издательство, 2006. – С.3.

указывает автором идеологемы 中学为体, 西学为用 [zhōngxué wèi tǐ, xīxué wèi yòng] «китайская (т. е. конфуцианская) наука составляет основу, а западная носит лишь сугубо прикладной характер»²⁷¹. С точки зрения китайского политика, превосходство морально-этических принципов, заложенных конфуцианством, было несомненным. В своём сочинении «О стремлении к западному знанию» он писал, что сформулированные в Китае в давние времена принципы священного учения Конфуция являются основой любых знаний и что в настоящее время следует освоить лишь ту технику, которая позволила западным державам достичь богатства и военного могущества²⁷².

Таким образом, идеологически обосновывалось заимствование лишь материальных объектов, преобразования должны были коснуться только производственно-технологической и военных сфер, социально-культурные основания китайского общества должны были оставаться неизменным.

Новый этап во взаимодействии Запада и Китая, через тридцать лет после начала политики «самоусиления», связывается с появлением движения, участники которого видели перспективы не только в преобразованиях в сфере экономики, технологий, но и необходимости трансформаций, затрагивающих основы политической системы империи – становления независимого Китая. Данное течение сторонников реформ знаменовало наступление нового этапа в развитии китайского национализма, стремившегося соединить тысячелетнюю традицию Поднебесной с восприятием достижений Запада. Образцом виделась конституционная монархи в Японии, установленная после реставрации Мэйдзи; результат реформ, предпринятых императором.

В работах реформаторов и революционеров западная идея «богатого государства» 富家[fùjiā] сочеталась с идеей «Великого единения» 大同[dàtóng]. О возможностях соединения этих идей в качестве общей цели думали Кан Ювэй и Сунь Ятсен, принадлежавшие к разным течениям социально-политической мысли.

²⁷¹ Тихвинский С.Л. История Китая и современность. - М.: Наука, 1976. -С.145.

²⁷² Новая история Китая. – М.: Наука, 1972. – С. 209.

Несмотря на принципиальные различия предлагавшихся ими способов социально-экономического развития страны, их одинаково волновал вопрос о том, сможет ли Китай обрести богатство и силу одновременно со всеобщим благоденствием и великой гармониейⁱⁱ.

Лидером реформаторов стал Кан Ювэй, являвшийся автором ряда работ, посвященных конфуцианству, в этих трудах Конфуций предстает одним из первых реформаторов китайской традиции, что обеспечивало легитимизацию возможностей преобразования уже в современную автору эпоху. Решением проблемы соотношения «своего» и «чужого» занимался и ученик, сподвижник Кан Ювэя – Лян Цичао (1873 - 1929). В его сочинениях прослеживаются переосмысления традиционной концепция государства и формулируются принципы новой социальной этики.

В период между 1895 и 1898 Кан и его соратники, включая Лян Цичао, через различные журналы, научные общества и новые школы активно пропагандировали идею осуществления реформы структуры управления и политического устройства страны. После того как немцы оккупировали Цзяочжоу, Кан с соратниками смогли донести свои замыслы до молодого императора Гуансюя - император принял решение опереться на реформаторов в осуществлении преобразований. 11 июня 1898 года был опубликован императорский указ «Об установлении основной линии государственной политики». Этот указ положил начало реформаторскому курсу, который продолжался немногим более трех месяцев - с 11 июня по 21 сентября 1898 года, получивший известность как «100 дней реформ». Однако, когда император начал строить планы реформ, затрагивавших структуру центрального управления, Цыси организовала государственный переворот. Император, являвшийся племянником и приемным сыном вдовствующей императрицы, был отстранен от дел, а все его реформаторские эдикты были отменены. Кан Ювэй и Лян Цичао удалось бежать в Японию, но ряд реформаторов был казнен.

По мнению Л.Н. Борох, расхождения между сторонниками преобразований в Китае этого периода (реформаторами и революционерами) касались путей

преобразования, тогда как цели были идентичными²⁷³. Сунь Ятсен видел путь спасения Китая в осуществлении четырех условий, которые раньше были оформлены сторонником реформ Чжен Гуаньинем: Китай тогда будет богатым и могущественным, когда люди смогут полностью проявить свои таланты, когда земля сможет приносить наибольшую пользу, когда вещи будут находить свое исчерпывающее применение, и товары будут беспрепятственно обращаться²⁷⁴. И все же, на начальном этапе своей деятельности, Сунь Ятсен не касался вопросов внешнеполитической обстановки, не говорил о парламенте, конституции, не писал о политике иностранных государств, угрожавших независимости Китая, сосредоточив свое внимание на проблемах капиталистического развития сельского хозяйства.

В период «самоусиления» «китаизация капитализма»²⁷⁵ осуществлялась представителями конфуцианской бюрократии, а главным собственником средств производства, обладателем капитала была цинская деспотия, что привело к созданию предприятий государственного типа, «казенной промышленности» 官办 [guānbàn], носившей преимущественно военный характер. На этих предприятиях, с одной стороны, действовало машинное оборудование, импортированное с Запада, рабочие были наемными и юридически свободными, к работе привлекались иностранные кадры, часть продукция поступала на рынок.²⁷⁶

Еще одним типом предприятий, характерных для рассматриваемого периода, стали казенно-частные компании, делившиеся на две категории: 官渡商办 [guāndù shāng bàn] «казенный контроль и торговое предпринимательство» и 官商合办 [guānshāng hé bàn], 官办商 [guānbàn shāng] «совместное предпринимательство казны и торговцев». В новых условиях товарное производство, относительно свободный наем рабочей силы сочетались с натуральными государственными

²⁷³ Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX - XX вв. Лян Цичао: теория обновления народа. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. - С.4 – 9.

²⁷⁴ Цит. по: Борох Л.Н. Из истории организации «Союз возрождения Китая»... - С. 127.

²⁷⁵ Непомнин О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. – М: Восточная литература, 1999. – С. 79.

²⁷⁶ Непомнин О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. – М: Восточная литература., 1999. – С. 79.

поставками сырья, с широкими полномочиями чиновников, являвшихся основателями смешанных компаний, использованием части прибыли на нужды казны и т.д.²⁷⁷

Примечательно, что формирование новой элиты происходило путем «обуржуазивания части чиновно-шэньшиско-помещичьей среды, а не путем трансформации старого торгово-ростовщического капитала»²⁷⁸. Таким образом, китайские «владельцы заводов, газет, пароходов» являли собой смешанные типы государственного служащего, чиновника (шэньши) и промышленника, коммерсанта²⁷⁹.

В результате, западная стратегия ведения бизнеса сочеталась с традиционными правами и привилегиями в определенной сфере хозяйствования. Среди таковых мог быть запрет на создание фабрик другим лицами, освобождение продукции от внутренних налогов и сборов, правительственные дотации, поставка государственного оборудования и т.д.²⁸⁰.

Начиная с 80-х годов, экономическая политика «самоусиления» претерпевает существенные изменения - начинают строиться не только военные, но и гражданские предприятия (главным образом в текстильной промышленности), к участию в которых допускается национальный капитал.

В основном данные процессы происходили на базе традиционных «городских корпораций» (цехов, гильдий), в которых также происходило совмещение традиции и новации. Взаимодействие происходило как в форме «традиционная форма - новое содержание» так и «новая форма - традиционное содержание». Таким образом, в рассматриваемый период промышленность в Китае, оставаясь во многом традиционной, с еще не сформированным внутренним национальным рынком, оказалась частью рынка мирового.

Показательно рассмотрение данных процессов на примере сугубо мирной, но чрезвычайно востребованной в Китае табачной промышленности. Китайцы

²⁷⁷ Фань Вэнь-лан. Новая история Китая. М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – С.321-325.

²⁷⁸ Симония А.Н. Страны Востока: пути развития. – М.: Политиздат, 1975. – С.111.

²⁷⁹ Государство и общество в Китае. – М., 1978. – С.191-193.

²⁸⁰ Непомнин О.Е. Социально-экономическая история Китая. – М., 1980. – С. 220-221, 238-240.

употребляли табак не всегда. Эта привычка появилась не раньше XVI в. благодаря иностранным державам. До сих пор табачные изделия в Китае зачастую называются 洋烟, что можно перевести как «заморский дым». Однако, не все императоры приветствовали употребление табака своими подданными, так периоды запрета встречались при династиях Мин (1368-1644) и Цинь (164-1911), сменившиеся легализацией курения опиума в первой половине XIX века.

Со второй половины XIX века китайский табачный рынок стремительно рос. По данным Китайского музея табака (中国烟草博物馆), только в Шанхае общая стоимость импортируемого табака увеличилась с 120175 серебряных лянов в 1894 году до 458242 в 1899. Экспорт китайского табачного листа увеличился с 74750 кг в 1867 г. на сумму 25403 серебряных лянов до 5 694 300 кг в 1894г. на сумму 1336226 серебряных лянов, продемонстрировав примерно 70-кратный рост (разница в денежных показателях связана с денежной реформой: до 1873 г. на каждой территории использовался свой серебряный лян, после – серебряный лян для таможенных расчетов) (Китайский музей табака, экспозиция «Развитие табачной промышленности в период поздней Цин», таблица «1867-1894 年中国烟叶出口量统计表» (Количество экспортируемого китайского табачного листа 1867-1894)).

Очевидно, что такой быстро развивающийся рынок был чрезвычайно привлекателен как для китайских, так и для иностранных компаний. К концу правления династии Цинь, на территории Китая существовало около 20 китайских табачных компаний с уставным капиталом от 14 до 300 тысяч юаней. Из этих 20 компаний только две были государственно-частными: 北洋烟草公司, уставной капитал 90 тыс. юаней, располагавшаяся в Тяньцзине и 北洋烟草分厂, уставной капитал 200 000 в г. Янтай, пров. Шаньдун. Остальные предприятия находились в частном владении (Китайский музей табака, экспозиция «Развитие табачной промышленности в период поздней Цин», таблица «清代末期卷烟工业企业名录» Перечень сигаретных промышленных предприятий периода поздней Цин).

Однако, у китайских производителей было много иностранных конкурентов. Выходцы из России, братья Лопато, поселившись в Харбине, в 1898 году начали ввоз из России в Китай в большом объеме папирос и трубочного табака. В 1903 году коммерсанты открыли мастерскую по производству папирос русского образца, в 1904 основали небольшую фабрику, а в 1909 г., купив необходимое оборудование, создали Табачную компанию «А. Лопато и сыновья» 老巴夺父子烟公司 [Lǎo bā duó fùzǐ yān gōngsī], перейдя к машинному производству. Производимая продукция пользовалась большой популярностью и с 1913 года в компанию А. Лопато начала инвестиции Британо-Американская табачная компания. Ожидаемо с 1914 года управление перешло к англичанам.

На востоке и юге страны происходили схожие процессы. В 1902 году была создана Британо-Американская компания (British-American Tobacco Company Limited, 英美烟草股份有限公司). Деятельность этой транснациональной корпорации в первые десятилетия XX века представляет собой блестящий пример жесткой конкуренции и продуктивного сотрудничества с китайскими предприятиями. В зените своей деятельности в 1937 году Британо-Американская табачная компания производит и поставляет китайским потребителям около 55 млрд. сигарет, виртуозно вписав свои производственные мощности в сложные китайские торговые сети. Примечательно, что сырье для сигарет и сигар в промышленном масштабе в Китае не культивируется, руководство Британско-Американской табачной компании сосредоточено на обеспечении контроля производства и сбыта готовой продукции.

Итак, в 1902 году в Шанхае появляется первая фабрика БАТ, «унаследованная» от одной из «родительских» фирм; таким же образом появляются предприятия в Циндао и Гонконге. Для развития общенациональной системы продаж, сначала было создано два (северное и южное), а затем пять подразделений (Шанхайское, Гонконгское, Ханькоуское, Тяньцзинское и Маньчжурское). Несмотря на то, что центральное управление было сосредоточено в руках иностранцев, региональные подразделения возглавлялись китайскими

специалистами, имевшими хорошие связи и большой вес в деловых и политических кругах.

Так, генеральным представителем Британо-Американской табачной компании в южном Китае был Цзян Куинь 江孔殷 - выходец из Гуаньдуна, чьи предки разбогатели на чайной торговле. В молодости он учился у Кан Ювэя в «Кабинете десяти тысяч деревьев». В 1985 году подписал антияпонскую «Петицию явившихся на экзамены» 公车上书. В дальнейшем Цзян Куин проявил блестящие литературные способности, став одним из лучших литераторов в Гуандуне периода поздней Цин. В 1904 году Цзян сдал государственный дворцовый экзамен на получение высшей ученой степени цзиньши (ставший последним в династии Цин), войдя в литературную элиту Китая. Впоследствии был переведен в провинцию Гуандун кандидатом в командиры флота, одновременно занимая должность главноуправляющего в провинциях Гуандун и Гуанси, что сделало его одним из виднейших политиков китайского юга. После образования Республики Цзян Куин завершил политическую карьеру, а в 1915 занял должность в Британо-Американской табачной кампании, где его связи и общественное влияние были чрезвычайно востребованы.

В силу различных факторов, и в частности в связи с отсутствием у китайских коммерсантов механизированного сигаретного производства (первый станок появляется в Китае лишь в 1916 году), серьезную конкуренцию транснациональной табачной корпорации могли составить лишь единицы. Вообще, отсутствие механизированного труда, обеспеченного паровым двигателем, указывается рядом авторов как одна из ключевых причин, определивших экономическое отставание страны в XIX веке²⁸¹.

В таких непростых для страны условиях конкурентами для международной табачной корпорации стала фирма братьев Цзянь Чжаонань и Цзянь Юйцзе 南洋兄弟烟草公司 [Nányáng xiōngdì yāncǎo gōngsī] «Табачная компания Наньянсунди».

²⁸¹ Faure D..China and Capitalism. A History of Business Enterprise in Modern China. – Hong Kong University Press, 2006. – pp. 38-40.

История фирмы незатейлива, но весьма показательна для начала XX века в Китае. Старший брат Цзянь Чжаонань в возрасте 17 лет (1887г.) поехал со своим родственником в Японию, где начал собственный небольшой бизнес. Вслед за ним для обучения коммерции в Японию прибыл и младший брат. Столкнувшись в начале XX века с экспансией иностранных товаров на китайский рынок, братья поддержали лозунг 实业救国 (коммерческая деятельность для спасения Родины) и в 1905 году в Гонконге открыли свою фирму. После Синхайской революции, на волне патриотизма, товары китайского производства имели широкий быт, чем и воспользовались братья. Произведенный товар сбывался в странах Юго-Восточной Азии, затем, когда фирма встала на ноги, рынок сбыта расширился и стал включать в себя территории центрального Китая. В период первой мировой войны производство было расширено за счет организации фабрики в Шанхае. После освобождения Китая (1949 г.), Центральное народное правительство ввело военный контроль на фабриках Табачной компания Наньянсунди в Шанхае, Гуанчжоу, Чунцине, Ханькоу, конфисковало буржуазный капитал, организовало комитет временного управления. В феврале 1951, на основании договоренностей, достигнутых в ходе первого совместного совещания по контролю, предприятие было переименовано в 公私合营南洋兄弟烟草公司 Государственно-частную партнерскую табачную компанию Наньянсунди. Цзянь Юйцзе был назначен заместителем председателя правления, а сыну уже покойного на тот момент Цзянь Чжаонаня предложили должность генерального директора. К 1957 компания более чем в десятикратном объеме увеличила свои доходы. Четыре фабрики в Шанхае, Гуанчжоу, Чунцине, Ханькоу были превращены в самостоятельные хозрасчетные единицы и в полном составе внесены в государственный план.

Как следует из вышесказанного, конкурентная борьба на рынке табачной продукции между китайскими и иностранными фирмами была весьма агрессивной. Британо-Американская табачная компания скупала небольшие фирмы на территории Китая, расширяя границы своего влияния вплоть до логического завершения процесса 1949 г. И все же наиболее интересным

аспектом в контексте представленного исследования является опыт взаимодействия в ситуации профессионального/делового общения представителей Китая и зарубежных государств, как в ситуации производственных отношений (китайские рабочие и наниматели, разделение полномочий в управленческом составе), так и в сфере торговли. Потребителями товаров (в данном случае табачной продукции) выступают рядовые китайцы и образ, транслируемый рекламой, способствуя увеличению продаж, должен быть привлекательным для потребителя, не только отражая, но и предлагая определенные ценности, нормы поведения, которые будут востребованы обществом. Специфика китайско-европейского взаимодействия нашла отражение в рекламной продукции.

Как уже отмечалось, во второй половине XIX века количество деловых контактов с иностранцами резко возросло, что обусловило создание благоприятных условий для кросскультурной коммуникации. Как свидетельствуют китайские специалисты, первая реклама в Китае была напечатана 5 августа 1815 года²⁸². Исследователь Ли Пуцзян (李普建) в своей работе отмечает, что рекламные изображения, появившиеся во второй половине XX века в Шанхае, являлись копиями европейских рекламных открыток. Заморская эстетика не смогла привлечь китайского потребителя, поэтому вскоре силами китайских живописцев, владевшими и европейской и китайской художественной техникой, были разработаны новые принципы рекламного изображения, синтезировавшие две живописные традиции²⁸³.

Продуктом такого синтеза стали «рекламные календари», появившиеся, лишь 1896 году. Данный специфический вид печатной рекламы, ассоциируется с популярными в народе новогодними картинками 年画 [niánhuà], выполнявшихся в технике ксилографии и посвящавшихся изображению духа домашнего очага Цзаошэна 灶神 [zàoshén], благожелательной символике, бытовых сцен,

²⁸²中国最早的商品海报 - 月份牌年画 (美女姐) (Первая реклама товаров в Китае – новогодние картинки-календари (красивые девушки) URL: www.qianlong.com

²⁸³李普建 月份牌广告画: 为商品插上美丽的翅膀 (Ли Пуцзян Календарная реклама: красивые крылья для продвижения товара) URL: <http://www.tobaccomuseum.com.cn/userData/2014061106.html>

иллюстрации мифов, легенд, рассказов²⁸⁴. Художниками также был сохранен принцип 写意 [xiéyì] «написания смысла», являющийся основополагающим для китайской живописи, однако китайские рекламисты одновременно обращались к таким западным приемам, как светотень, линейная перспектива, цветопередача²⁸⁵. Первые «рекламные календари» появились в Шанхае, а затем распространились по всему Китаю, пользуясь необыкновенной популярностью за счет сочетания функциональных и эстетических характеристик.

Далее будут рассмотрены несколько рекламных плакатов табачных фирм, экспонировавшихся в начале XX века в Шанхае. «Календарная реклама» 1915 года Британо-Американской табачной компании, представляющая несколько брендов: «Атлас», «Пират», «Павлин». Изображенная на рисунке женщина (китаянка) одета в наряд традиционного китайского фасона, держит в руках цветок и сидит на веранде, с которой открывается пейзаж «реки-горы», традиционный для китайской живописи и литературы. Мозаичный пол, ветки цветущей сливы, цветочный горшок на подставке и орнамент в верхней части рекламы, в который вплетено название фирмы, завершают картину традиционности.

Выполненная чуть позже (в 20-30х гг. XX века) календарная реклама китайской табачной компании Наньянсунди для сигарет 大爱国 [dà àiguó] «Настоящий патриот» представляет собой иной, новый уровень синтеза восточной и западной культур. На плакате, кроме девушки, нарисовано всего четыре предмета: кресло, ширма, лампа-фонарь, часть стены. Данный стиль вполне мог бы соответствовать китайскому живописному канону изображения людей. Однако, девушка здесь изображена в пол оборота и левым коленом опирается на кресло: поза передающая движение и характерная, скорее, для европейской, чем для китайской традиции. Одет героиня в черное с белой отделкой платье средней длины и черные же туфли, при этом крой костюма

²⁸⁴ Рудова М.Р. Китайская народная картинка. - СПб, Аврора, 2003. – С.15-17.

²⁸⁵ 盛仰红 旧时香烟月份牌 (Шэн Янхун Табачные календари старого времени)

URL:<http://www.tobaccomuseum.com.cn/userData/2014112805.html>

сочетает как европейские так и китайские мотивы. Что касается техники исполнения, то выбор художником материала (цветная акварель), очевидное наличие перспективы, светотени отсылают даже не к европейскому реализму, а к импрессионизму. Однако, красные иероглифы, обрамляющие изображение, комбинируются в особый вид китайской литературной формы - «парные надписи» 对联. Традиция создания парных надписей относится к X веку, и требует соблюдения ряда требований: в них должно быть одинаковое количество иероглифов (при этом они не должны повторяться), грамматическая структура должна быть соотносима и на одинаковых местах должны располагаться иероглифы, выполняющие в данном контексте одинаковые грамматические функции, обе надписи должны одинаково разбиваться на смысловые группы (слова), что делает их ритмику одинаковой. Более того, в парных надписях первая фраза содержит описание ситуации (постановку проблемы), тогда как вторая предлагает выход из ситуации. В данной рекламе сигарет «Настоящий патриот» правая надпись гласит 忍令祖国金融流于异域 «Как можно стерпеть, что финансовые потоки страны утекают за рубеж», а левая 相率中原后杰挽我利权 «Постепенно выдающиеся люди Китая спасают наши права на богатства страны». Надпись внизу гласит 君能用一分国货 / 即为国家减少一分外溢之漏卮 / 请同吸大爱国香烟 «Благородные муж может пользоваться отечественным товаром / Хотя бы для того, чтобы уменьшить в государстве чашу оттока капиталов за рубеж / Пожалуйста, курите вместе с отечественными сигаретами»²⁸⁶

Таким образом, обращение к «Великим патриотам» являет собой высококачественный синтез восточного и западного, актуального и традиционного. При том, что действие разворачивается в условиях жесткой конкурентной борьбы с иностранными производителями, а фирма действовала под лозунгом «Китайцы курят китайские сигареты», здесь нет эксплуатации «китайской хохломы»: навязчиво-грубых, примитивных отсылок к «классическому наследию» китайского народа.

²⁸⁶Для сохранения образности, перевод выполнен дословно (прим.авт.)

На рекламе, относящейся к 1930-му году, посвященной продукции Британо-Американской табачной компании, также изображена китаянка в модном платье китайского фасона, с европейской укладкой (плойка), белозубой улыбкой, румяными щеками и покрашенными ногтями на пальцах, в которых держит сигарету. Здесь также присутствует фон в виде белых цветов, камней и воды, однако главная фигура, безусловно, девушка. Образ эмансипированной дивы широких взглядов венчает надпись вверху картинке 我最爱吸老刀牌 «Больше всего я люблю курить [сигареты] марки «Пират»».

Таким образом, если на первой картинке новая продукция органично включается в мир традиции, с помощью присущих этой традиции выразительных средств, становясь ее частью (1915 год), то к 1930 г. традиционное и новое сосуществуют параллельно: китайская девушка в китайском платье на китайском фоне, но поза, лицо, прическа, манеры – американки. Все представленные рекламные образы созданы в Шанхае – городе с максимальным, наряду с Гонконгом, присутствием европейцев, все три призваны заинтересовать потенциальных потребителей, однако в этих рекламах, в рамках одной схемы, реализуются различные способы взаимодействия собственно Китая и западного сообщества. В первом случае имеет место поглощение нового традицией и идентификация с представлениями о собственном прошлом. В третьем – параллельное, без взаимопроникновения, сочетание традиции и новации, иными словами, инородность не просто осознается, она подчеркивается, однако легитимизируется лишь одеваясь в «китайское платье», пусть и с американской улыбкой. Таким образом, если в первом случае сложно говорить о сколь-нибудь серьезной заинтересованности Китая во внешнем мире, то в третьем случае, хотя данная необходимость представляется общепризнанной, однако между различными типами идентичностей устанавливается не компромисс, но механическое их сочетание.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что первые формы промышленного производства в Китае являлись примером наполнения новой формы традиционным содержанием (реже старой формы новым содержанием),

что зачастую являлось примером заимствования западной технологии с сохранением традиционных для Китая принципов социальной организации. Примером могут служить использование машин на домашних предприятиях, сочетание фабрики и «ямэня», а также пути формирования новой элиты. Обращение к потребителю, опосредованное рекламными сообщениями, также являет собой сочетание восточного и западного, традиционного и нового, в полной мере отражающее содержание модернизационных процессов, происходящих в обществе.

До начала модернизационных процессов (период до второй половины XIX) коммуникация между Китаем и Западом не приводило к трансформации сторон, участвующих во взаимодействии. Взаимодействие сохранялось на уровне «обмена диковинами», выражением которого является стиль шинуазри, популярный в Европе в XVIII веке. В дальнейшем, с принятием модернизационной модели, в системе Китай-Запад происходит трансформация, выражающаяся в организации новых форм производства, использовании иностранных специалистов. В результате в Китае на базе заимствования западных технологий, представлений создается новый тип производства, сочетающий в себе новую форму и традиционное наполнение. Данное сочетание может носить как механический характер, так и создавать варианты взаимопроникновения элементов одной культуры в другую. В рассматриваемый период, внешнее заимствование достижений Запада доминирует, что приводит лишь к формальным трансформациям и созданию «гибридов» с традиционной отнесенностью.

Иная картина складывается после 1 октября 1949 года, когда Мао Дзэдун сообщил о создании Китайской народной республики, открыв новую страницу истории Китая. Особым этапом в развитии страны стал период Культурной революции, который будет проанализирован ниже.

Великая пролетарская Культурная революция (1966-1976) является одним из наиболее значимых этапов истории социалистического Китая, в настоящее время оценивающегося преимущественно негативно, как пример одиозности ключевых мероприятий и их идеологического обоснования. Главной целью Культурной

революции являлся «разгром тех, обличенных властью, которые идут по капиталистическому пути, критика реакционных буржуазных «авторитетов» в науке, критика идеологии буржуазии и других эксплуататорских классов, преобразование просвещения, преобразование литературы и искусства, преобразование всех областей надстройки, не соответствующих экономическому базису социализма, с тем, чтобы способствовать укреплению и развитию социалистического строя»²⁸⁷. Главной силой должны были выступать «широкие массы рабочих, крестьян, солдат, революционной интеллигенции и революционных кадров. Отважным застрельщиком стал большой отряд неизвестных дотеле революционных юношей, девушек, подростков»²⁸⁸. Эти юноши, девушки и подростки сформировали отряды хунвейбинов - 红卫兵 (красных телохранителей), ставших, в известной степени, символом Культурной революции, проводниками ее идей, претворявших в жизнь революционные цели и задачи. «Единственным методом Великой пролетарской Культурной революции является самоосвобождение масс»²⁸⁹, и новая, «освобожденная» от привычных социальных норм, молодежь, совмещая учебу и активную революционную деятельность, активно приобщалась к промышленному, сельскохозяйственному, военному труду, смещая с постов старую «буржуазную интеллигенцию», «антипартийных, антисоциалистических правых элементов».

Понимание необходимости мероприятий, подобных Культурной революции, сложилось у руководства КПК после провала экономических преобразований, проводившихся в рамках политики «Большого скачка», вследствие осознания кризисности сложившейся в стране экономико-политической ситуации.

Кризисные ситуации требуют специфических антикризисных мер, зачастую не укладывающихся в рамки обыденного и предполагающих довольно неожиданную на первый взгляд тактико-стратегическую схему действий и

²⁸⁷关于无产阶级文化大革命的決定(Постановление Центрального Комитета Коммунистической партии Китая о великой пролетарской культурной революции) код доступа:

<http://pic.people.com.cn/GB/164277/171489/171759/10284678.html>

²⁸⁸ 关于无产阶级文化... Постановление Центрального Комитета Коммунистической...)

²⁸⁹关于无产阶级文化... Постановление Центрального Комитета Коммунистической...)

принятия определяющих решений, Великая китайская культурная революция - удачное подтверждение справедливости данного тезиса. Характерно, что при всей внешней инновационности, культурно-революционные процессы в Китае обращаются к мощнейшему традиционному пласту культуры, основанному на специфической мифологической картине мира.

Для Мао Цзэдуна сверхцелью являлась необходимость вывести Китай из той плачевной ситуации, в которой страна оказалась к середине XX века. Для этого председатель Мао отказывается, в частности, от проверенной практики «заимствования заморских дел». Еще в 1942г., выступая против «шаблонных схем в партии»²⁹⁰, критикуя «заморские схемы» как в партийной литературе, так и в партийном строительстве, он призывал «покончить с заморскими шаблонами и поменьше заниматься пустыми и абстрактными разглагольствованиями. Догматизм надо сдать в архив и усвоить свежий и живой, приятный для слуха и радостный для глаза китайского народа китайский стиль и китайскую манеру». Результатом «опоры на собственные силы» стало проведение таких головокружительных мероприятий как «Большой» и «малый» скачок и Великая пролетарская культурная революция.

Здесь не представляется возможным задерживаться на собственно исторических предпосылках, течении и последствиях Культурной революции, вместо этого гораздо перспективнее сосредоточится на вычленении мифологической составляющей китайских культурно-революционных преобразований, что позволит не только под иным, непривычным углом рассмотреть всю эпоху Культурной революции, но и несколько иначе оценить общую логику китайской инновационной деятельности, результаты которой уже который год восхищают и тревожат весь мир.

Исследуя мифологические парадигмы, лежащие в основе китайских культурно-революционных процессов, представляется целесообразным сделать несколько предварительных замечаний. Прежде всего, следует отметить общий

²⁹⁰Мао Цзэдун Против шаблонных схем в партии. // Мао Цзэ-Дун, Избранные произведения. – Т. III. – М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1969. - С. 60-81.

деструктивный характер Великой пролетарской культурной революции. Но здесь китайские коммунисты не придумали ничего нового, поскольку все радикальные преобразовательные процессы в истории человечества развивались именно по такой схеме, начиная с крестьянских бунтов и заканчивая Октябрьской революцией 1917 г. Нечто принципиально новое (строй, мир, эпоха) не есть продукт эволюции старой системы; новый порядок качественно отличается от старого, и для его построения необходима расчищенная площадка, *tabula rasa*: «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем...». В силу чего любое революционное движение обречено на эсхатологичность, поскольку космогонии непременно предшествует Конец света, если необходимо, рукотворный. Соответственно, в логике и риторике китайской Культурной революции подобные концепции неизбежны и ожидаемы.

Более интересным и показательным моментом представляется значительно более высокая, чем в иных аналогичных обстоятельствах, степень «инструментализации» преобразовательных процессов в Китае, их четкое соответствие не только «духу» революционной эсхатологичности, но и ее «букве». В центре внимания китайских культурных революционеров оказываются не только и не столько абстрактные образы, лишь ассоциирующиеся с хаотическим и эсхатологическим контекстом (хтонические чудовища типа «гидры капитализма», и т.д.), сколько конкретные элементы китайской традиционной картины мира. Которые, в свою очередь, формируют непротиворечивый и устойчивый мифологический пространственно-временной континуум, связанный не только с общей «теоретической» схемой радикальных революционных преобразований, но и имеющий ярко выраженную «местную», то есть собственно китайскую, специфику. Соответственно, в центре настоящего исследования с необходимостью оказывается мировоззренческий блок, связанный с традиционными представлениями о пространстве и времени, и его проекция на общую схему китайской Культурной революции.

Прежде всего, необходимо обратиться к категории пространства. Выше уже указывалось на специфику восприятия этого феномена и цветовую маркировку

пространства. Мао Цзэдун, в чьем имени, что характерно, содержится иероглиф 东 [dōng] «восток», изменил традиционную символику. Сакральным, красным стал именно восток, что нашло отражение в таких известных лозунгах эпохи культурной революции, как «Мао Цзэдун – красное солнце наших сердец» и «Солнце, дождь и роса питают изнывающие деревья, Мысль Мао Цзэдуна питает героев», то есть мысль Мао, подобно солнцу, излучает жизнь.

Кроме того необходимо отметить, что в традиционной картине мира Иной мир четко конкретизируется и обретает свой специфический комплекс признаков в том числе за счет цветового маркирования. Лоуэл Диттмер, в контексте рассмотрения проблемы анализа символизма в условиях идейных реформ периода китайской Культурной революции, обратил внимание и на проблему цветовых метафор²⁹¹ Так он указывает, что в качестве метафоры света использовался символ красного цвета, обозначающего идеологическое одобрение: «красные сердца» 红心 [hóngxīn] отстаивали воинственность и законность, «красный фонарь» 红灯 [hóngdēng] был источником идеологического вдохновения, «красные цветы» 红花 [hónghuā] имеют отношение к хунвейбинам и другим положительным явлениям. Традиционная китайская «красно-белая» цветовая дихотомия была заменена на «красно-черную», чтобы соответствовать метафоре света, - красному противостоял черный, который в цветовой символике ассоциировался с тайным и зловещим, тогда как красный с удачей и процветанием. Поэтому «буржуазные власти» говорили на «черном языке» 黑话 [hēihuà], писали «черные книги» 黑书 [hēishū], поднимали «черный флаг» 黑旗 [hēiqí] и характеризовались как «черная банда» 黑帮 [hēibāng] или «черная линия» 黑线 [hēixiàng]²⁹².

Еще одно воплощение света - огонь, что нашло отражение в целом ряде революционных лозунгов и тезисов: «Они будут использовать все от борьбы до окружения, в тщетной попытке загасить огонь Великой Пролетарской Культурной

²⁹¹ Dittmer L. Thought reforms and Cultural revolution: an analysis of the symbolism of the Chinese polemics // The American Political Science Review, Vol.71, №1. (March, 1977), PP. 67-85.

²⁹² Цит по. Dittmer L. Thought reforms and Cultural revolution ... P. 74.

Революции, призванной стать огнем степи»; «Он распространяется, зажигая революционных повстанцев»; «Они разжигают пламя критики»; и наконец, «Однажды, горящий огонь революции сожжет всех ваших монстров и дьяволов». Характерно, что контрастируя с метафорой огня, враг угрожает «наводнением»²⁹³

Одна из важнейших особенностей традиционных представлений о пространстве - его четкая структурированность. Помимо Центра существенную роль в мифологической пространственной схеме играют границы, отделяющие друг от друга мир людей и Иной мир, и гарантирующие/визуализирующие целостность мироздания. Нерушимость границ - основа существования Космоса, то есть упорядоченной системы, среди неупорядоченного, хаотического окружения, тогда как падение границ - знак победы Хаоса, эсхатология. И маркером нарушения границ, то есть целостности пространственной структуры, выступает проникновение в «наш мир» разнообразных хтонических чудовищ, что наглядно демонстрируется обширным ритуальным содержанием, например, в рамках новогоднего действа (новогодние карнавалы и т.д.).

В метафорах китайской Культурной революции данный феномен нашел прямое отражение. Местоположение врагов в противопоставлении светлый/темный, находится во внешней темноте, и все же наибольшую опасность представляют те враги, которые стремятся перейти из мира темноты в мир света (из Хаоса в наш Космос) обманным путем. Об этом свидетельствует, например, следующее высказывание из китайской газеты 1966 года: «Враг в дневном свете выглядит как человек, в темноте он - дьявол. Перед вами он говорит человеческим языком, за вашей спиной языком дьявола. Они - волки, в овечьей шкуре, улыбающаяся тигры людоеды... враги без оружия скрыты лучше, хитрее, злобнее и порочнее, чем враги с оружием»²⁹⁴. Для борьбы с подобными элементами необходимо сорвать с врагов, выступающих в роли «змей», «тигров» и прочих оборотней, маски и шкуры. Однако, способностью к перевоплощению обычные люди не обладают, соответственно враги – агенты Иного мира. Для

²⁹³ Цит по. Dittmer L. Thought reforms and Cultural revolution ...P. 75.

²⁹⁴ Цит по. Dittmer L. Thought reforms and Cultural revolution ...P. 76.

подчеркивания тонкости грани между двумя мирами, предупреждения об опасности подмены, грозящей со стороны темных сил, идентичность структур подчеркивалась расстановкой кавычек или подстановкой прилагательного 所谓 [suǒwèi] «так называемого» к уже известным наименованиям, например «学者» [xuézhě] - ученые, «专家» [zhuānjiā] специалисты или 所谓政权 [suǒwèi zhèngquán] - так называемые власти.

Таким образом дихотомия полемических образов Культурной Революции изображает два мира. Первый, очевидный, заполненный светом, чистотой, и гласностью. Позади «масок», или скрытый в «отверстиях» (из которых, согласно риторике Мао Цзэдуна, выскакивают «рогатые черти и змеиные духи»²⁹⁵), находится второй, реальный, мир темноты и грязи. Этот преступный мир населен всеми видами хтонических существ: есть «людоед», тигры, «вредные паразиты», «жадные волки», «ядовитые змеи» и т.д.

Два мира разделяет запретный барьер, называемый по-разному: «линия установления границ», «кандалы», «крепость» или «рамки». Этот барьер хорошо укреплен, и не должен нарушаться; «преднамеренно смещающие линию установления границ между... революционерами и контрреволюционерами» будут строго осуждены, как «двуличные и трехрукие»²⁹⁶ — то есть предатели. Последний образ особо интересен, поскольку в рамках традиционных, не только китайских, представлений, избыточность частей тела, так же как и их недостаток (одноглазость, однорукость и т.д.) является безусловным маркером нечеловеческой, демонической природы описываемого существа, то есть в данном случае акцент делается на безусловной демонизации контрреволюционных сил. Все же у хунвейбинов возникало желание разрушить этот барьер: акт, который они описывают глаголами «проникновения», например «ударять», «сокрушать», «бомбардировать крепость», «ломка рамок». Можно отметить несколько основных поводов для преодоления границы между мирами.

²⁹⁵毛泽东给江青的一封信(于 1966 年 7 月 8 日)(Письмо Мао Цзэдуна к Цзян Цинь (8 июля 1966г.)) URL:: http://www.360doc.com/content/11/0405/22/235269_107457496.shtml

²⁹⁶ Цит по. Dittmer L. Thought reforms and Cultural revolution ...P. 77.

С одной стороны присутствует мотивирование необходимостью «уничтожения всех злых ветров», «вымести всех демонов и уродов прочь» и т.д.

Разрушить рамки означало упразднить различие между показанным и скрытым, и «вытянуть» скрывающихся в темноте к свету. Революционная борьба обретает пафос противостояния Космоса и Хаоса, а сами революционеры - высокий статус мифических героев, борцов с чудовищами на «их же территории», как в период Великого прошлого. В результате «призраки» и «люди» перемешиваются между собой, не разбирая различий, и складывается ситуация, обозначаемая как «хаос» 亂 [luàn]. В итоге «хаотизация» пространственно структуры имеет два определяющих аспекта: теоретический, связанный с «расчисткой строительной площадки» для построения нового государства, и практический, необходимый для эффективной борьбы с тайными, демоническими/демонизируемыми противниками этого нового государства.

Революционная трансформация коснулась и традиционных представлений о времени. Как уже указывалось, в рамках традиции источником определяющих ценностей и смыслов выступает прошлое, содержание которого фиксируется в форме сакрального знания и транслируется без видимых изменений последующим поколениям; что, собственно, и составляет суть культуры - не открытие и изобретение, а повторение. В Китае эта концепция нашла ряд ярких воплощений, среди которых особо выделяется образ Учителя, носителя и транслятора священной информации.

В период Культурной революции проводится целый блок мероприятий, призванных разорвать традиционную временную парадигму. Так в 1966 г. на выступлении на расширенном заседании Политбюро ЦК КПК, Мао заявляет необходимость того, чтобы «студенты свергли профессоров»²⁹⁷, в 1964 г. говорит о том, что «интеллигенты могут перевоспитаться, только если поедут в деревню»²⁹⁸ и т.д. В то же время, «пролетарские преподаватели», не имеющие специального образования, должны заниматься обучением: «Целая армия

²⁹⁷ Маоизм без прикрас... С., 200.

²⁹⁸ Мао Цзэдун. Из выступления перед представителями философской общественности, 1964 // Маоизм без прикрас — М., 1980. - С. 154.

пролетарских преподавателей нового типа, главной силой которых являются преподаватели-лекторы, поднялась на кафедру, с которой раньше буржуазные интеллигенты насаждали реакционные идеи феодализма, капитализма, ревизионизма, и превратила ее в трибуну для пропаганды маозцэдуновских идей. На основе своего жизненного пути, пройденного до освобождения страны, рабочие лекторы дают уроки классовой борьбы, пропитанные глубокой ненавистью к классовым и национальным врагам... их с уважением называют лучшими преподавателями»²⁹⁹. И в другом месте: «После создания руководящей группы по проведению революции в области образования в большой производственной бригаде «Чжанган» были отобраны представители замечательных бедняков и низших слоев середняков для направления в начальную школу работать учителями... Взяв в качестве основного материала «Выдержки из произведений председателя Мао» и его «Три популярные статьи», они обучают детей на идеях Мао Цзэдуна»³⁰⁰. То есть источником священного знания выступает уже не прошлое как совокупность сакрализованного опыта социума, а непосредственно Великий Кормчий Мао Цзэдун, который, будучи хорошим вождем, «зрит грядущее» и черпает значимую информацию прямо оттуда. Источником смыслов и ценностей становится будущее, а традиционная диахронная информационная модель сменяется синхронной, формируя в новом китайском обществе новые авторитеты и приоритеты.

Кроме того, для архаического общества потребность в периодическом возрождении Времени предполагает новое Сотворение. В момент рассечения времени происходит не только фактическое окончание одного временного промежутка и начало другого, но также и отмена прошлого, истекшего времени. Таким образом, происходит не простое «очищение», но аннулирование всех грехов и ошибок, попытка вернуть изначальное «чистое» Время. То есть китайская Культурная Революция предстает актом «рукотворной» эсхатологии, коему предшествует отмена истекшего времени, восстановление первоначального

²⁹⁹ Хунци, 1973, №3, 61. Цит по: Идеино-политическая сущность маоизма.— М., 1977. - С.159.

³⁰⁰ Гуанмин жибао 1969, 20 мая. Цит по: Маоизм без прикрас... - С. 308.

Хаоса и повторение космогонии. Данная схема в традиционном мировоззрении воспроизводится в мифологеме Всемирного потопа, цель которого, так же как и Культурной революции, в создании нового мира, *tabula rasa*, где будут действовать идеальные, то есть «свои», законы, правила и системы ценностей.

Таким образом, можно прийти к выводу, что за время начальных стадий культурно-революционного движения, хаос был создан преднамеренно, в очевидной попытке разрушить привычные барьеры - социальные, политические, нормативно-правовые и т.д., - организующие «старое» общество, «старое» государство и «старый» порядок. Разрушая барьеры между двумя мирами, китайская Культурная Революция вершит эсхатологию, за которой с необходимостью последует акт космогонии. Доминирующей становится концепция, что «полный беспорядок в поднебесной ведет ко всеобщему порядку... всякая нечисть сама вылезает наружу»³⁰¹. Соответственно, общая логика Великой пролетарской культурной революции является глубоко мифологической, по мифологическим законам организуется новая, революционная система ценностей и общая картина мира, и вся китайская революционно-инновационная схема является целостным, практически неизменным продуктом традиционного мышления и традиционной культуры.

Анализ содержания социокультурных оснований модернизации китайского общества позволят сделать вывод о том, механизмы адаптации традиции к изменяющимся условиям остаются, по существу, традиционными: прошлое выступает «оправданием» настоящего, залогом его легитимности. Более того, концепты прошлого зачастую выступают как «точки роста», носители социальной динамики. В период перехода от имперского к республиканскому Китаю стоит говорить о механическом соединении нового и традиционного для ликвидации отставания, т.е. осуществления догоняющего развития.

³⁰¹毛泽东给江青的一封信 (于 1966 年 7 月 8 日) (Письмо Мао Цзэдуна к Цзян Цинь (8 июля 1966г.) URL: http://www.360doc.com/content/11/0405/22/235269_107457496.shtml

2.3. Социокультурные основания модернизации китайского общества в условиях строительства Нового Китая

В данном случае под Новым Китаем понимается не столько конкретный исторический период, хотя в китайской традиции под термином 新中国 имеется в виду время после образования КНР и до настоящего времени, сколько смена доминирующих принципов развития страны в контексте модернизационных преобразований. Дело в том, что представления о контрсубъекте не являются больше образом собственного будущего «в долгосрочной перспективе», представляя собой лишь возможность приближения действительного (мифологического) будущего техническими средствами, т.е. возрождение. При этом источник и результат указанных процессов возрождения укладывается в общую схему формирования идентичности, принятой в социуме: ценности лежащие в основе идентификационных процессов (традиционные с точки зрения масс) соответствуют новым, предлагаемым элитами (уже модернизационным).

Перспективным источником изучения китайского общества после 1949 года являются пропагандистские плакаты. Плакат является средством трансляции идеологием, разработанных элитами, для масс. При этом сообщение должно, как и в рекламе, получить «живой отклик» у населения, быть убедительным и актуальным. Именно поэтому семиотическая система плаката, предлагая новое, апеллирует к образам и ценностям, уже знакомым и имеющим однозначную трактовку в обществе.

Однако, если при интерпретации этого явления исследователь не принимает во внимание обсуждавшиеся выше особенности коммуникации между массами и элитами китайского общества, то он легко оказывается настоящим лаоцаем, лишь констатирующим очевидные вещи и не способным прочесть текст, предназначенный для «своих». Пример подобной ошибки европоцентриста – статья Смертина Ю.Г. «Политика и визуальная пропаганда в Китайской народной

республике»³⁰², главным и единственным достоинством которой является качественная цветная полиграфия. Автор, не принимая во внимание дискурсивный характер коммуникативных практик китайского общества, в частности, наивно обосновывает выбор цветовой черно-красной гаммы плаката периода Культурной революции сменой авторов, которыми теперь становятся «любители из рабочих и крестьян». Апеллируя лишь к англоязычному корпусу текстов, Юрий Григорьевич не видит дальше «народного лубка» (его интерпретаций), представляя высшее китайское руководство примитивными и недалёковидными анахронистами. Такой взгляд на китайцев, широко распространённый в начале-середине XX века, совершенно не выдерживает критики в веке XXI.

Китайские плакаты от периода образования КНР до приблизительно конца 80-х отличает манера исполнения в стиле европейского реализма, с большим количеством крупных планов, заимствованная из пропагандистской риторики зарубежных государств, в первую очередь Советского Союза. Одним из первых плакатов периода КНР стал «欢呼中国人民解放战争的伟大胜利» (Приветствуем великую победу Народно-освободительной армии Китая), выпущенный в 1949 году. Главное, что видит зритель на этом плакате – колонна танков, неукротимо движущаяся вперед под красными военными знаменами с желтой иероглифической надписью «八一» и желтой звездой. Надпись переводится как «первое августа» - День создания Народно-освободительной армии Китая в 1927 г. На танках стоят brave солдаты, один из них держит в руках огромный букет цветов. Внизу, в клубах пыли, поднятой танками, карикатурно изображены два человека. В одном, одетом в нижнее белье, но в военных сапогах и фуражке с изображением черепа, угадывается офицер-европеец, возможно, представитель фашистского командования. Он сжимает в руках бумагу с надписью 侵略计划 «План агрессии» и опасно озирается; сверху надпись «帝国主义»

³⁰² Смертин Ю.Г. Политика и визуальная пропаганда в Китайской народной республике // Человек. Сообщество. Управление. - 2012, №3., С. 15-20.

(империализм). За ногу его хватается валяющийся на земле лысый субъект, в котором можно опознать Чан Кайши, также одетый лишь в нижнее белье. Надпись сверху гласит 国民党反勤派 «Гоминдановские предатели-прихвостни». Главную роль на этом плакате играет цвет – все пространство залито золотистым и красным, в традиционном восприятии символизировавшими императора и радость/праздник. Таким образом, въезжающие на танках солдаты, шире – НОАК, и есть новые китайские императоры, новая власть в Китае, собственно по этому случаю и праздник. Здесь уместно вспомнить сюжет со сменой Мандата неба, и вот перед нами новая китайская династия, а место империалистов и прочих «сочувствующих» определено - в пыли и прахе.

В период Великой пролетарской культурной революции появляется масса плакатов с изображением Мао Цзэдуна, но у всех есть одно общее – доминирующий красный цвет. Например, серия плакатов «毛泽东是我们心中的红太阳» Мао Цзэдун – красное солнце наших сердец. На всех плакатах Великий кормчий изображается стоящим над народом (зачастую портрет вписан в солнечный диск), революционные массы также пылают красным заревом революции. Природа данного цветового маркирования и устойчивая коннотация Мао Цзэдуна с солнцем (в сердцах или же в природе) и очистительным огнем революции уже обсуждалась выше.

Красный – очевидно часто используемый цвет в китайском плакате, тем интереснее различные цветовые сочетания, несущие в себе не меньше информации, чем само изображение или текст. Так на плакате 全世界人民团结起来，打倒美帝！打倒苏修！打倒各国反动派！ «Народы всего мира объединяйтесь, чтобы разгромить американский империализм! Разгромить советский ревизионизм! Разгромить реакционеров в каждом государстве!» (1969 год) иероглифы 美帝 (американский империализм), 苏修 (советский ревизионизм), 反动派 (реакционеры) выполнены черным шрифтом, тогда как остальные – красным. Таким образом, посредством цветового маркирования «свое» отделяется от «чужого».

Абстрагировавшись от Мао Цзэдуна, обратимся к изображениям, героями которых являются хунвейбины. Плакат 毛泽东的红卫兵 向革命青年的榜样金训华同志学习 «Хунвейбины Мао Цзэдуна Учиться у образцового примера для революционной молодежи товарища Цзинь Сюньхуа» (1970 г.) отсылает к событиям, произошедшим в 1968 году в провинции Хэйлунцзян. Прибывший из Шанхая в рамках движения молодежи, отправлявшейся на работу в горные и сельские районы юноша, геройски гибнет, во время наводнения, спасая собственность народной коммуны. Молодой человек изображен среди бушующих волн, в позе, встречающейся и на других плакатах у военных или рабочих, характерной для пекинской оперы, выражающей готовность сражаться, идти до конца. Кроме того вода являет собой очевидное противостояние огню, то есть мира «нашего», революционного миру «не нашему», империалистическому. Иными словами, в символической риторике Культурной революции, юноша пал в борьбе с империализмом.

Данная тема получила развитие в плакате 胸怀朝阳何所惧 敢将青春献人民 – 向«一不怕苦，二不怕死»的上海黄山茶林场十一位青年知识学习 - «Как может испугаться душа, развернутая к солнцу В будущем готовая пожертвовать себя народу (далее мелкий шрифт) Учиться принципу «первое – не бояться трудностей, второе - не бояться смерти (не бояться ни трудностей, ни смерти)» у 11 молодых интеллигентов с чайных плантаций Хуаншан близ Шанхая. Изображение представляет 11 молодых людей в окружении волн. Здесь противостояние водной и огненной стихии подчеркивается несколько раз. Во-первых, у молодого человека на первом плане в руках «красная книжка» Мао Цзэдуна. Во-вторых, в иероглифической надписи упоминается о «душах, развернутых к солнцу», а солнце в Китае на тот момент было одно и имя ему было Мао Цзэдун. Кроме того, лозунг «не бояться ни трудностей, ни смерти» отсылает опять-таки к Великому кормчему, который использовал его на 9 съезде ЦК КПК в апреле 1969. Таким образом, трагическая гибель молодых людей принимает форму борьбы между Своим и Чужим.

Символика воды в контексте борьбы еще раз актуализируется в плакате 英勇 对敌 «Героически противостоять врагу», датируемый 1979 годом. Здесь китайский пионер заносит кулак для решающего удара по врагу, который вот-вот исчезнет в волнах. Ярко-розовая рубашка и красный галстук, кажется, освещают ночной водоем. Огонь вновь борется с водой, и побеждает.

Одновременно с идеей борьбы через плакаты транслируется мысль о необходимости учиться. Учиться, прежде всего, правильному поведению, должны все: дети и взрослые, рабочие, крестьяне и военные. При этом образцом для подражания становятся новые герои Культурной революции. Выражение «向...学习» «учиться у кого-то» часто использовалось в пропагандистской риторике, и термин 学习 (учеба) использовался в значении «повторять и применять на практике». Примером для подражания выступали люди, совершившие подвиг, нечто экстремальное и зачастую положившие жизнь на алтарь революции.. Эти примеры были рассмотрены выше. Однако, среди героев следует отдельно выделить товарища Лэй Фена 雷锋.

Призыв Мао Цзэдуна 向雷锋同志学习 «Учиться у товарища Лэй Фена» впервые был опубликован в 中国青年报 «газета Китайская молодежь» 2 марта 1963 г. Самое интересное, что, согласно официальной биографии, Лэй Фен никакого героического подвига в своей жизни не совершил. Оставаясь «простым солдатом», он охотно помогал ближним, товарищам, хорошо и ответственно выполнял свою работу, любил Родину и Коммунистическую партию Китая. Сегодня многие специалисты сомневаются в реальности данной личности, считая героя «сфабрикованным», но, по большому счету, это не так уж и важно. Созданный образ культурного героя-альтруиста, ставшего официальным образцом для подражания нескольких поколений китайцев, демонстрирует социально одобренные стандарты поведения: будь маленьким зубчиком в большом колесе, честно выполняй свою работу, будь предан Родине и КПК.

Лэй Фена легко узнать по шапке-ушанке. Помимо портретных изображений, существует большое количество плакатов, где солдат Лэй вдохновляет своих

последователей, присутствуя незримо или в виде портрета. В современном Китае образ данного героя чрезвычайно востребован, лидеры КПК по-прежнему призывают учиться у Лэй Фена, в том числе и Си Цзинпин: «Необходимо всемерно усиливать идейно-нравственное воспитание. Лэй Фен, Го Минь и Ло Ян с их непреклонной убежденностью, огромной любовью, самозабвенностью и смелостью дерзаний являются лучшим воплощением нашего национального духа. Они «становой хребет» нашей нации»³⁰³

Идея переноса борьбы в идеологическое русло прослеживается в плакате 1975 года 接过战笔, 战斗到底 «взяв в руки «военную кисть», бороться до конца». Здесь интересна игра слов: термином 战笔 (дословно «военная кисть») обозначается художественный стиль и вид каллиграфического почерка. Однако, учитывая самостоятельное значение иероглифа 战 «война» и позу, воинственное (совсем как у солдат), лицо изображенной на плакате девочки, держащей в руках кисть, можно предположить, что эта кисть и становится ее оружием. Сходство усиливается, если сравнить этот плакат с другим, с таким же лозунгом, только изображены на нем три человека, вооруженные автоматом, кистью, цитатником Мао и метлой, выметающие (изгоняющие) неких черных людей. Судя по времени создания (1968 г.), это или члены «банды четырех» или Лю Шаоци. В любом случае, кисть здесь выступает как оружие, наравне с автоматом.

Вернемся к первому плакату. На столе, кроме обычных принадлежностей для письма, находится красный цитатник Мао Цзэдуна, а за спиной - образ Лу Синя, известного китайского писателя-революционера (1881-1936) и иероглифическая цитата из его стихотворения 自嘲 «Самоирония» (1932 г.): 横眉冷对千夫指, 俯首甘为孺子牛 «Нахмутив брови, с холодным презрением взираю на осуждающий перст потерявшего совесть вельможи, но склонив голову, готов всем телом и душой, как буйвол, служить ребенку». История этой цитаты очень интересна: 2

303 习近平在中央党校建校80周年庆祝大会暨2013年春季学期开学典礼上的讲话 // 人民日报, 2013年, 3月1日 (Си Цзинпин Речь на торжественном собрании по случаю 80-й годовщины со дня основания по поводу основания Партийной школы при ЦК КПК и начала весеннего семестра 2013 г. (1 марта 2013 г.) // Женьмин жибао от 3 марта 2013 г.)

мая 1942 года в заключительной речи на Совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани Мао Цзэдун, рассуждая об отношениях КПК и народных масс в период новой эпохи, призвал взять девизом указанные строки Лу Синя. При этом Великий кормчий предложил следующую интерпретацию цитаты «под словом «вельможа» здесь понимается враг; мы никогда не склоним голову перед врагом, как бы он ни был свиреп. Под словом «ребенок» здесь понимается пролетариат и широкие народные массы. Все члены коммунистической партии, все революционеры, все работники революционной литературы и искусства должны взять себе в пример Лу Синя, должны стать «буйволом» для пролетариата и народных масс, отдавать им все свои силы, всю свою жизнь до последнего вздоха»³⁰⁴.

То есть, смысловая нагрузка плаката такова: борьба продолжается, но переносится из области практических военных действий в идеологическую сферу. В своем поведении необходимо опираться как на заветы Мао, так и на суждения предыдущего поколения интеллектуалов. Пласт возможного цитирования (дискурса) становится чуть глубже, расширяется после эпохи Культурной революции.

С конца 70-х годов китайское правительство все настойчивее призывает учиться уже в контексте повышения уровня своего образования и развития науки. То есть, актуализируется иное, западное понимание учебы как открытие нового, освоение практических знаний. Таким образом, китайское правительство выходит на иной уровень взаимодействия с иностранными государствами: не борьба, но конкуренция, а для этого нужно освоить чужие методы и приемы. Начинается «великая учеба». Интересно, что в это же время появляется мотив «мечты».

В 1979 году появляется целая серия плакатов и марок под названием 我从小爱科学 «Я люблю науку с детства». На плакатах изображаются дети, сидящие за книгами и мечтающие о будущем – полетах в космос, роботах, самолетах и

³⁰⁴ Мао Цзэдун, Выступление на совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани // Избранные произведения. – Т. III. – М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1969. - С. 120.

прочее. А более старшие товарищи уже занимаются наукой и видят в этом успех будущей жизни «从小学科学 立志攀高峰» «с детства заниматься наукой, поставить себе цель дойти до вершины», а в настоящем у них уже есть планеры, портативные радиоприемники, сделанные самостоятельно. То есть занятие наукой имеет весьма прикладное значение и очевидную выгоду.

Замечательный плакат, демонстрирующий перспективы и преимущества нового Китая, содержит изображение девушки, летящей на космическом корабле (который больше похож на реактивный самолет) с надписью 長征 (长征) «Великий поход» (имеется в виду поход Рабоче-крестьянской армии Китая в 1934-1935 гг.). На заднем фоне видна луна, девушку сопровождает фея, Чаньэ 嫦娥, а у летчицы на руках сидит лунный заяц 月兔. Чаньэ и лунный заяц – персонажи китайской мифологии, живущие на луне. То есть, смысл плаката в том, что благодаря Великому походу (шире, КПК) современные китайцы вскоре сравнятся с мифологическими персонажами древности, будут настолько же велики, как первопродки. Здесь также стоит отметить, что китайская космическая программа по освоению луны получила название Чаньэ 嫦娥. Один из самых современных, амбициозных и наукоемких проектов напрямую связывается с традицией, древностью.

В конце 70-х годов возвращаются плакаты особой тематической группы, являющиеся прямыми наследниками «новогодних картинок», в которых присутствуют пожелания счастья, богатства и прославление Родины. Для того, чтобы правильно прочесть этот текст, необходимо знакомство в символическом контексте китайской культуры. Дело в том, что большинство орнаментов являют собой благожелательную надпись, то есть пожелание «сработает» если картинка будет озвучена. Самый распространенный пример – это изображение перевернутого иероглифа 福 (счастье), повешенного на двери. Смысл затеи в том, что слова «перевернутый» и «прийти» по-китайски звучат одинаково [dào], поэтому фраза «У Вас счастье перевернулось» 你们的福倒了, слышится как «Ваше счастье пришло» 你们的福到了. Такой же пример с летучей мышью – имея

в европейской традиции отрицательную коннотацию, в Китае данное животное частый персонаж орнаментов, а все по тому, что название этой мышки по-китайски звучит как 蝠 [fú] фонетически все то же счастье, а так как она в основном находится вниз головой, то получается уже знакомый каламбур – «мышка вниз головой» тоже самое, что и «счастье пришло».

В новогодних благожелательных орнаментах практически обязательно присутствует изображение золотой рыбки 金鱼 [jīnyú], являющейся омофоном для 金余 [jīnyú] «золото в достатке», цветов пиона (символ богатства и знатности), персика (долголетия) и проч., представленные в различных сочетаниях. Манипулируют этими предметами (держат в руках, срывают, оседлывают) ребяташки 胖娃娃, что может переводиться как «толстенький малыш». При этом, если в традиционных изображениях малыш был обязательно мальчиком, то на плакатах девочки встречаются даже чаще мальчиков, что связано, как представляется, с демографической концепцией китайского правительства «одна семья – один ребенок» - рождение девочки больше не должно восприниматься как трагедия. На анализируемых плакатах все напоминает традиционные «новогодние картинки», но новое органично вписывается в традиционное: у мальчика с плаката 猜猜看 «Посмотри и угадай» (начало 70-х) в руках золотая рыбка, но это - красивая (и скорее всего еще дефицитная) игрушка из синтетического материала. Цветы пиона с бабочками (гармония в жизни), яблоко (спокойствие), лунный заяц (успехи на экзамене), петух (счастье) вписаны в современный быт. Одновременно представлен западный ракурс современности – на кубике, которым играют дети, написаны латинские буквы. Вообще, сама сцена явно соотносится с уже рассматривавшейся идеей учебы с раннего возраста 从小爱科学。

На другом плакате 双鱼吉庆 «Счастье и удача» (1985 г.) традиционный малыш, сидящий верхом на рыбе, в руках держит фотоаппарат, а на руке у него красуются часы – символ современного достатка.

Государство также присутствует на плакатах с благожелательной символикой, так плакат 祖国处处传喜讯 «Счастье разносится по всей моей

Родине» (1989 г.) малыш и рыбы изображены на фоне строящихся городов, летящих спутников. Две сороки несут ему награды – медаль и свиток с надписью 喜. Интересно, что в традиционной иконографии сороки могли изображаться рядом с монетами, что означало «счастье перед глазами» (слово «деньги» 钱 [qián] омонимично предлогу «перед» 前 [qián]). Примечательно, что на майке у мальчика изображена лошадь, т.к. будущий 1990 год будет годом лошади по китайскому календарю. То есть счастье обещается в будущем году.

В заключении еще один плакат 祖国万岁 «Да здравствует Родина/Долгих лет, Родина» (1983). На изображении прехорошенькая девочка-китаянка, одетая в европейское платье, гольфики и сандалики. Она держит в руках огромный персик и надпись, выполненную в стиле традиционной вырезки из бумаги 祖国万岁. За девочкой видны плоды персика и ворота 天安门 Тяньаньмэнь (один из символов КНР). То есть, в отношении государства допускается использование традиционной символики, будущее процветание и долголетие определяется традицией.

В современном Китае основной идеологемой является концепция 中国梦 «китайская мечта». Официально, эту идею в ноябре 2012 года предложил председатель КНР Си Цзиньпин, символично, что произошло это в Национальном музее. Суть концепции заключается в «великом возрождении китайской нации», которое становится целью столетия и, как предполагается, будет достигнуто к 2049 году. Конкретно «великое возрождение» проявится в достижении богатства и могущества страны (国家富强), национальном возрождении (民族振兴) и счастье народа (人民幸福). Путь осуществления – это дорога социализма с китайской спецификой, твердого передерживания теоретической системы, развитие национального духа, концентрация государственно мощи; это возможно за счет объединения пяти компонентов - политики, экономики, культуры, общества, экокультуры в единое целое³⁰⁵. Важным компонентом концепции также

³⁰⁵ 习近平记深情阐述“中国梦” // 人民日报, 2012年11月30日 (Си Цзиньпин искренне и легко для запоминания обрисовал «Китайскую мечту» // Женминьжибао, 11 ноября 2013 г.)

является связывание воедино государства, нации и человека: «История показывает, что планы на будущее конкретного человека тесно связаны с планами государства и нации. Лишь благополучие государства и нации могут служить залогом благополучия индивида. Осуществление Великого возрождения китайской нации – это почетный и тяжелый труд, требующий чтобы китайцы поколение за поколением прилагали для этого усилия»³⁰⁶.

После появления и распространения концепции «Великое возрождение китайской нации», на улицах городов появились постеры, на которых представлены произведения китайского традиционного искусства из каждого региона страны (живопись, вырезки из бумаги, карикатуры, глиняные скульптурки, народные картинки и т.д., всего более 200 изображений) снабженные стихотворением и высказыванием, в котором обязательно содержится иероглиф 梦 (мечта). В верхней части плаката находится надпись 讲文明树新风 «объяснить новые культурные веяния будущему поколению» и 公益广告 «социальная реклама» в левой части. В правой части иероглифы 中国精神、中国形象、中国文化、中国表达 «китайский дух, китайский образ, китайская культура, китайское представление».

Данные плакаты делятся на тематические группы: «китайская мечта», «люблю партию, люблю страну», «традиционная нравственность», «конфуцианские добродетели: 仁 человеколюбие, 义 справедливость, 诚 искренность, 敬 уважение, 孝 сыновья почтительность», «четвертый всекитайский стандарт нравственности», «защита окружающей среды». Еще один раздел «большие трудности...» посвящен выработке бумаги, зерна, электричества, бензина и т.д.

Работы в разделах «конфуцианские добродетели...», «четвертый всекитайский стандарт нравственности», «большие трудности...» выполнены в традиционной китайской технике «вырезания из бумаги». На каждом плакате

³⁰⁶ 习近平记深情阐述...

собраны различные эпизоды, раскрывающие заглавную тему; при этом использованы реальные истории, с указанием имен персонажей.

Так на плакате из серии 第四届全国道德模范之。仁、义、诚、敬、孝, 大德耀中华 «Четвертый всекитайский стандарт нравственности. Человеколюбие, справедливость, искренность, уважение, сыновняя почитательность – великие добродетели, освещают Китай», озаглавленном 助人为乐 «с радостью помогать другим» находится цитата из канонического текста Луныюй (беседы и суждения), авторство которого традиционно приписывается Конфуцию 仁远乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣 «Гуманность далеко? Я сам ищущу гуманность. И вот она!». Сюжеты разнообразны, так например один из них повествует о девушке Ли Чэнхуань 李成环, которая, выйдя замуж, в свой медовый месяц поехала с мужем не в свадебное путешествие, а в районы, пострадавшие от землетрясения, т.к. муж, работая спасателем, познакомился со многими детьми, потерявшими родителей в те тяжелые дни и поклялся оказывать им помощь. Зная о собственной беременности 25 летняя новобрачная разделила с мужем тяжести пути, чтобы привезти детям необходимые вещи. Однако, 4 декабря 2012 года на обратном пути молодые люди попали в автокатастрофу, девушка погибла. Эта история приводится как пример любви и сострадания.

В «больших трудностях», последовательность картинок (от 6 до 17, также вырезанных из бумаги) демонстрирует трудоемкость цикла производства ресурсов повседневного пользования: пресная вода, зерно и проч.

На улицах городов появляются, выполненные по контуру традиционных вееров, фонарей, вывески с цитатами из конфуцианской классики – Луныюй, Шаншу, Чжуанцзы и т.д., разъясняющие такие категории как демократия (власть народа), патриотизм, цивилизация и т.д. Что, судя по всему, призвано демонстрировать гражданам, во-первых, китайское происхождение этих, казалось бы, иностранных явлений и, связанную с этим, обоснованность и привычность употребления; во-вторых, предлагают трактовку неоднозначных понятий в контексте китайской традиции.

Самое интересное, когда на плакатах серии «китайская мечта» появляется словосочетание 圆梦 «мечта сбылась». Например, изображение распускающихся цветов сливы 梅花, выполненное в традиционной технике (цветы сливы являются символом стойкости и красоты в самые тяжелые периоды), сопровождаемое каллиграфической надписью 中国春天已到/该是圆梦时 «Весна в Китае уже настала, пришло время исполнения мечты».

Интересный прием, когда на плакате предыдущего периода (70-х 80-х гг.), формулирующем какую-либо проблему, например, защиту окружающей среды, помещается иероглифический символ «китайская мечта» или «мечта сбылась». Таким образом, демонстрируется преемственность и положительная динамика – задача, что волновала предыдущее поколение решена, а значит социальное развитие идет в верном направлении.

Таким образом, основой данной концепции «Великого возрождения китайской нации» становится сплав традиционной китайской философии, науки, культуры и марксистско-ленинской теории.

Выше были проанализированы плакаты, транслирующие идеи, предназначенные для «внутреннего пользования». Образ Китая, который должен был увидеть весь мир, был создан в рамках Олимпиады-2008, проходившей в Пекине.

В рассмотрении символов пекинских олимпийских игр обратимся, прежде всего, к эмблеме Олимпиады-2008. Данная эмблема представляет собой сочетание иероглифических знаков с традиционной олимпийской символикой: центральное место здесь занимает оттиск печати, изображающий стилизованный китайский иероглиф, являющийся вторым в биноме-названии Пекина – иероглиф 京 [jīng] «столица». Это изображение, благодаря своему внешнему виду, получило название «бегущий человек». Под оттиском располагается подпись на английском языке «Пекин 2008», буквы в которой также выполнены в стиле китайской иероглифической письменности. Примечателен цвет оттиска – красный, являющийся в китайской традиции символом счастья, радости, процветания.

Логотипы олимпийских видов спорта также стилизованы под китайскую каллиграфию, конкретно под древний стиль иероглифического письма «чжуань», что принципиально отличает их от логотипов, использовавшихся, например, в токийской олимпиаде 1964 года, выполненных в ультрасовременном стиле.

Примечателен факел Олимпиады-2008, получивший название «The Cloud of Promise» («Облако надежды»). Такое название связано с оформлением факела, главная роль в котором принадлежит стилизованному изображению облаков в той форме, в какой они встречаются в традиционной архитектуре, живописи, скульптуре. Выполненный в виде бумажного свитка в красной цветовой гамме, факел, по мысли создателей, должен напоминать о длительной истории Китая, а также о том, что изобретением бумаги мир обязан именно Китаю.

В рассмотрении олимпийской символики, нельзя обойти вниманием то, ради чего, собственно, и проводится Олимпиада – олимпийские медали. Дизайн всех медалей одинаков: на лицевой стороне изображена древнегреческая богиня победы Ника на фоне легкоатлетического стадиона; на дальнем плане видны очертания Великой китайской стены, а петля для ленты сделана в виде двух сцепившихся драконов. Кроме того, в медали будет добавлен нефрит, так как, согласно китайскому высказыванию, «благородные деятели носят нефрит».

В заключении обратимся к рассмотрению талисманов Олимпиады – 2008 – куклам 福娃 «Фува» (куклы счастья). Всего их пять, у каждой есть свои внешние особенности, пристрастия, имя.

Прежде всего, необходимо обратить внимание на количество талисманов – их 5. Таким образом, коллективное имя талисманов «Фува» может читаться и как «5 кукол», и как «куклы счастья»

При рассмотрении имен необходимо обратить внимание на то, что имя каждого персонажа представляет собой удвоение слога – распространенный в Китае способ ласкового обращения к ребенку (в чем-то сродни русскоязычным уменьшительно-ласкательным суффиксам). Таким образом, имена главных героев грядущей олимпиады звучат как Бейбей, Цзинцзин, Хуанхуан, Инин, Нини. Если

сложить эти имена последовательно, то получится лозунг-приветствие пекинской олимпиады «北京欢迎您» [Běijīng huānyíng nín] (добро пожаловать в Пекин).

Теперь о самих куклах. В дизайне каждой из них находят отражение элементы китайского традиционного искусства, культуры, политики. Первая – кукла 贝贝 Бейбей, является покровителем водных видов спорта и соотносится с синим олимпийским кольцом. Самостоятельно иероглиф 贝[bèi] переводится как «раковина». По замыслу авторов, головной убор куклы представляет собой изображение рыбы на китайских неолитических рисунках. В китайской традиции иероглиф рыба 鱼[yú], благодаря звучанию, ассоциируется с иероглифом счастье – наличие блюд из рыбы на праздничном столе, ее изображение на новогодних картинках и открытках выражают пожелания осуществления планов, достижения поставленных целей.

Следующий герой – 晶晶 Цзинцзин, это панда – животное, являющееся символом Китая. Самостоятельно 晶[Jīng] переводится как «кристалл» или, в функции прилагательного, «сияющий». Согласно аннотации талисманов олимпиады-2008, Цзинцзин, будучи родом из девственных лесов Китая, олицетворяет согласие природы и человека. Примечателен головной убор панды Цзинцзин – это листья лотоса с росписи керамики династии Сун (420-479 гг.). Цзинцзин всегда полон энергии, сил и везде, где бы не появился, несет с собой веселье; символизирует черное из пяти олимпийских колец.

欢欢 Хуанхуан – главный из всех пяти кукол счастья. Иероглиф 欢[huān] переводится как глагол «радоваться», «веселиться». Он – огненная кукла, воплощение священного олимпийского огня, его головной убор копирует изображение языков пламени на китайских наскальных рисунках. Хуанхуан экспрессивен, покровительствует всем видам спорта, которые связаны с мячом и воплощает призыв олимпиады – «быстрее, выше, сильнее». Соотносится с красным олимпийским кольцом.

迎迎 Инин – это скачущая галопом тибетская лань, символизирующая западные территории Китая, воплощенное пожелание здоровья и красоты миру.

Значение иероглифа 迎[yíng] – «встречать». Тибетская лань – редкое и охраняемое животное, обитающее на тибетском нагорье, именно по этому Инин символизирует «зеленую направленность» пекинской олимпиады. В исполнении головного убора лани Инин находят отражение особенности традиционных орнаментов народов Тибета, Синцзяна и других западных территорий Китая. Инин – покровитель легкоатлетических видов спорта и соотносится с желтым олимпийским кольцом.

Последняя в пятерке – кукла 妮妮 Нини. Переводится иероглиф 妮[nī] как «девочка». Нини, символизирующая небо, является воплощением летящей ласточки - традиционных пекинских воздушных змеев, имевших облик ласточки-береговушки. Кроме того, древнее название Пекина - 燕京 [yànjīng], где 燕 [yàn] - «ласточка», а 京 [jīng] – «столица». Нини приносит людям весну и счастье, ее полет означает пожелания успехов во всех делах. Ловкая и проворная Нини желает блистательных выступлений всем, кто поднимается на гимнастический помост; символизирует зеленое олимпийское кольцо.

Таким образом, талисманы Олимпиады-2008 являются синтезом категорий традиционной китайской и западной культур: фигурки, чей дизайн, безусловно, апеллирует к китайской традиции, одновременно воплощают в себе олимпийскую символику (олимпийские кольца, огонь) и являются носителями олимпийских (западных) ценностных ориентаций – быстрее выше сильнее, миру мир, зеленое движение и т.д. Западное вписывается в традиционную форму, становясь близким и узнаваемым.

Выше был предложен анализ влияния модернизационных факторов на традиционные структуры китайского мировоззрения по материалам экономической, политической, социальной сфер жизни китайского общества различных периодов. Если до этого речь в основном шла о взаимодействии в рамках единого физического и культурного пространства (Китай), где использовался в основном обыгрывается соотносительности во времени, то в анализируемых далее примерах функционирования иностранных брендов в КНР,

необходимость соотнесенности временной дополняется пространственной - бренды как-никак зарубежные.

Вообще, появление такого феномена как «бренд» в КНР неразрывно связано с формированием общества потребления - сложно говорить о бренде в ситуации дефицита и планового распределения. Реформы Дэн Сяопина, заложив основы роста китайской экономики, определили характер современного китайского общества, в котором все более важную роль играют потребители.

Различные исследователи по-разному определяют явление бренда, однако общим является указание на включенность бренда в коммуникативные процессы, а также признание его «виртуальной» природы³⁰⁷. Бренд концентрирует в себе значимое культурно-символическое содержание и существует как некоторое символическое единство субъекта коммуникации и среды его существования. Физическим воплощением бренда являются его атрибуты – все осязаемые или осознаваемые особенности, идентифицирующие бренд, доносящие до потребителя те выгоды, которыми этот бренд обладает (дизайн, название, слоган, ассортимент, сервис, дизайн помещений, рекламное сообщение, каналы продвижения, структура сбыта и т.д.). Таким образом, рекламные плакаты, рассмотренные выше, являются лишь компонентом, составной частью бренда.

В ситуации глобализационных изменений, глобальные корпорации – неотъемлемый компонент актуального настоящего, характеризующий интегративные процессы современного общества. Открывая свои филиалы, предлагая товары и услуги потребителям стран и регионов, находящихся в различных культурных, экономических, политических условиях, они (в лице своих идеологов) транслируют ценности общества, определяемого как общество потребления. Для рассмотрения взяты иностранные бренды Mercedes-Benz и BMW, воплощающих «люксовый» сегмент потребления.

Автомобильный рынок в Китае растет высочайшими темпами. Базовой ценностью общества потребления является свобода выбора, автомобиль – это

³⁰⁷ Запесоцкий Ю. А. Бренд как фактор эволюции современной массовой культуры / Ю. А. Запесоцкий // Вопросы культурологии. — 2009. № 10. – С.56-58.

воплощение свободы, личной свободы. Официально, население Китая составляет около полутора млрд. человек, причем большая часть проживает в приморских провинциях Поднебесной. В ситуации такого скопления людей, а также приняв во внимание то, что до 90-х гг. поездки по стране строго регламентировались³⁰⁸, собственный автомобиль действительно становится объектом мечтаний. При этом автомобили, безусловно, являются статусной вещью, обращение к определенной фирме становится способом манифестации принадлежности человека к определенной группе. Несмотря на то, что в Китае успешно существуют и продолжают появляться собственные автомобильные бренды, предпочтение в классе «люкс» отдается скорее немецким BMW и Mercedes-Benz.

BMW, аббревиатура от Bayerische Motoren Werke (Баварские моторные заводы), чьим логотипом стало стилизованное изображение вращающегося пропеллера, а девизом «Sheer Driving Pleasure» (С удовольствием за рулем). Но настоящий шедевр – это перевод аббревиатуры BMW на китайский язык. Вообще перевод на язык, понятный жителям Поднебесной, требует в абсолютном большинстве случаев иероглифической записи в отличие, например, от японского языка, что предоставляет определенный простор для творчества, и, главное, автоматически включает понятие в контекст китайской культуры. На китайский язык BMW было переведено как “宝马”[Bǎomǎ], что дословно может быть переведено как «драгоценная лошадь». Замечательный пример, когда, сохранив звучание, удалось привнести новые смыслы, отсутствовавшие в оригинальной версии. Во-первых, абсолютно понятно, что данная категория товаров предназначена для перевозок, во-вторых, иероглиф «драгоценный» содержит в себе графему «нефрит», о месте которого в китайской культуре уже говорилось выше. Таким образом, инородная аббревиатура BMW превратилась в узнаваемое, имеющее коннотации с китайской культурой, название.

Ближайший конкурент BMW - Mercedes-Benz. Лозунг компании, действующий с 2010 г. «The best or nothing» (Самое лучшее или ничего). На

³⁰⁸ Герт К. Куда пойдет Китай, туда пойдет мир: как китайские потребители меняют правила игры / К. Герт. - М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2011. – С.40.

китайский язык название фирмы переводится несколькими вариантами: 奔驰 [bēnchí] «мчаться» или «нестись галопом», 宾士 [bīnshì] «воин», 平治 [píngzhì] «спокойное правление» (схоже с 治平 [zhìpíng] - девизом царствования 1064-1067, при династии Сун).

Замечательно, что данные бренды, олицетворяющие роскошь и успешность, предлагают различные трактовки данных категорий. Так, BMW через свой лозунг «С удовольствием за рулем», очевидно, предлагает своему потребителю место за рулем автомобиля, а не в салоне, где комфортно располагаются владельцы Mercedes. Удовольствие от поездки водитель может получить при сочетании в его автомобиле трех факторов: дизайна, мощности, технологии. Таким образом, бренд «драгоценная лошадь», транслирует идею уважаемого, молодого и энергичного владельца, в отличие от владельца Mercedes, где упор делается на уважение, традиции и роскошь. Благодаря выбранной стратегии, бренд BMW стал символом «нового азиатского успеха»³⁰⁹, отчетливо проводя границу между «новым» и «старым», поддерживает новое поколение китайских бизнесменов в достижении экономического и социального статуса.

В завершение автомобильной темы остается сказать, что продажи столь популярных в Европе компактных хэтчбеков от производителей автомобилей премиум-класса оказались в Китае провальными. Причина очевидна – бренд, оставшись по форме иностранным, стал частью китайской культуры, важным социальным маркером. Вписавшись в китайское культурное поле, его функционирование стало определяться ценностями, обусловленными местной цивилизационной идентичностью. В Китае, где иерархия – одна из основ социальной целостности и стабильности, статусной вещью не может владеть человек, не достигший искомого статуса.

Таким образом, можно говорить о том, что иностранные бренды, попадая в Китай для своего успешного продвижения должны, сохраняя иностранный флер, одновременно осознаваться как часть китайской культуры. Этого можно добиться

³⁰⁹ Dé xī háohuá pǐnpái—bǎomǎ qìchē pǐnpái jiè Немецкие люксовые бренды – знакомство с BMW (2010) – Китайский- Код доступа: <http://auto.cntv.cn/20100527/103303.shtml>

посредством иероглифического перевода названия, использования традиционных ценностей в стратегиях и практиках продвижения. С другой стороны, будучи феноменом «чужой современности», попадая в иную среду, бренд способствует трансформации и «принявшего его» общества и общества «источника трансформации». Адаптировав западные модели, Китай сегодня диктует условия – в Пекине открываются «китайские» автомобильные конструкторские бюро, а руководство Китайской национальной нефтегазовой корпорации (CNPC) диктует ставит условия приватизации Роснефти.

Для рассмотрения механизмов социокультурной регуляции в условиях модернизации китайского общества было предложено несколько феноменов, последовательно соотносимых с различными аспектами социальных коммуникаций: политикой, экономикой, рекламой. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что несмотря на различие изучаемых феноменов, механизмы адаптации к изменяющимся условиям оказываются схожими: прошлое выступает «оправданием» настоящего, залогом его легитимности. Варианты сочетания «прошлого» и «будущего» могут быть различными, являя собой вариативность способов формирования идентичности.

Исследование выполненное на материалах СМИ, рекламы, олимпийской символики, брендов, позволяет говорить о том, что в контексте модернизации, отличительной чертой этого периода становится ситуация, когда представления о контрсубъекте не являются больше образом собственного будущего «в долгосрочной перспективе», представляя собой лишь возможность приближения действительного (мифологического) будущего техническими средствами. Модернизационная модель, предлагаемая элитами массам, прямо противоположна традиционной: будущее не менее велико, чем прошлое и значительно лучше настоящего, столь же мифологично. Источник и результат этих процессов укладывается в общую схему формирования идентичности, принятой в данном социуме, т.е. ценности лежащие в основе идентификационных процессов (традиционные с точки зрения масс) соответствуют новым, предлагаемым элитами (уже модернизационным). Достигается это различными

путями, преимущественно за счет их понятности и узнаваемости, хотя бы за счет внешнего подобия. По сути, элиты и массы в условиях на данном этапе модернизации существуют как бы в разных реальностях – первые создают новое будущее, а вторые - возрождают традиционное прошлое, однако общим остается символическая (в своей основе мифологическая).

2.4. Языковые заимствования в процессах модернизации китайского общества

В системе модернизационных преобразований субъектом осуществляются заимствования видов социальной деятельности из системы социальной деятельности контрсубъекта, происходящие в знаково-символической форме, находящие специфическое обоснование в языке, являющегося средством объективации содержания сознания и элементом культуры, фиксирующим своеобразие процессов символической регуляции, характерных для того или иного общества. Главной особенностью заимствований является детерминированность их формы наличествующей социальной идентичностью, что приводит к возможности изменения форм заимствования вследствие коррекции содержания имеющихся социокультурных оснований в процессах модернизации. Необходимость обращения к лексическим заимствованиям в китайский язык в контексте исследования социокультурных оснований модернизации китайского общества обусловлена тем, что язык, являясь элементом культуры, одновременно выступает средством взаимодействия глобального и локального, фиксирует своеобразие процессов символической регуляции, характерных для того или иного общества. Таким образом, на материале лексических заимствований в китайский язык можно проанализировать механизмы адаптации традиции к изменяющимся условиям, где варианты способов фиксации новых слов в языке-реципиенте отражают возможности

взаимодействия традиционного и инновационного компонентов, одновременно формируя символический контекст коммуникации.

Так как лексические заимствования являются результатом контактирования не только языков, но и различных этнических общностей, лексика чутко реагирует на все культурные изменения. Если появление новых понятий есть следствие внутреннего развития самой культуры, то все терминологические потребности могут быть удовлетворены за счет внутренних возможностей обслуживающего языка. При невозможности языковые лакуны заполняются благодаря иноязычным заимствованиям³¹⁰ Заимствование слов для выражения понятий, свойственных чужому языковому мышлению в высшей степени интересно и информативно, т.к. безэквивалентная лексика, по выражению С.Г. Тер-Минасовой, наиболее ярко и наглядно иллюстрирует идею отражения языком действительности³¹¹.

В представленной работе в рамках теоретической концепции модернизации анализируются материалы, содержащиеся в следующих словарях: Этимологический словарь Циюань³¹², наверное, один из самых авторитетных словарей в этой области, Словарь древнекитайского языка³¹³, словари современного китайского языка, изданные в различные годы³¹⁴, Словарь синонимов и антонимов китайского языка.³¹⁵, Этимологический словарь неологизмов китайского языка.³¹⁶, Словарь заимствований китайского языка³¹⁷,

³¹⁰ Лексические заимствования в языках зарубежного Востока. - М.: Наука, 1991. - С. 5.

³¹¹ Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. - М., Слово 2000. – С. 17.

³¹² 辞源.- 4 册. - 北京: 商务印书馆, 1998. (Циюань в 4-х т.)

³¹³ 古代汉语词典. – 北京: 商务印书馆, 2002. - 页数 2087. (Словарь древнекитайского языка).

³¹⁴ 现代汉语词典. – 北京: 商务印书馆, 1993, 1994, 1997, 2002, 2007, 2012. (Словарь современного китайского языка)

³¹⁵ 同义词反义词例释词典. – 上海: 上海教育出版社, 2001.- 页数 452. (Словарь синонимов и антонимов китайского языка)

³¹⁶ 汉语新词源词典. – 上海: 汉语大词典出版社, 2001. – 页数 426. (Этимологический словарь неологизмов китайского языка)

³¹⁷ 汉语外来词词典. – 上海: 上海辞书出版社出版, 1984.- 页数 423. (Словарь заимствований китайского языка)

словарь новейшего сленга Китая³¹⁸, Большой китайско-русский словарь под редакцией И.М. Ошанина³¹⁹.

Библиография вопроса лексических заимствований в китайский язык довольно обширна и включает работ как отечественных, так и зарубежных авторов. Однако, абсолютное большинство исследований носят констатирующий, описательный характер, концентрируя внимание на типологии заимствований, их влиянии на развитие китайского языка и проч., не ставя вопрос о причинах наличия/трансформации того или иного способа фиксации нового слова в языке. Обширные эмпирические данные по различным аспектам иноязычных заимствований в китайский язык представлены в работах таких авторов, как Гао Минкань, Лю Чжэнтань³²⁰, Ян Сипэн³²¹, Ху Бэйюнь³²². Подробное исследование иноязычных заимствований во второй половине XIX в. принадлежит европейско-китайскому авторскому коллективу Федерико Масини и Хуан Хэцин³²³. Ряд исследований посвящен анализу заимствований в рамках конкретного религиозно-философского дискурса, например буддистского³²⁴, анализу заимствований из разных языков (японского, английского, русского)³²⁵,

³¹⁸最新中国俚语 . –北京：新世界出版社, 2006. –页数 360. (Новейший сленг китайского языка)

³¹⁹ Большой китайско-русский словарь в 4 т.- М.: Наука, 1983-1984 гг.,

³²⁰高明凯, 刘正埏 现代汉语外来词研究. –北京：文字改革出版社, 1958. –页数 190. (Гао Минкай, Лю Чжэнтань Исследование заимствованных слов в современном китайском языке)

³²¹ 杨锡彭 汉语外来词研究–上海：上海人民出版社, 2007. –页数 300. (Ян Сипэн Исследование заимствований в китайский язык)

³²²胡北云 语音接触与英汉借此研究. –山东大学出版社, 2001. 页数-243.(Ху Бэйюнь Языковые контакты и лексические заимствования в английском и китайском языках: сравнительное исследование)

³²³ 马西尼, 黄河清 现代汉语的形成—十九世纪言语外来词汇研究, 香港：言语大词典出版社, 1997.- 页数 365. (Масини, Хуан Хэцин Формирование современного китайского языка – исследование языковых заимствований в XIX веке)

³²⁴孙尚勇 佛经偈颂的翻译体例及相关问题//宗教学研究 2005 - №1, 页 65-71. (Сунь Шаньюн Вопросы перевода буддистских гимнов-четверостиший (гата); 梁晓虹 佛经翻译对现代汉语吸收外来词的启迪 // 语文建设. - 1992, № 3, 页:14-17 (Лян Сяохун Перевод буддистских канонов как пример «перенимания» иностранных заимствований в современный китайский язык).

³²⁵ 丁杨, 王保田 关于现代汉语日源外来词中的日源化妆品名称研究//云南农业大学学报：社会科学版, - 2010, №04(3) – 页 103-107 (Дин Ян, Ван Баотянь Исследование названий японских косметических брендов в китайском языке); 郑莫 谈现代汉语中的日语词汇// 中国语文. 1958, №2. – 页. 95(Чжэнь Дянь. О японской лексике в современном китайском языке); Perfilieva N.V. 俄语_汉语中英语外来词研究//南昌教育学院学报, 2013 №7. – 页 150-151. (Перфильева Н.В. Исследование русскоязычных заимствований в китайский язык)

взаимосвязи культуры и языка, в том числе в случае осуществления заимствований³²⁶.

В рамках данного исследования интерес представляют семантические изменения как результат трансформации социальной идентичности в ходе процессов модернизации. Таким образом, «жизнь», проживаемая словом от его возникновения до массового употребления и превращения в архаизм, его семантические изменения отражают происходящие в обществе волны модернизации. Но, согласно исследованиям Э. Сепира и Уорфа, возможно установление и обратной зависимости - «слово - деятельность», то есть влияние семантических мутаций на общественные процессы.

В этой связи актуальна уже упоминавшаяся выше работа Л. Дитмера «Идейные реформы и культурная революция: анализ символизма в китайской полемике», где автор, выстраивая собственную модель политической культуры как семиологической системы, особое внимание уделяет политическим символам и их взаимодействию с коммуникационными системами. Автор, адаптируя свою модель для случая китайской культурной революции, показывает, как процессы культурной трансформации через массовое восприятие реализуются в символике, оказывая социальное и психологическое влияние.

Прежде чем перейти непосредственно к проблеме заимствований, следует обратить внимание на ряд особенностей китайского языка, необходимых для понимания специфики осуществления лексических заимствований. Прежде всего это иероглифическая письменность, с которой А.И. Кобзев связывал «терминологическую преемственность», описывая этим термином ситуацию, когда стремление к передаче новых идей через введение новых слов и понятий заменяется «аттестацией новых идей как старых»³²⁷. М.Л. Титаренко в этой связи

³²⁶ 罗常培 语言与文化 – 北京: 北京大学出版部, 1950. – 页数 221 (Ло Чанпэй Язык и культура); 黄海英 汉民族文化心理对外来词构成方式的影响// 鞍山师范学院学报 (Хуан Хайин Влияние культуры и психологии ханьцев на формы языковых заимствований), 2006. № 8(1): 页 44-46; 史有为 导文化的使者 – 外来词. – 吉林: 吉林教育出版社, 1991. 页数 320. (Ши Ювэй Проводники культуры – лексические заимствования)

³²⁷ Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. - М.: Наука, 1988. – С. 21.

говорит о некоей конструкции, где традиция (традиционное значение иероглифа) – каркас, на который нанизываются новые идеи, но не в виде новаций, а как новый комментарий к общеизвестному, в результате чего «новое содержание вписывается каноническими понятиями-символами»³²⁸. Л.Н. Борох видит объяснение подобной семантической трансформации как в использовании старых клише древних канонов для обозначения новых значений при заимствовании лексики из японского языка, где она уже вошла в обиход, так и в том, что, раскрывая содержание европейских категорий, китайские авторы-переводчики шли путем соотнесения понятий «своего» и «чужого», давая им свою интерпретацию, основанную на традиционных представлениях³²⁹. Иными словами, в ходе исторического развития для обозначения новых понятий использовали «старые» иероглифические обозначения, включая, таким образом, новую категорию в традиционный культурный контекст, легитимизируя нововведение, что для страны с древней историей представляется немаловажным.

Первые тексты, написанные иероглификой на очень архаическом диалекте древнекитайского языка, относятся к XII-XIII векам до н.э. Это означает, что китайской иероглифической письменности примерно три с половиной тысячи лет. Удивительна уже отмечавшаяся стабильность графики: многие иероглифы перешагнули «временной барьер», избежав трансформации смысла и, в известной степени, начертания. В основном, такие иероглифы служат для обозначения понятий, связанных с повседневной жизнью, описывающих человека, природу, животных, инструменты, посуду, пищу, напитки, предметы домашнего обихода. Вообще, понятия, описывающие повседневную жизнь, крайне устойчивы в любой культурной традиции. Статичность данных категорий объясняется, в первую очередь, тем, что появление новых понятий в области быта не обязательно влечет за собой вытеснение старых (появление мобильного телефона не отрицает

³²⁸ Титаренко М.Л. Китайская философия и будущее китайской цивилизации // Китайская философия и современная цивилизация. - М., 1997. - С. 14.

³²⁹ Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX - XX вв.: Лян Цичао: теория обновления народа. - М.: Наука, 2001. – С. 4.

существование палочек для еды). Природа и человеческое тело, чувства также мало изменились за прошедшие столетия.

В связи с этим особенно интересна история начертания того или иного иероглифа, помогающая проследить логику действий создателей письменности. Действительно, первые иероглифы представляли собой рисунки - так зарождалась письменность повсеместно. Однако нарисовать все предметы не представлялось возможным. Еще труднее обстояли дела с «глаголами» и «прилагательными» (кавычки здесь необходимы потому, что в древнекитайской грамматике таких частей речи в нашем понимании нет). Первоначально существовали попытки использования сочетания уже созданных картинок, при этом создателями проявлялось немалое остроумие и сарказм. Большинство самых старых и самых понятных иероглифов обозначают человека – иероглиф 人 (rén). Сегодня этот иероглиф входит в состав многих других. Он всегда узнаваем при чтении китайских древних текстов, хотя прошло уже более трех тысяч лет.

Например, иероглиф 北 (běi) «север» - это изображение двух элементов «человек» спиной к спине. Изначальное значение этого иероглифа - позади, но со временем произошла трансформация смысла, связанная с китайской традицией ориентирования на юг. Эта традиция уходит к истокам цивилизации, и связана с географическими реальностями. Пронизывающий зимний ветер из Западной Азии и весенние песчаные бури приходили в основном с севера. Для того, чтобы защитить себя, людям приходилось поворачиваться к ним спиной. Север за спиной, а значит «позади», мрачный и холодный. Таким образом, люди поворачивались лицом на юг, к солнцу, поэтому же и император во время церемоний сидит спиной на север, лицом на юг. В свою очередь, «человек» и «дерево», слитые в одном иероглифе, стали обозначать слово 休 (xiū) «отдых», «женщина под крышей» по сей день означает «мир, спокойствие» 安 (ān),

соединенные в одном символе изображения трех телег – 轟 (hōng) «грохот», а трех женщин – 姦 (jiān) «разврат»³³⁰.

Но к X-XI веку до н.э. писцы перешли к фонетическому принципу образования знаков. В этом им помогла одна особенность китайского языка - чрезвычайное обилие омонимов (слов с разным значением, но одинаковым произношением). В китайском языке уже в X веке до н.э. писцам необходимо было создавать новые иероглифы из двух элементов, которые сливались в единый знак, обозначающий одно слово-слог. Один из этих элементов представлял собой уже существующий иероглиф, произношение которого совпадало с произношением того слова, которое надо было записать. Другой же элемент - это семантический классификатор (в русской традиции его называют «ключом», в английской - «радикалом»), который как бы намекает на то, какое из нескольких слов с одинаковым произношением, но разным значением имеется ввиду в данном случае.

Описанные особенности китайской иероглифики определили способность культуры поглощать, «китаизировать» языковое заимствование (и феномен, им обозначаемый), органично включая его в собственный контекст.

Первые случаи заимствования в китайский язык новых слов связаны с проникновением буддизма. Систематическая работа над переводами буддийских сочинений началась в III в. Вместе с новой религией, пришедшей из страны с другой культурой, в китайский язык вошло значительное количество новых религиозных и философских терминов, собственных имен и географических названий³³¹. Переводчикам, ставшим посредниками между китайской и индийской культурами, пришлось приложить немало усилий для создания методов адекватной передачи массива новых слов средствами китайского языка.

Первоначально переводчики буддийской литературы пользовались существующей китайской (прежде всего даосской) религиозно-философской

³³⁰ 林西莉 汉子王国 – 济南：山东画报出版社，1999. -17-19 页。（Линь Силу Царство китайских иероглифов）.

³³¹ 孙尚勇 佛经偈颂的翻译...- С.65. (Сунь Шанюнь Вопросы перевода буддистских...)

терминологией. Но подобрать всем буддийским понятиям соответствующие термины оказалось невозможным, и дело не только в иной языковой модели (китайские слова в основном односложные, тогда как в индийской традиции сложные слова состоят из нескольких морфем); содержательные ассоциации, которые влекли китайские термины, используемые в переводе, мешали точному пониманию философских основ буддизма. Именно поэтому переводчик Сюан Чжуан, изучив санскрит и буддийское учение, в своей профессиональной деятельности руководствовался иным принципом: термины, перевод которых мог вызвать нежелательные ассоциации, он передавал в транскрипции, подобно именам собственным и географическим названиям³³².

Из переводов буддийской литературы в китайский язык вошло много новых слов. Кроме того, переводы буддийских сочинений заложили принципы перевода иностранной терминологии – безэквивалентный термин мог быть представлен в виде практической транскрипции или перевода-кальки; данные подходы активно используются и сегодня.

Перевод буддистских терминов происходил задолго до начала модернизационных преобразований, когда социокультурные основания социальной деятельности традиционного китайского общества не подвергались трансформациям. Четкое маркирование «своего» и «чужого» за счет формы лексических заимствований свидетельствует об отсутствии взаимопроникновения культур.

Однако появление большого числа неологизмов в китайском языке приходится на вторую половину XIX века, что связано с включением страны в европейский социальный, политический, экономический контекст после многих лет закрытости для внешнего влияния. Проникновение западных идей, технологий, товаров, установление нового типа взаимоотношений, потребовало терминологической оснащённости. Служба переводов с европейских языков в Японии была организована в 1811 г., в Китае подобное учреждение было

³³²梁晓虹 佛经翻译对现代汉语...- С. 15. (Лян Сяохун Перевод буддистских канонов...).

основано в 1825 г. в Пекине, в 1870 г. открылось дополнительное бюро в Шанхае³³³. Данное учреждение прекратило свое существование в 1902 г., в этих условиях основным источником новой терминологии становится Япония. С 1896 г. цинское правительство посылало китайских студентов для обучения в Японию. Наличие нескольких центров «терминотворчества», различные задачи, решаемые переводчиками, привели к такому явлению, характерному и для современного китайского языка, как многовариантное фиксирование заимствованного слова; тем не менее, со временем в активной лексике остается лишь одна форма, остальные переходят в разряд книжных и малоупотребительных³³⁴. Но главным фактором трансформации форм лексических заимствований представляется трансформация социальной идентичности китайского общества в процессах модернизации, что обуславливает изменения ценностных оснований социальной деятельности. Заимствования призваны ликвидировать разницу между китайским обществом и контрсубъектом, соответственно термины, которыми они обозначаются, либо указывают на чужеродность феномена китайской культуре, подчеркивая таким образом имеющуюся дистанцию и своеобразие китайской культуры, или органично включаются в китайский контекст, способствуя ассоциации субъекта и контрсубъекта.

Выделяется несколько путей лексических заимствований. Среди основных - уже упоминавшаяся практическая транскрипция (заимствование звуковой оболочки), сочетание практической транскрипции и смыслового перевода, совпадение практической транскрипции и смыслового перевода, копирование смыслового содержания³³⁵.

Практическая транскрипция. Как уже указывалось, это первая форма заимствования, подчеркивающая чужеродность феномена. Данный вид заимствований в китайском языке представлен чрезвычайно слабо. И.Д. Кленин приводит данные о количестве звуковых заимствований по материалам Толкового

³³³ 郑奠 谈现代汉语中的日语词汇 // 中国语文. 1958, №2. - С. 95. (Чжэнь Дянь О японской лексике в современном китайском языке...).

³³⁴ 胡北云 语音接触与... - С.155 – 183. (Ху Бейюнь Языковые контакты и лексические заимствования...).

³³⁵ 杨锡彭 汉语外来词研究 ... - С. 39-149. (Ян Сипэн Исследование языковых заимствований...)

словаря военной терминологии³³⁶. Из 4961 словарной единицы заимствования посредством практической транскрипции составили 40 позиций³³⁷. Малочисленность такого рода заимствований исследователи склонны объяснять, прежде всего, фонетической структурой китайского языка. Так, И.М. Ошанин, говоря о новейших понятиях, вошедших в китайский язык, отмечает, что китайскому языку пришлось передавать их «собственными средствами, т.к. транскрибировать не позволяет фонетическая структура китайского языка»³³⁸. Этой же позиции придерживается М.В. Софронов, говоря о том, что «различия слоговой структуры китайского и европейских языков не позволяло заимствование иностранных слов без их существенного искажения»³³⁹.

Тем не менее сводить объяснение данного явления исключительно к фонетической структуре языка недостаточно. Существует иная точка зрения, согласно которой если в европейских языках звуковая оболочка носит мотивационный характер, т.е. является произвольным сочетанием гласных и согласных, а звуковым комплексом, воздействующим на носителя, вызывая определенные представления, то, попадая в китайский язык, данный комплекс теряет свою внутреннюю форму, становясь сочетанием фонем, не вызывающим представлений, соответствующих понятию. Таким образом, создается условный знак для обозначения нового понятия, и даже значительные изменения фонетической структуры заимствованного слова не оказывают влияния на его понимание³⁴⁰. Китайский лингвист Ван Чжунвэнь в связи с этим писал, что «переводные термины создаются для народа нашей страны, они не предназначаются для того, чтобы иностранцы слушали их в произношении китаецца, поэтому совсем ни к чему строго придерживаться фонетических форм

³³⁶ 军语汇编北京：军训部军事出版局编印，- 1951。- 490 页。(Толковый словарь военной терминологии)

³³⁷ Кленин И.Д. Заимствования в современном китайском языке (на материале военной лексики) // Лексические заимствования в странах зарубежного Востока. - М.: Наука, 1991. - С. 94.

³³⁸ Ошанин И.М. Основные вопросы грамматики китайского языка. - М.: Военное Издательство Министерства Вооруженных Сил СССР, 1946. - С. 267.

³³⁹ Софронов М.В. Китайский язык и китайское общество. - М: Просвещение, 1979. - С. 79.

³⁴⁰ Кленин И.Д. Заимствования в современном китайском... - С. 96.

иностранного языка»³⁴¹. Китайские ученые объясняют незначительный удельный вес звуковых заимствований тем, что Тао Кунь, известный специалист в области стандартизации научно-технической терминологии, указал как «четыре причины обусловившие неудачу попытки заимствовать иноязычные химические термины с сохранением их фонетической структуры»: отсутствие системности, отсутствие внутренней мотивировки, трудность произнесения, отклонение от словообразовательных норм китайского языка³⁴². Представляется, что эти причины имеют универсальный характер.

И все же большинство исследователей первоосновой невосприимчивости китайского языка к звуковым заимствованиям считают его слоговой характер, наличие у каждого слога определенных значений, которые закрепляются в письме соответствующими иероглифами. Иначе говоря, для китайца каждый слог, обозначенный тем или иным иероглифом, — не только фонетическая, но и минимальная семантико-морфологическая единица. Именно поэтому иероглиф не может служить средством фонетической записи в отвлечении от закрепленного за ним значения.

Практическая транскрипция, в большинстве случаев, является первым вариантом фиксации заимствованного слова в языке. Практика показала, что в дальнейшем данная форма может быть вытеснена более понятным носителям языка семантическим вариантом перевода, но существует некий массив слов, которые так и остаются в форме практической транскрипции. В первую очередь, это имена собственные и географические названия. Далее - наименования экзотических для данной страны растений и животных, категории, являющиеся принадлежностью, маркерами чужой культуры – названия денежных единиц, принятые в культуре определенной страны обращения к представителям различных социальных групп, термины метрической системы, названия музыкальных инструментов, танцев, видов театра. Посредством

³⁴¹ 王仲闻 统-译名的迫切需要// 中国语文, 1953, № 8. 95-96. (Ван Чжунвэнь Необходимые требования к унификации перевода терминов)

³⁴² Тао Кунь. К вопросу о наименовании химических веществ в китайском языке. // Кысрое тунбао. - Пекин, 1952, №6. - С. 40.

транскрибирования также фиксируется ряд названий заболеваний, медицинских препаратов, химических веществ и прочие специальные термины. Вопросы, связанные с использованием транскрибирования для фиксации в языке заимствованного слова, будут рассмотрены в дальнейшем в контексте проблемы сосуществования и взаимодействия различных вариантов перевода иноязычных терминов.

Транскрибируя иноязычные термины, переводчики сталкиваются с рядом технических трудностей. В китайском языке нет ударений, но есть тоновые модуляции; кроме того, некоторые звуки, например, английского языка, могут быть переданы только сходной по звучанию, но не эквивалентной фонемой. Примером могут служить звуки [v], [g] который в китайском языке заменяются на [f] и [j] соответственно. Сравните английское [vo] в слове «volt» и китайское 伏 [fú] в 伏特[fúte]; английское [gi] в «guitar» превращается в китайский [ji] 吉他[jítā]. Таких примеров множество. Кроме того, в большинстве китайских слов каждый элемент иероглифа имеет самостоятельное значение - 语言 [yǔyán], где первый элемент отдельно означает «речь», второй «слово» вместе переводится как язык. В алфавитных языках отдельные части слова, в основном, не несут смысловой нагрузки. Поэтому при фонетическом переводе соответствующие английским фонемы китайского языка, выраженные графически, могут нести дополнительную смысловую нагрузку, не всегда желательную. Ввиду этого при транслитерации приветствуется употребление звукоподражательных графем, что создает дополнительные трудности при поиске эквивалента.

При переводе заимствованного слова китайский эквивалент часто снабжается радикалом для обозначения того, к какой категории принадлежит данное понятие. Так, иероглиф 女 [nǚ], имеющий самостоятельное значение «женщина», при использовании в качестве радикала обозначает женское начало. Например при переводе личных имен, указывает на принадлежность имени женщине: 妈丽娜 (Марина), 安娜 (Анна), 露西娅 (Лючия). Радикал 木[mù] обозначает отнесение обозначаемого слова к царству растений и так далее. Всего же радикалов в

китайском языке насчитывается более 230, все они указывают на смысловую принадлежность термина, производя таким образом, его категоризацию.

По данным, которые приводит И.Д. Кленин, из 650 звуковых заимствований из европейских языков на английский приходится 69,85%, на французский - 13,04%, на русский – 8,4%, на немецкий - 3,4%, на итальянский 3,18%³⁴³. Данное соотношение, как представляется, является отражением внешне-экономических, политических, культурных связей Китая.

Фонетические заимствования, в основном, использовались на начальных этапах модернизации, когда постулировался принцип «Европейские технологии, китайское содержание», т.е. не допускалась трансформация ценностных основ деятельности. Именно поэтому, в связи с трансформацией содержания социокультурных оснований социальной деятельности, произошло изменение доминирующей формы заимствований в пользу калькирования.

Семантическое заимствование (калькирование). Многие иностранные слова, понятия (особенно сложносоставные) перенимаются в китайский язык путем дословного перевода каждой морфемы – составления из уже существующих в китайском языке слов новых, по аналогии с заимствуемыми. Подобный способ заимствования новых слов пропагандируется китайскими учеными, которые, принимая меры по очищению языка, призывают к максимальному использованию для заимствования кальки, так как они «в большей степени соответствуют нормам китайского языка, удобны для понимания и запоминания»³⁴⁴. 超市 [chāoshì] супермаркет (дословно «сверхрынок»), 超人 [chāorén] (дословно «сверхчеловек»), 足球 [zúqiú] футбол (дословно «ножной мяч»). При таком варианте перевода, в отсутствие примет чужой культуры, термин (а, следовательно, и феномен) воспринимается носителями языка как «свой», что способствует более широкому распространению заимствования.

Наряду с этим, в китайский язык заимствуются и морфемы английского языка, они фиксируются в языке с помощью транскрипции или смыслового

³⁴³ Кленин И.Д. Заимствования в современном китайском языке... - С. 100.

³⁴⁴ 杨锡彭 汉语外来词研究... - С. 39 (Ян Сипэн Исследование языковых заимствований...).

перевода. Большинство заимствованных морфем приняли в китайском языке вид семантического классификатора, указывающего на принадлежность слова той или иной категории, или, по аналогии с исходным словом, сохранили свое первоначальное значение; таким образом заимствуются не только отдельные слова, но и способы образования новых слов с помощью заимствованных морфем, присущие английскому языку. Например, китайский эквивалент английскому «bar» - (бар, кафе) - 吧 [ba] используется по аналогии в сочетаниях 酒吧 [jiǔba] «бар», 网吧 [wǎnba] «интернет-кафе», 咖啡吧 «кафетерий». Китайское 迷 [mí] перевод английского «фанат», соответственно сочетания - 网迷 [wǎngmí], 球迷 [qiú mí], 书迷 (shū mí), 戏迷 [xì mí], 电视迷 [diànshì mí] служат для обозначения людей, чрезвычайно увлекающихся интернетом, книгами, пекинской оперой, телевидением. Подобных примеров множество.

Интересен пример китайского эквивалента «международному суффиксу» -изм. Его суть в качестве суффикса с абстрактным значением, используемого для образования названия научного или общественного направления, может быть передано несколькими вариантами семантических классификаторов китайского языка - 主义 [zhǔyì], 论 [lùn]. Первый классификатор имеет самостоятельное значение «главная мысль», «главная идея». Второй – синоним, использующийся в древнекитайском языке для обозначения понятия «теория». Так, например, «социализм» - 社会主义 [shèhuìzhǔyì], «эклектизм» - 折中主义 [zhézhōngzhǔyì], но «рационализм» - 唯理论 [wéilǐlùn], «материализм» - 唯物论[wéiwùlùn]. Одинаковое значение этих семантических классификаторов приводит к тому, что в современном китайском языке могут параллельно существовать несколько форм термина с различными вариантами классификатора; однако в настоящее время предпочтение отдается терминам с классификатором 主义 [zhǔyì].

В международной терминологии обычным суффиксом, служащим для обозначения наук, является –логия. В китайском языке аналогичную функцию выполняет семантический классификатор - 学 [xué] «учение». Например, 数学 (shùxué) «математика», 考古学 [kǎogǔxué] «археология», 化学 [huàxué] «химия».

Однако наряду с 学 [xué] в отдельных случаях встречается использование классификатора 论 [lùn]: 本体论 [běntǐlùn] «онтология», 目的论 [mùdìlùn] «телеология». Данная непоследовательность использования синтаксических классификаторов вызвана, прежде всего, наличием нескольких центров создания научной и общественно-политической терминологии, а также отсутствием структуры, унифицирующей их деятельность в период после создания терминов.

Примечательно, что большая доля заимствований путем семантического перевода из русского языка приходится на военную терминологию. Например, 运动保证队 [yùndòngbǎozhèngduì] – «отряд обеспечения движения», 强击组 [qiánjīzǔ] – «штурмовая группа», 通信中心 [tōngxìnzhōngxīn] - «узел связи». Тогда как термины-кальки из других европейских языков (кроме английского) в области китайской военной терминологии явление сравнительно редкое³⁴⁵. Однако, наиболее распространены случаи различных способов сочетания транскрипции и заимствования.

Сочетание практического транскрибирования и семантического заимствования (частичное калькирование). В лексических заимствованиях такого рода сохраняется иностранное звучание, но иностранный термин дополняется конкретизирующей морфемой. Различают два способа такого рода перевода – в первом случае семантический классификатор уже содержится в исходном иноязычном - street, prize, -изм, - логия, -ация/-изация и проч. Например, имя известного мультипликационного героя Микки Мауса в китайском варианте будет выглядеть как 米老鼠 [mǐ lǎoshǔ], где 米[mǐ] - непосредственно фонетический перевод имени, а 老鼠[lǎoshǔ] «мышь» – указание на происхождение. По этому же принципу образованы термины

В другом случае перевода переводчик самостоятельно дополняет имеющуюся транскрипцию конкретизирующей морфемой, не содержащейся в первоисточнике. Например, 雪利酒 [xuělì jiǔ], где 雪利 – наименование напитка -

³⁴⁵ Кленин И.Д. Заимствования в современном китайском языке... - С. 101.

шерри, а 酒 – указывает на то, что данное понятие относится к категории алкогольных напитков.

В ряде случаев переводчик, сохраняя звуковую оболочку, добавляет посредством иероглифов смыслы, отсутствовавшие в языке реципиенте. Например слово 迷你裙 [mínìqún] от английского «мини» и конкретизирующей морфемы 裙 «юбка». Одна фраза 迷你裙 по-китайски может быть прочитана как «привлекающая тебя юбка». Схожие варианты зачастую используются в переводе названий иностранных брендов. Примером могут служить безусловные шедевры – бренды Coca-Cola 可口可乐 [kěkǒkělè] и Pepsi-Cola 百事可乐 [báishìkělè]. Для китайского потребителя названия напитков звучат как «пить весело» и «сто дел - веселье» соответственно. Данные варианты заимствований свидетельствуют о качественно новом этапе взаимодействия китайской и неазиатской культур. Наибольшее распространение такие формы получили в 30-х гг. XX века, а затем после 80-х гг, что связано с политико-экономической ситуацией в стране и готовности к сотрудничеству с иностранными державами: иностранное воспринимается и адаптируется, даже будучи маркированным как иностранное.

Иноязычные заимствования посредством японского языка. Рассматривая заимствования в китайском языке, стоит особенно остановиться на терминах, пришедших из Японии. В этой связи встает вопрос о том, можно ли считать такие термины заимствованными словами. Так, проф. И.М. Ошанин не считает возможным отнесение данной категории к заимствованиям, т.к. «они импортируются из Японии в чистом иероглифическом изображении»³⁴⁶.

По-видимому, данное утверждение не совсем правомерно, поскольку данные термины возникли на иноязычной почве – в основном заимствования из английского языка, и уже поэтому являются иноязычными. Их специфика заключается в том, что они по своей структуре и внешнему виду практически не отличаются от китаизмов, органично вписываясь словарный состав китайского языка. Заимствование японцами иероглифической письменности произошло в

³⁴⁶ Ошанин И.М. Слово и часть речи в китайском языке. - М., 1948. - С. 301.

период культурного и экономического расцвета Китая в VI-VII вв. Заимствована была письменность и вместе с тем большое количество китайских слов. Однако до первой половины XX в. контакты с западными странами у Японии были обширнее, чем у Китая, придерживавшегося до середины XIX в. политики «изоляции от внешнего мира». Таким образом, Япония превратилась в своеобразного поставщика научно-технической, политической, военной терминологии. При этом для создания указанной терминологии использовались китайские корни (иероглифы). В данном отношении уместна аналогия роли китайского языка для японского с той, которую сыграли классические языки (латинский и греческий) для европейских.

Удельный вес в японском языке терминов, образованных путем сложения китайских корней, очень велик. По данным Х.Х. Абдулова, в словарном составе в целом они составляют около 50%³⁴⁷.

Сходство терминообразовательных приемов и идентичность в большинстве случаев приводят к сохранению прозрачной смысловой структуры терминов. При заимствовании изменяется лишь произношение. Таким образом, японизмы занимают некое промежуточное положение между звуковыми заимствованиями и кальками европейского происхождения³⁴⁸.

Однако в ряде случаев возникало два варианта перевода иноязычного термина – в китайском и японском языках. При этом китайский вариант мог со временем вытеснить японский. Так произошло с термином 公司 [gōngsī] – «компания»: появившись в 50-х гг. XIX века одновременно с японским 会社 (huìshè яп. произношение kaisha), после некоторого периода параллельного использования вытеснил последнее³⁴⁹.

Вообще проблема синонимов, возникающих при переводе, крайне интересна. В большинстве случаев новое понятие сначала фиксируется в языке в виде

³⁴⁷ Абдулов Х.Х. К вопросу о словах китайского происхождения в современном японском языке // Японский лингвистический сборник. - М.: Издательство Восточной литературы, 1959. - С. 221.

³⁴⁸ Кленин И.Д. Заимствования в современном китайском языке... - С. 99.

³⁴⁹ 郑奠 谈现代汉语中的...页. 96. (Чжэнь Дянь. О японской лексике...).

практической транскрипции, а затем ей на смену приходит аналог в форме семантического заимствования; после появления аналога транскрипция, в большинстве случаев, из языка исчезает. Например, такие варианты практического транскрибирования понятий *академия*, *аналогия*, *анатомия*, *наука* (англ. *science*) 阿加的米 [ajiādēmǐ], 安那罗支 [ānnàluózhī], 安那托美 [ānnàtuōměi], 赛恩斯 [saiēnsī] были вытеснены 学院 [xuéyuàn] - 学 – «учение», 院- «двор», 类推法 [lèituīfǎ] - 类 – «род», 推 – «выбирать», 法 – «закон», 解剖学 [jiěpōuxué] - 解剖 – «вскрыть», 科学 [kēxué] - 科 – «наука». Таких примеров довольно много. Подобное явление вызвано, как представляется, несколькими причинами. Во-первых, в семантических заимствованиях используются категории языка-реципиента, а значит полученные термины легко читаются носителями языка, оказываясь, таким образом, простыми в понимании и запоминании. Во-вторых, уже такая упоминавшаяся особенность китайского языка как наличие в словах небольшого количества слогов (тогда как исходные варианты в основном полисиллабичны), а также необходимость использования иероглифа с «нейтральной» смысловой нагрузкой, что затрудняет понимание термина, превращая перевод в набор звуков. Таким образом, замена практической транскрипции калькированным переводом может быть связана с необходимостью внедрения термина, понятия в повседневную жизнь общества. Это может быть обусловлено распространением определенного явления экономической или научной жизни, появлением и продвижением на рынке нового товара, внедрением социальной или идеологической концепции – т.е. все случаи состоявшегося (или желаемого) включения нового понятия в повседневную жизнь общества маркируются вытеснением практической транскрипции семантическим переводом. Сложные специфические профессионализмы обычно так и остаются в варианте транскрипции. Хотя необходимо отметить, что существует ряд случаев, когда ожидаемое вытеснение не происходит. Это уже рассматривавшиеся варианты удачного сочетания практической транскрипции и семантического заимствования, имена собственные, географические названия, а также случаи

наличия у переводимого понятия специфических признаков, обозначить которые средствами языка-реципиента не представляется возможным. Например, 咖啡 [kāfēi], 雪筋 [xuějīn], 巧克力 [qiǎokèlì] для «кофе», «сигара» и «шоколад» - товаров, завезенных в Китай европейцами; кроме того небольшое количество слогов в исходных словах также способствует адаптации термина к нормам китайского языка.

Однако одним из самых интересных и специфических способов языковых заимствований и образования неологизмов в китайском языке видится такое явление, как «запись» нового термина старыми иероглифами. Остановимся на этом варианте подробнее.

Способ функционирования данного типа заимствований рассмотрим на примере термина 革命 [gémìng] – «революция». В древности в это понятие вкладывали представление о «Смене мандата Неба». По мнению китайского философа Мэн Цзы (372-289?гг.до н.э.) народ имеет право на восстание против недобродетельного правителя и тирана, и что посредством такого восстания должна осуществиться предначертанная Небом смена мандата, 革命, т.е. передача мандата в руки истинно добродетельного правителя. Со времени Мэн Цзы право на «революцию» стало рассматриваться как священная обязанность. Но революция понимается не как выступление против существующих принципов, а выступление в защиту священных принципов, кем-то попранных³⁵⁰. Т. Медоус переводит данный термин как «восстание», что подчеркивает направленность движения не против принципов, а против личностей. «Из всех народов, достигших определенного уровня цивилизации, китайский – наименее революционный и наиболее мятежный»³⁵¹. Отечественные синологи отмечали, что китайская «революция» консервативна по характеру и противоположна

³⁵⁰ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М: Восточная литература., 2001. - С. 116; 近现代汉语词源词典. – 上海, 2001.(Этимологический словарь заимствований китайского языка); 辞源 (Этимологический словарь китайского языка).

³⁵¹ Meadows T.T. The Chinese and Their Rebellions, London 1856. P.25.

европейской: она ставит своей целью не разрушение старого, а восстановление разрушенного³⁵².

Современное значение понятия приближено к европейскому – термин используется в сочетаниях 文化革命[wénhuà gémìng] - культурная революция, 产业革命 [chǎnyè gémìng] - промышленная революция, 革命家 [gémìngjiā] - революционер, 伟大十月社会主义革命 [wěidà shíyuè shèhuìzhuyì gémìng] - Великая Октябрьская социалистическая революция, 科学技术革命 [kēxuéjìshùgémìng] - научно-техническая революция³⁵³.

Семантическая трансформация происходит в последние десятилетия XIX века, с этого времени под данным термином понимаются крупные изменения в социальной, политической, экономической сферах (от английского: revolution)³⁵⁴.

Носители языка говорят о заимствовании данного понятия из английского языка через японский во второй половине XIX века, т.к. в большинстве случаев, контакты Японии с Англией предшествовали китайским, и транслитерация, как и смысл слов, заимствовались китайцами уже из японского языка³⁵⁵.

В словаре современного китайского языка понятие 革命 служит для обозначения—«вооруженного разрушения угнетенными классами старого прогнившего общественного строя, строительство нового прогрессивного общественного режима. Революция – замена плохого старого новыми производственными отношениями, создание новых производственных отношений; освобождение производительных сил, ускоряющих развитие общества»³⁵⁶.

Данный термин активно использовался политиками в период социалистического строительства в КНР в контексте английского смыслового поля, однако в 1984 г. понятия «революция» и «реформа» - 改革 [gǎigé] в работе

³⁵² Глаголев С.С. Религии Китая. - М.,1901. - С.9.

³⁵³ 现代汉语词典 (Словарь современного китайского языка). – 北京 Пекин, 2002; Большой китайско-русский словарь. - М., 1983 (в 4-х т.).

³⁵⁴ Этимологический словарь заимствований китайского языка. - Шанхай, 2001.

³⁵⁵ 胡北云 语音接触- С.155-156. ... (Ху Бэйюнь Языковые контакты и лексические ...)

³⁵⁶ 现代汉语词典 Словарь современного китайского языка. - Пекин, 新华出版社, 2002.

Дэн Сяопина даются как синонимы, данное суждение следует уже из заглавия статьи «Мы расцениваем революцию как реформу»³⁵⁷. То есть, актуализируя традиционный контекст понятия 革命, хотя и с позиции «от противного» - Дэн Сяопин призывает к той же самоотверженности и настойчивости в проведении реформ, что и в революционной деятельности. Однако в свете вышеуказанного особенно интересно, что сочетание 改革 не встречается в словаре древнего китайского языка. Между тем, если 革命 дословно - «изменение жизни», то 改革 указывает на положительный вектор происходящих изменений³⁵⁸; в тоже время Словарь синонимов и антонимов указывает на «внутреннюю схожесть» этих понятий³⁵⁹. Таким образом, в китайском языке термины 革命 и 改革 являются синонимами. Однако выстраивание синонимичного ряда «революция» - «реформа» свидетельствуют о семантической близости понятий для носителей китайской культуры. То есть, весьма вероятно, что процессы, называемые в истории Китая «революционными» (разрушительными), по сути оставались восстановительными, что обуславливает и характер преобразований.

На примере термина 革命 был рассмотрен процесс изменения значения слова при сохранении традиционного написания, т.е. новое значение, не осознаваясь в полной мере таковым, вытесняет предыдущее, но если в алфавитных языках процессы трансформации отражаются на внешней структуре слова (изменение морфем), по которым можно судить о семантических изменениях, то в случае с китайскими понятиями такого не происходит. Таким образом, «семантические поля» слов, о которых говорил А.Р. Лурия, скрытые для носителей алфавитного письма, становятся очевидными в иероглифической традиции. Исходя из этого, можно говорить о том, что все предыдущие смысловые связи и эмоциональные

³⁵⁷ Дэн Сяопин. Мы расцениваем революцию как реформу // Дэн Сяопин. Строительство социализма с китайской спецификой. Статьи и выступления. - М., 2002. - С. 250.

³⁵⁸ 现代汉语词典. - 北京: 新华出版社, 2002 (Словарь современного китайского языка)

³⁵⁹ 同义词... (Словарь синонимов и антонимов китайского языка).

характеристики слова так или иначе (осознанно или неосознанно) воспринимаются и активизируются носителями языка³⁶⁰.

В этом же отношении интересен термин 经济 [jīngjì] - экономика. Сегодня словарь предлагает понимать его как науку об общественном материальном производстве и воспроизводстве³⁶¹. Между тем, «исходником» для данного современного понимания являются древние тексты, где 经济 используется в формуле «управляя [государством] помогать народу»³⁶². Сходное обращение к термину встречается и у Ду Фу в следующем отрывке: «реки и горы радуют сердце: из древности пришли способности 经济, вот почему сиротства у нас мало»³⁶³. В значении «совокупность производительных отношений определенного исторического периода» (от англ. economy) термин впервые употребляется в 1896, а в 1902 и 1910 расширяется понимание 经济 до «меньшие, чем предполагалось, траты» и «материальные ресурсы, капитал» соответственно³⁶⁴.

В некоторых случаях при появлении нового понятия разными авторами предлагается несколько вариантов перевода. Например, термин «демократия» переводился двумя способами: фонетически – 德谟格拉 [démògé lā] (от англ. democracy) и традиционным термином, подходившим по смыслу – 民主 [mínzhǔ] - правитель народа. Вариант фонетического заимствования был предложен Лян Цичао (со ссылкой на Янь Фу) в 1897г. Для автора демократия - есть такой строй, «при котором управляет народ государства»³⁶⁵.

В другом подходе для выражения идеи европейской демократии первоначально использовалось сочетание из словаря классических текстов: 民主, исконный смысл которого «правитель народа» (соврем. президент) Впервые как

³⁶⁰ Лурия А.Р. Язык и сознание. - М.: МГУ, 1998. - С.42.

³⁶¹ 现代汉语词典, 2002 (Словарь современного китайского языка) .

³⁶² 古代汉语词典. (Словарь древнекитайского языка).

³⁶³ 辞源 (Этимологический словарь «Циюань»).

³⁶⁴ 汉语新词词源词典 (Этимологический словарь неологизмов...) .

³⁶⁵ Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже веков. - М., 2001. - С..20.

определение в «демократия» данный термин встречается в 1875³⁶⁶г. В сочинениях Кан Ювея термин 民主 был использован как для обозначения правления легендарных Яо и Шуня, так и будущего политического устройства в эру Тайпин³⁶⁷.

Примечательно, что фонетический вариант перевода не прижился в китайском языке, а понятие «вписанное» в традиционную категорию используется и сейчас. Подобное происходило со многими заимствованиями – новое явление переводилось несколькими способами, но общеупотребительным становился лишь один. Это хорошо видно на примере обозначения абсолютно новых предметов (продуктов питания, животных, растений), появившихся в Китае вместе с европейцами. Как уже указывалось, в этом случае при транскрибировании к слову прибавляется частица, относящая новое слово к той или иной категории (спиртным напиткам, растениям, животным, различным учениям и проч.)³⁶⁸.

«Жизненный период» понятия хорошо прослеживается на словах, определяющих экономические термины или явления – они являются неотъемлемой частью процесса модернизации, сопровождая все ее «волны».

Например, термин 厂 [chǎng] изначально использовался для обозначения помещения торговой направленности³⁶⁹. В 1889 году в периодике 工厂 [gōngchǎng] обозначает «единицу, занимающуюся промышленным производством»³⁷⁰, этими словами – фабрику. Некоторое время понятия 工厂 и 作坊 [zuōfang] - мануфактура сосуществовали, принципиальное отличие состояло в том, что в отличие от «фабрики», производство на «мануфактуре» носило ручной характер, отличались и размеры. Современный словарь китайского языка дает определение 作坊 как «производство вручную товаров на улице» или «маленькое, основанное

³⁶⁶辞源 (Этимологический словарь «Циюань»), 汉语新词词源词典 (Этимологический словарь неологизмов)

³⁶⁷ Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль... - С.16, 226, 227.

³⁶⁸胡北云 语音接... 页 161, 166. (Ху Бэйюнь Языковые контакты и лексические...)

³⁶⁹古代汉语词典 – 页 165. (Словарь древнекитайского языка)

³⁷⁰汉语新词词源词典. – 上海: 汉语大词典出版社, 2001. – С.86. (Этимологический словарь неологизмов китайского языка)

на ручном труде, предприятие», указывая на его архаизм, однако замечается, что «уличные мастера, использующие ручной труд, существуют и до сих пор»³⁷¹.

Схожая ситуация «сосуществования» произошла с терминами 贾 [gǔ] - купец и 商人 [shāngrén] – торговец. На какой-то момент произошло даже их объединение в термин 商贾 [shānggǔ]³⁷² (с тем же значением), но сегодня понятие 贾 употребляется как однозначно устаревшее и книжное.

Данные способы «присвоения» заимствования свойственны китайской культуре. Инновация перестает быть инновацией, воспринимаясь частью традиционной культуры, в таком случае трансформации –это не изменение традиции, а как продолжение ее развития. Иными словами, и в ситуации модернизации, с точки зрения лексики, китайское общество продолжает развиваться по своим принципам, приближая собственное будущее.

Кроме отдельных терминов, в китайском языке в разное время появлялись специальные выражения для обозначения социальных явлений или категорий предметов. Такой новой категорией стало понятие 三大件 [sān dà jiàn] - три большие вещи. В 70-е года к таким вещам относились часы, швейная машина, велосипед; в 80-х цветной телевизор, холодильник, магнитола (стиральная машина); в 90-х собственная квартира (недвижимость), личный автомобиль, персональный компьютер. Здесь примечательно, что содержание этого понятия напрямую связывается с благосостоянием населения.

Следующее выражение подобного рода 下海 [xiàhǎi]. Первоначально этим выражением обозначали кого-то, вступившего в банду, или женщину из приличной семьи, ставшей проституткой. Теперь оно описывает ситуацию, когда постоянная работа оставляется для занятий собственным бизнесом³⁷³. Иными словами, бизнес понимается носителями как вид противозаконной и аморальной деятельности, приносящей большие, но нечестные доходы.

³⁷¹ 现代汉语词典 (Словарь современного китайского языка)

³⁷² Непомнин О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. - М., 1999. С.98, 118, 122.

³⁷³ 最新中国俚语. –北京: 新世界出版社, 2010. (Новейший сленг Китая).

В последнее время в развитии китайского языка обозначились интересные тенденции – использование все большего числа специфических английских выражений в названиях китайских фирм, компаний, торговых марок и проч. В данных случаях заимствование происходит посредством практического транскрибирования или сочетания транскрибирования и семантического перевода, зачастую с добавлением латинских букв. Корни данной тенденции лежат, прежде всего, в международной ситуации в целом и во внешней политике китайского руководства в частности. За последние десятилетия английский язык стал языком международного общения; кроме того известны приоритеты правительства КНР в вопросах внешней политики относительно США. Современные реалии таковы, что большинство молодежи Китая ориентированы на контакты с представителями США, английский язык изучается повсеместно и наличие в названии компании или продукта «англо-звучащих» слов придает некий пикантный иностранный «привкус», свидетельствующий о мировом признании продукта; кроме того, при выходе на мировой рынок от англо-подобных названий ожидается эффект «узнаваемости» для иностранного партнера, считается, что инвесторы предпочтут иметь дело с компанией (речь идет о психологическом воздействии), чье название уже на языковом уровне вписывается в картину мира партнера. Например 非心 [fēixīn] от английского «fashion», 古德 [gǔdé] от английского «good», T恤衫 [tìxùshān] от «T-shirt», 卡拉OK [kǎlāok] от японского カラオケ [karaoke]

Но самым показательным моментом, характеризующим все большую тенденцию включения Китая в мировое сообщество, является возвращение в активную лексику старых вариантов практической транскрипции, вытесненных в свое время семантическими заимствованиями. Например, слово «микрофон» первоначально фиксировалось как 麦克风 [màikèfēng], которое вскоре было вытеснено формами семантического перевода 传声器 [chuánshēngqì] – дословно «устройство, передающее звук» 扩音机 [kuòyīnjī] – «усилитель звука» и 话筒 [huàtǒng] «переговорная трубка». Однако в Словаре современного китайского

языка (2003 г.) вновь фигурирует практическая транскрипция. То же относится и к термину «гормон», первоначально переводившемуся как 荷尔蒙 [héermēng], вытесненному в свою очередь семантическим 激素 [jīxù] - 激 – «поднимать», «подзадоривать», 素 – «натуральный». Таким образом, в настоящий момент в современном китайском языке вновь после длительного перерыва сосуществуют два принципиально разных варианта перевода – практическая транскрипция и семантическое заимствование; тенденция обратная наблюдавшейся в начале-середине XX века. Принимая во внимание повышенный интерес к словам иноязычного звучания в коммерческой лексике и появление все большего числа транскрипций в разговорном китайском языке, становится очевидным, что данная тенденция не дань моде, а скорее результат интегрирования Китая в общемировую систему; «открытие страны» не только номинировано, это скорее свершившийся факт, проявившийся в языковых реалиях.

Заимствования являются неотъемлемой частью процессов модернизации. Именно через осуществление заимствований видов социальной деятельности видится преодоление дистанции между обществом, вступившим на путь трансформации и контрсубъектом. В системе модернизационных преобразований заимствования, происходящие в знаково-символической форме, находят специфическое обоснование в языке. Проведенное исследование показало, что форма лексических заимствований не стабильна и трансформируется в связи с коррекцией содержания имеющихся социокультурных оснований социальной деятельности. Для китайского языка принципиальным является выбор способа фиксации заимствования (иероглифический, алфавитный, различные варианты их сочетаний), свидетельствующий о степени включения заимствования в собственный социальный контекст и ассоциированности с контрсубъектом. Так, на начальных этапах модернизации доминировали заимствования в форме практической транскрипции, которая маркировала чужеродность понятия и препятствовала полноценному включению заимствования в социокультурный контекст китайского общества, что согласовывалось с политикой правительства

«Западные технологии, китайский дух». В 20-30-х гг. XX века доминируют лексические заимствования в форме семантического перевода или практической транскрипции, дополненной семантическим переводом, что соотносится с новым этапом модернизационных процессов. С 1949 по 1979 год заимствования носят характер практической транскрипции или калькированного перевода, при этом сфера применения сужается до профессионально-технической и военной, что опять же связано с курсом внешнеполитической изоляции. После 1979 года растет число различных сочетаний фонетических и семантических заимствований – чужой термин «китаизируется» за счет китайской морфемы. Наконец, вписывание новых понятий в термины, уже имеющиеся в китайской культуре показывает не изменение традиции, а как воспринимается как продолжение собственного уникального развития. Иными словами, и в ситуации модернизации, с точки зрения лексики, китайское общество продолжает развиваться по своим принципам, приближая собственное будущее.

Заключение

Проведенный анализ социокультурных оснований модернизации китайского общества Нового и Новейшего времени показал, что специфика модернизационных процессов определяется их социокультурными основаниями, под которыми понимаются фундаментальные представления, понятия и принципы, обусловленные социальными и культурными факторами, определяющие специфику социальной деятельности, возможности и ограничения в осуществлении трансформаций, обеспечивающие успешность и непротиворечивость традиционного и инновационного компонентов в ситуации осуществления модернизационных преобразований.

.Для пояснения специфики социальной модернизации, понимаемой как комплексное целенаправленное преобразование общества, обусловленное наличествующими примерами других сообществ, которые рефлексированы как регулятивно значимые образцы успешного развития по отношению к собственному состоянию, осознаваемого как отстающее в том или ином аспекте, данные процессы должны быть представлены как система социальной деятельности, субъектами которой являются модернизируемое общество и общество, по модели которого происходят преобразования

Взаимодействие субъектов опосредовано коллективным сознанием, являющегося механизмом выбора в рамках заданного набора возможностей. Социальная идентичность субъекта является элементом сознания, опосредующим межсубъектные взаимодействия, определяющим возможности и ограничения в осуществлении трансформаций в направлении общества-образца, а также способы и формы осуществления заимствований. Идентичность присутствует в сознании коллективного субъекта, формируя целостное представление субъекта «о себе», обеспечивая ценностные основания деятельности. Идентичность является внутренним опосредованием, моделирующим процессы взаимодействия субъектов (субъекта и контрсубъекта), в том числе в ситуации социальных

модернизаций, выражающееся в осознании коллективным субъектом своего единства, выделении себя в качестве самостоятельного целостного субъекта, осознания своей уникальности и, как следствие, дифференцированности от равноуровневых социальных образований. Таким образом, процессы идентификации (формирования социальной идентичности), определяют модернизационные процессы как систему социальной деятельности, результатом которой выступают заимствования, которые, в свою очередь, опосредуют проводимые мероприятия по преодолению отставания от общества, воспринимаемого как образец успешного развития. Вследствие вышесказанного, можно сделать вывод о том, что именно социальная идентичность трансформирующегося субъекта детерминирует социокультурные основания модернизации.

В данной работе выделены следующие группы социокультурных оснований, определенные на основании ведущей социальной деятельности и доминирующем типе знания: гносеологические, структурно-иерархические, социально-регулятивные, целерегулятивные, знаково-символические.

Представления о собственном прошлом и собственном будущем, будучи включены в структуру сознания социального субъекта, будут детерминировать социокультурные основания, в аспектах, касающихся, прежде всего, целеполагания и гносеологии. Для выявления особенностей содержания социокультурных оснований модернизации китайского общества Нового и Новейшего времени предложено исследование ряда феноменов, последовательно соотносимых с различными аспектами социальной жизни: политикой, экономикой, образованием, рекламой. Полученные результаты позволяют проанализировать культурную семантику символической саморегуляции трансформирующегося китайского общества и сделать вывод о том, что в процессах коммуникативных практик актуализируются механизмы воспроизведения традиции, характерные для традиционной китайской культуры. Включение инновации в традиционный мировоззренческий контекст выступает залогом его легитимности. Варианты сочетания «прошлого» и «будущего» могут

быть различными, являя собой вариативность способов формирования социальной идентичности. Так в период перехода от имперского к республиканскому Китаю стоит говорить о механическом соединении нового и традиционного для ликвидации отставания, т.е. осуществления догоняющего развития, тогда как после Культурной революции речь идет о строительстве-возрождении Великого Китая, где представления о контрсубъекте не становятся образом собственного будущего «в долгосрочной перспективе», являя собой лишь возможность приближения действительного (мифологического) будущего техническими средствами.

В системе модернизационных преобразований субъектом осуществляются заимствования видов социальной деятельности из системы социальной деятельности контрсубъекта, происходящие в знаково-символической форме, находящие специфическое обоснование в языке, являющегося средством объективации содержания сознания и элементом культуры, фиксирующим своеобразие процессов символической регуляции, характерных для того или иного общества. Проведенное исследование языковых заимствований в китайский язык позволяет говорить о том, что в различные периоды существования Китая в рамках модернизационной парадигмы отношение к новациям, вовлеченность общества в процессы трансформации была неодинакова. Однако, в настоящий момент в современном китайском языке вновь после длительного перерыва сосуществуют два принципиально разных варианта перевода – практическая транскрипция и семантическое заимствование; тенденция обратная наблюдавшейся в начале-середине XX века. Адресность различного рода заимствований позволяет говорить о приоритетах установления контактов с различными странами. Тот факт, что в настоящее время характер иноязычных заимствований носит в основном характер практической транскрипции, обслуживая в основном термины, имеющие аналоги в китайском языке, говорит о качественно новом уровне вовлечения страны в общемировой контекст на уровне «эмоциональной» интеграции: потребность молодежной культуры Китая в «сленговой общности» со странами Запада, обращение к интернациональным

аббревиатурам, эпитетам позволяет создавать единое коммуникативное пространство. Рост фонетических транскрипций наблюдается в коммерческой и досуговой сфере, при этом в современном китайском языке часто встречается сочетание алфавитного и иероглифического письма. Однако, в статусных случаях (политической, культурной, военной) жизни предпочтение отдается семантическому переводу или вписыванию нового понятия в уже существующие.

В дальнейшей перспективе, в связи с наличием системных проблем в сфере кросскультурного взаимодействия, необходима дальнейшая философская рефлексия по данному вопросу, продолжение исследований, связанных с разработками теоретических и практических аспектов социокультурной обусловленности развития общества в контексте современных процессов модернизации, глобализации, этнизации и проч.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулов, Х.Х. К вопросу о словах китайского происхождения в современном японском языке / Х.Х. Абулов // Японский лингвистический сборник. – М.: Издательство Восточной литературы, 1959. – С. 220-256.
2. Абрамова, Н.А. Традиционная культура Китая и межкультурное взаимодействие: социально-философский аспект / Н.А. Абрамова. – Чита: Чит.ГУ, 1998. – 303 с.
3. Аллаберт, А.В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX-начало XXI в): автореф. дис. канд. истор.наук.:07.00.03. защищена 25.12.2003 / А.В. Аллаберт. – СПб, 2003. – 17 с.
4. Алмонд, Г., Верба, С. Гражданская культура: политические установки и демократии в пяти странах / Г. Алмонд, С. Верба. – М.: Мысль, 2014. – 499 с.
5. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышление об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон; пер. с англ. В.Г.Николаев. – М.: Каннон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.
6. Анисимов, С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление / С. Ф. Анисимов. – М.: Мысль, 1988. – 255 с.
7. Апресян, Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания / Ю.Д. Апресян // Вопросы языкознания. – 1995. №1. – С. 5-23;
8. Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 550 с.
9. Арутюнов, С. А. Культурная антропология / С. А. Арутюнов, С. И. Рыжакова. – М.: Издательство «Весь мир», 2004. – 216 с.
10. Ахиезер, А.С. Между циклами мышления и циклами истории / А. С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 2002. – №3. – С. 122-132.
11. Ахиезер, А.С. Россия: критика исторического опыта. Т.1. От прошлого к будущему / А. С. Ахиезер. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998. – 783 с.

12. Ахиезер, А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии / А. С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29-45.
13. Байбурин, А. К. Семиотический статус вещей и мифология / А. К. Байбурин // Материальная культура и фольклор. - Л.: «Наука», 1981. – С. 215–226.
14. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре / А. К. Байбурин. –СПб.: Наука, 1993. – 253 с.
15. Байбурин, А. К. Ритуал: свое и чужое / А. К. Байбурин // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, 1990. – С. 4–16.
16. Байбурин, А. К. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: «Наука», 1984. – С. 229 – 245.
17. Баньковская, С.В. Другой как элементарное понятие социальной онтологии / С.В. Баньковская // Социологическое обозрение. - 2007. – Т6, №1. – С. 75-87.
18. Барт, Ф. Введение / Ф. Барт // Этнические группы и социальные границы. – М., 2006. – С. 11–19.
19. Батищев, Г.С. Противоречие как категория диалектической логики / Г.С. Батищев. – М.: Высшая школа, 1963. – 119 с.
20. Белянин, В.П. Психолингвистические аспекты художественного текста / В.П. Белянин. – М.: Изд-во МГУ, 1988 – 13 с.;
21. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М: Медиум, 1995. – 323 с.
22. Блок, М. Апология истории или ремесло историка / М. Блок. – М.: Наука, 1973. – 232 с.
23. Блумфилд, Л. Язык / Л. Блумфильд. – М.: Прогресс, 1968. – 608 с.
24. Боас, Ф. Ум первобытного человека / Ф. Боас. – М-Л: Государственное издательство, 1926. – 151 с.

25. Бондарев, А.В. Эдуард Саркисович Маркармян (1929-2011): памяти ученого / А. В. Бондарев // Культурологический журнал. – 2011. – №1. – С. 7-10.
26. Боревская, Н.Е. Государство и школа: Опыт Китая на пороге III тысячелетия / Н. Е. Боревская. – М.: Восточная литература, 2003. – 270 с.
27. Боровских, А.В. Категория деятельности и деятельностные принципы в педагогике / А. В. Боровских, Н. Х. Розов // Вопросы философии. – 2012. – №5 – С. 90-102.
28. Борох, Л.Н. Из истории организации «Союз возрождения Китая» / Л. Н. Борох // Синьхайская революция в Китае: сборник статей / под ред. СЛ. Тихвинского. – М., 1962. – С. 121–143.
29. Борох, Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX - XX вв.: Лян Цичао: теория обновления народа / Л.Н. Борох. - М.: Наука, 2001. -285 с.
30. Борох, Л.Н. Теории прогресса в китайской мысли нач. XX века (Лян Цичао - Сунь Ятсен) / Л. Н. Борох // Китай поиски путей социального развития. - М., 1979. - С.9-33.
31. Брагина, А.А. Лексика языка и культура страны. Изучение лексики в лингвострановедческом аспекте / А.А. Брагина. - М.: Рус.яз. 1981. – 176 с.
32. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. В 3 т. / Ф. Бродель. – М.: Прогресс, 1986;
33. Бромлей, Ю. В. Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1983.- 412 с.
34. Бромлей, Ю. В. Теория этноса [Электронный ресурс] / Ю. В. Бромлей // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Отв. ред.: М. В. Крюков, И. Зельнов. -М.: Наука, 1988. С. 45-49. – Режим доступа: : http://www.sati.archaeology.nsc.ru/encyc_p/term.html?act=list&term=4
35. Брудный, А.А. Семантика языка и психология человека. О соотношении языка, сознания и действительности / А.А. Брудный. – Фрунзе: «ИЛИМ», 1972. – 234 с.

36. Буров, В.Г. Философское наследие и идейная борьба в Китае в первой половине XX века / В. Г. Буров // Философское наследие народов Востока и современность. - М.: Гл.ред.вост.лит, 1983. – С. 213-246.
37. Буров В.Г. Китайский опыт модернизации: теория и практика / В.Г. Буров, В.Г. Федотова // Вопросы философии: Научно теоретический журнал. – 2007. - №5. – С. 7-20.
38. Бухаева, А.А. О концепциях национальной идентичности / А. А. Бухаева // Адам әлемі – Мир человека. – 2005. – №3. – 50-68.
39. Вальдман, И.А. Рефлексия исторической динамики социума как основание социокультурного познания / И.А. Вальдман // Идеи и идеалы. - №4 (25), Т.2.. – 2015. – С.82.
40. Ван Ляо-и (Ван Ли). Основы китайской грамматики / Ван Ли.; пер. с кит. яз. Г. Н. Райской. - М.: Издательство иностранной литературы, 1954 - 262 с.
41. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. - М.: Восточная литература, 2001. – 488 с.
42. Васильев, Л.С. Модернизация как исторический феномен (о генеральных закономерностях эволюции) / Л.С. Васильев. – М.: Фонд «Либеральная миссия», 2011. – 188 с.
43. Васильев, Л.С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» / Л. С. Васильев // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. - М.: Наука, 1988. – С. 173-201 .
44. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. - М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
45. Вежбицкая, А. Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вежбицкая. - М.: Языки славянской культуры, 2001. – 287 с.
46. Вербилович, О. Теория коммуникативного действия: ключевые теории и познавательный потенциал / О. Вербилович // Публичная сфера: теория, методология, кейс стадии. М.: Изд-во «Вариант», 2013. – С.35-55.
47. Верещагин, Е.М., Костомаров, В.Г. Лингвострановедческая теория слова / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.: Русский язык, 1980. – 320 с.

48. Виноградов, А.В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности / А.В. Виноградов. – М.: Памятники исторической мысли, 2005. – 335с.
49. Воробьев, В.В. Лингвокультурология (теория и методы) / В.В. Воробьев. - М.: РУДН, 1997. – 331 с.;
50. Воропаев Д.С. Китайская модель политической модернизации в контексте феномена коинволюции цивилизаций / Д.С. Воропаев – М.: Воробьев А.В., 2011. – 128 с.
51. Вradий, С.Ю. Линь Цзэсюй: патриот, мыслитель и государственный деятель циньского Китая / С. Ю. Вradий. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1993. – 175 с.
52. Выготский, Л.С. Мышление и речь. Психологические исследования / Л.С. Выготский. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. – 324 с.
53. Гавров, С.Н. Модернизация / С. Н. Гавров // Социокультурная антропология: история, теория методология. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, Константа. – 2012. – С. 821-830.
54. Галенович, Ю.М. Заметки китаевода / Ю.М. Галенович. – М.: Муравей, 2002. – 237 с.
55. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. Учение о сущности / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. Т.1 – М.: Мысль, 1975. - 306 с.
56. Гегель, Г. В. Ф. Система наук. Часть I. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – СПб: Наука, 1999. – 444 с.
57. Герт, К. Куда пойдет Китай, туда пойдет мир: как китайские потребители меняют правила игры / К. Герт. - М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2011. – 271 с.
58. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 557 с.
59. Глаголев, С.С. Религия Китая / С. С. Глаголев. – М.: Университетская типография, 1901 . – 65 с.
60. Горелов, И.Н. Опыт психолингвистического подхода к проблеме «лингвистической относительности» / И.Н. Горелов // Виды и функции речевой деятельности. – М.: Наука, 1997. – С. 67-118.

- 61.Гофф, Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс, 1992. – 375 с.
- 62.Григорьева, Т.П. Дао и Логос: Встреча культур / Т.П. Григорьева. – М.: Наука, 1992. – 424 с.
- 63.Грушин, Б.А. Очерки логики исторического исследования / Б.А. Грушин. – М.: Высшая школа, 1961. - 214 с.
- 64.Губогло, М.Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки / М. Н. Губогло. – М.: Наука, 2003. - 764 с.
- 65.Гумбольдт, В. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Введение во всеобщее языкознание / В. Гумбольдт. – М: USRR, 2013. – 368 с.
- 66.Гумилев, Л.С. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации / Л.С. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.
- 67.Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 350 с.
- 68.Давыдов, В.В. Проблемы развивающего обучения / В. В. Давыдов. - М.: Academia, 2004. – 288 с.
- 69.Давыдов, В.В. Теория развивающего обучения / В. В. Давыдов. – М.: ИНТОР, 1996. – 544 с.
- 70.Давыдов, Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология / Ю.Н. Давыдов. – М.: Мартис, 1998. – 510 с.
- 71.Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 576 с.
- 72.Делюсин, Л. П. Государство и общество в Китае / Л. П. Делюсин. – М.: Наука, 1978. – 275 с.
- 73.Драгунов, А.А. Исследования по грамматике современного китайского языка. Ч.1: Части речи / А. А. Драгунов. - М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952 — 231 с.
- 74.Дракон расправил крылья: как Китай подчиняет себе Голливуд [Электронный ресурс]. - URL: <http://lenta.ru/articles/2013/04/06/lung>

75. Дробжева, Л.М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития / Л.М. Дробжева // Советская этнография, 1985. - №5. – С. 5-23.
76. Духовная культура Китая: энциклопедия. Т.6 (дополнительный) / под ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, С. А. Торопцев. - М.: Восточная литература, 2010 — 1081 с.
77. Дэн Сяопин. Мы расцениваем революцию как реформу (10 октября 1984 г.) // Дэн Сяопин. Строительство социализма с китайской спецификой. Статьи и выступления. - М.: Общество дружбы и сотрудничества с зарубежными странами, 2002. —С. 105-107.
78. Дэн Сяопин. Строительство социализма с китайской спецификой. Статьи и выступления. - М.: Общество дружбы и сотрудничества с зарубежными странами, 2002. — 529 с.
79. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. О. Дюркгейм. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
80. Елфимов, А. Л. Антропология в разных измерениях / А. Л. Елфимов // Антропологические традиции: Стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А. Л. Елфимов. - М.: Новое литературное обозрение, 2012. - С. 5-18.
81. Ерасов, Б.С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 591 с.
82. Ерасов, Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б. С. Ерасов. – М.: Наука, 2002. – 524 с.
83. Запесоцкий, Ю. А. Бренд как фактор эволюции современной массовой культуры / Ю. А. Запесоцкий // Вопросы культурологии. — 2009. - № 10. – С.56-58.
84. Зарубина, Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: Макс Вебер и современные теории модернизации / Н. Н. Зарубина. – СПб.: РХГИ, 1998. - 288 с.

85. Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос: философско-литературный журнал. - 2000. - № 3-4. - С. 23-30.
86. Иванов, В. В. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту. - 1974. - Вып. 1(5). - С. 87-90.
87. Идеино-политическая сущность маоизма.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1977. - 443 с.
88. Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Под. ред. Олкотт М.В., Тишкова В. А., Малашенко А. М. - М.: Московский Центр Карнеги, 1997. - 488 с.
89. Идентичность и толерантность. - М.: , 2002. - 415 с.
90. Ильенков, Э.В. Философия и культура./ Э.В. Ильенков. - М.: Политиздат, 1991. - 464 с.
91. Илюшечкин, В.П. Крестьянская война тайпинов / В. П. Илюшечкин. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1967. - 396 с.
92. Ионин, Л.Г. Социология культуры / Л. Г. Ионин. - М.: Логос, 1996. - 280 с.
93. Капустин, Б.Г. Современность как предмет политической теории / Б. Г. Капустин. - М.: РОССПЭН, 1998. - 308 с.
94. Караулов, Ю.Н. Национальная специфика языка и ее отражение в нормативном словаре / Ю.Н. Караулов. - М.: Наука, 1988. - 171 с.
95. Каретина, Г.С. Конфуцианство в процессе модернизации Китая/ Г.С. Каретина // Известия Восточного института, 2015. - №2 (26). - С. 3-8.
96. Кассирер, Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. - М., СПб: Университетская книга, 2002. - Т.1. Язык. - 270 с.
97. Кейдун, И.Б. Ритуальная атрибутика в древнем Китае (по материалам конфуцианского трактата Ли цзи) / И. Б. Кейдун // Общество и государство в Китае: Т. XLIII, ч. 2 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. - М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2013. - С. 143-145.

98. Китайская традиционная цивилизация и современный мир. - М., 2002. –
99. Китайская философия и современная цивилизация. - М.: Мысль, 1997. – 143 с.
100. Клакхон, К. Мифы и обряды: общая теория / К. Клакхон // Обрядовая теория мифа.- СПб: Издательский дом Санкт-Петербургский государственный университет, 2003. – 216 с.
101. Кленин, И.Д. Заимствования в современном китайском языке (на материале военной лексики) / И. Д. Кленин // Лексические заимствования в странах зарубежного Востока. - М., 1991. - С. 91-104.
102. Кобзев, А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае / А. И. Кобзев // Этика и ритуал в традиционном Китае. - М.: Наука, 1988. – 331 с.
103. Ковалева, Т. И. Мифотворчество как социальное явление / Т. И. Ковалева. – Курск: Изд-во МГСУ «Союз», 1999. - 191 с.
104. Кокумбаева, Л.А. Национальная идентичность как междисциплинарное понятие современной гуманитаристики / А. А. Кокумбаева // Известия АлтГУ. – 2007. - № 4. – С. 198-202.
105. Кондаков, И.В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий анализ / И.В. Кондаков, К.Б. Соколов, Н.А. Хренов. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
106. Концевич, Л.Р. Хронология стран Восточной и Центральной Азии /Л.Р. Концевич; Ин-т Востоковедения РАН. – М.: Вост.лит., 2010. – 806 с.
107. .; Картунов, С.В. Россия: национальная идентичность на рубеже веков / С.В. Картунов. – М.: [б.и.], 1997. – 213 с.
108. Кравченко, А.И. Социология Макса Вебера: труд и экономика./ А.И. Кравченко – М.: На Воробьевых, 1997. – 206 с.
109. Кравцова, М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая / М. Е. Кравцова. – СПб: Издательства «Лань», «ТриаДа», 2004. – 850 с.

110. Крюков, В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу / В. М. Крюков. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 960 с.
111. Кузес, В.С. Шанхайское восстание «Союза малых мечей». 1853-1855 / В. С. Кузес. - М.: Восточная литература, 1980. – 201 с.
112. Лапин, Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры / Н. И. Лапин // Социологические исследования. - 2000. - № 7. – С. 3-11
113. Леви-Стросс, К. Мифологии I. Сырое и приготовленное / К. Леви-Стросс. - М., СПб.: «Университетская книга», 1999. — 406 с.
114. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви- Стросс. - М.: Наука, 1985. – 536 с.
115. Лексические заимствования в языках зарубежного Востока. - М.: Наука, 1991. – 175 с.
116. Лекторский, В.А. Деятельностный подход вчера и сегодня / В. А. Лекторский // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко. – М.: РОССПЭН, 2011. - 640 с.
117. Лекторский, В. А. Деятельностный подход: смерть или возрождение / В. А. Лекторский // Вопросы философии - 2001. - № 2. - С. 56-65.
118. Леонтьев, А.А. Национально-культурная специфика речевого поведения / А.А. Леонтьев. – М.: Наука, 1977. – 352 с.
119. Летурно, Ш. Эволюция рабства / Ш. Летурно. – М.: типография Сытина, 1897. – 357 с.
120. Лефевр, В.А. Конфликтующие структуры. / В.А. Лефевр. – М.: Высшая школа, 1967. – 86 с.
121. Ли цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов. В двух томах. Т.2. – М.: «Мысль», 1973. - С.99-140.
122. Лин, Дж.Й. Демистификация китайской экономики / Дж. Й. Лин. – М.: Мысль, 2013. – 378 с.

123. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А. В. Ломанов. - М.: Восточная литература, 2002. – 446 с.
124. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века) / Ю.М. Лотман. - СПб.: Искусство-СПб, 1994. - 399 с.
125. Лурия, А.Р. Язык и сознание / А. Р. Лурия. - М.: МГУ, 1998. – 336 с.
126. Лурье, С.В. Историческая этнология / С. В. Лурье. - М.: Аспект Пресс, 1997. – 448 с.
127. Лян Цичао: теория обновления народа / Лян Цичао. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 287 с.
128. Малахов, В.С. Неудобства с идентичностью / В. С. Малахов // Вопросы философии. - 1998. - №2. - С. 43 – 54.
129. Малиновский, Б. Миф в первобытной психологии / Б. Малиновский // Магия, наука и религия. - М.: Рефл-бук, 1998. — 304 с.
130. Малявин, В.В. Империя ученых / В. В. Малявин. – М.: Европа, 2007. – 384 с.
131. Малявин, В.В. Чжуан-цзы / В. В. Малявин. - М.: Наука, 1985. — 312 с.
132. Тайпинское восстание 1850-1864 гг. Сборник документов. - М.: Издательство восточной литературы, 1960. - 336 с.
133. Мао Цзэдун. Из выступления перед представителями философской общественности, 1964 // Маоизм без прикрас. — М.: Прогресс, 1980. - С. 154.
134. Мао Цзэдун. Избранные произведения. Том 1-5.- М.: Издательство иностранной литературы, 1967-1977.
135. Маоизм без прикрас / под ред. О. Е. Владимирова. — М.: Прогресс, 1980. — 200 с.
136. Мао Цзэдун, Против шаблонных схем в партии. // Мао Цзэ-дун, Избранные произведения. – Т. III. – М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1969. - С. 60-81.

137. Мао Цзэдун, Выступление на совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани // Мао Цзэ-дун, Избранные произведения. – Т. III. – М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1969. – С. 82-123.
138. Марача, В. Деятельностный подход глазами философов, методологов и психологов [Электронный ресурс] / В. Марача // Кентавр. Сетевой журнал. – 2002. - №30 –Режим доступа: <http://www.circleplus.ru/archive/n/30/5>
139. Маркарян, Э.С. Теория культуры и современная наука / Э. С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
140. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Наука, 1985. – 347 с .
141. Маркус, Дж. О социокультурной антропологии США, ее проблемах и перспективах / Дж. Маркус // Антропологические традиции: Стили, стереотипы, парадигмы: Сб. статей / Ред. и сост. А. Л. Елфимов. - М.: Новое литературное обозрение, 2012. - С. 48-67.
142. Мартынов, А.С. Категория «вечности» в политической идеологии императорского Китая / А. С. Мартынов // XX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов, ч.2. - М.: 1989. – С. 86-101.
143. Маслов, А.А. Китай: колокольца в пыли: странствия мага и интеллектуала / А.А. Маслов. – М.: Алетейа, 2005. – 374 с.
144. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. - М.:Наука, 1976. – 407 с.
145. Mercedes-Benz будет создавать автомобили в китайском стиле [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.autonews.ru/automarket_news/news/1700275/
146. Миллер, А.И. Тема нации в российской политике последних лет / А. И. Миллер // Два президентских срока В.В. Путина: Динамика перемен. – М.: ИНИОН РАН, 2008. – С. 316-342.

147. Морган, Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л.Г. Морган. – Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 341 с.
148. Мюрдаль, Г. Современные проблемы «третьего мира» / Г. Мюрдаль. – М.: Прогресс, 1972, - 767 с.
149. Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов / Отв. ред. Л.М. Дробижева. - М.: ИЭА РАН, 1994. – с.
150. Непомнин, О.Е. Социально-экономическая история Китая / О. Е. Непомнин – М.: Наука, 1980. – 325 с.
151. Непомнин, О.Е, Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох / О. Е. Непомнин, В. Б. Меньшиков. – М: Восточная литература, 1999. – 334 с.
152. Никишенков, А. А. История британской социальной антропологии / А. А. Никишенков. - СПб.:Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 496 с.
153. Новая история Китая. – М.: Наука, 1972. – 637 с.
154. Новая философская энциклопедия / ИФ РАН (коллектив авторов). - М.: Мысль, 2000-2001 г. – 2660 с.
155. Нойманн, И.Б. Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей / Ивэр Б. Нойманн. – М.: Новое издательство, 2004. – 335с.
156. Овсянников, В.И. Тайпины: поиск будущего в прошлом / В. И. Овсянников // Проблемы Дальнего Востока. – 1987. - №3. - С.120-146.
157. Огурцов, А.П. Дисциплинарная структура науки: её генезис и обоснования / А.П. Огурцов. – М.: Наука, 1988. – 256 с.
158. Основные понятия и идеи коммуникативной теории Хабермаса [Электронный ресурс] // История философии: Запад-Россия-Восток (книга четвёртая. Философия XX в.) / Ю.А. Шичалина.- М.: Греко-латинский кабинет, 1999.- 448с.

159. Орлова, Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании / Э. А. Орлова // Вопросы социальной теории. - 2010. - Том IV. – С. 87-111.
160. Ошанин, И.М. Основные вопросы грамматики китайского языка / И. М. Ошанин. - М.: Военное Издательство Министерства Вооруженных Сил СССР, 1946 — 252 с.
161. Панеш, Э. Х. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции. (На примере Западного Кавказа) / Э. Х. Панеш. – СПб: Европейский дом, 1996. – 302 с.
162. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. - М.: Академический проект, 2000. – 880 с.
163. Парсонс, Т. Современная западная теоретическая социология /Т. Парсонс. - М.: ИНИОН РАН, 1994. – 184 с.
164. Мао Цзэдун, Против шаблонных схем в партии. // Мао Цзэ-дун, Избранные произведения. – Т. III. – М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1969. - С. 60-81.
165. Мао Цзэдун, Выступление на совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани // Мао Цзэ-дун, Избранные произведения. – Т. III. – М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1969. - С. 82-123.
166. Мюрдаль, Г. Современные проблемы «третьего мира» / Г. Мюрдаль. – М.: Прогресс, 1972, - 767 с.
167. Переломов, Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР / Л.С. Переломов . – М.: URSS, 2007. – 256 с.
168. Пэн Чуань. О переводе иноязычных терминов / Пэн Чуань // Чжунго юйвень. - Пекин, 1953. - №14. - С. 18.
169. Резник, Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований / Ю. М. Резник // Вопросы социальной теории. – 2008. – Т.2. Вып. 1(2). – С. 305-328.
170. Розов, М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний / М.А. Розов. – Новосибирск: Наука, 1977. – 222 с.

171. Розов, Н.С. Глобальный кризис в контексте мегатенденций мирового развития и перспектив российской политики / Н.С. Розов // Полис, 2009. - №3. – С. 34-46.
172. Рудова, М.Р. Китайская народная картинка / М. Р. Рудова. – СПб: Аврора, 2003. – 55 с.
173. Савельева, И.М. Знание о прошлом: теория и история. В 2 т. / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – СПб.: Наука, 2003. – 632 с.
174. Садовский, В.Н. Основания общей теории систем. Логико-методологический анализ / В.Н. Садовский. – М.: Наука, 1974. – 280 с.
175. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 2001. – 655 с.
176. Симония, А.Н. Страны Востока: пути развития / А. Н. Симония. – М.: Политиздат, 1975. – 384 с.
177. Смертин, Ю.Г. Политика и визуальная пропаганда в Китайской народной республике / Ю. Г. Смертин // Человек. Сообщество. Управление. - 2012 - №3. - С. 15-20.
178. Смирнов Д.А. Идеино-политические аспекты модернизации КНР: от Мао Цзэдуна к Дэн Сяопину/Д.А. Смирнов– М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2005. – 324 с.
179. Солнцев, В.М. Введение в теорию изолирующих языков / В. М. Солнцев. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 354 с.
180. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
181. Соссюр, Ф. де Заметки по общей лингвистике / Ф. Соссюр. – М.: Прогресс, 1990. – 275 с.
182. Софронов, М.В. Китайский язык и китайское общество / М. В. Софронов. - М.: Просвещение, 1979. – 192 с.
183. Спенсер, Г. Основные начала / Г. Сенсер. – СПб.: Пантелеев, 1897. – 467 с.

184. Спешнев, Н.А. Китайцы. Особенности национальной психологии / Н. А. Спешнев. – М.: Каро, 2011. – 460 с.
185. Степанов, Ю.С, Проскурин, С.Г. Константы культуры: алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия / Ю.С. Степанов, С.Г. Проскурин. – М.: Наука, 1993. – 157 с.
186. Стихи в поучение юношеству // Тайпинское восстание 1850-1864 гг. Сборник документов. - М.: Издательство восточной литературы, 1960. - 336 с.
187. Сунь Ятсен. Декларация Союза возрождения Китая / Сунь Ятсен // Сунь Ятсен. Избранные произведения. - М.: Наука, 1985. – 759 с.
188. Сушков, И.Р. Социально-психологическая теория Джона Тернера / И. Р. Сушков // психологический журнал, 1993. – Т. 14, №3. - С. 115-125.
189. Тао Кунь. К вопросу о наименовании химических веществ в китайском языке / Тао Кунь // Кысые тунбао. - Пекин, 1952. - №6. - С. 40.
190. Тань, Аошуан Китайская картина мира: язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 231 с.
191. Тельнова, Н.А. Феномен идентичности: способы описания и социокультурные основания / Н. А. Тельнова // Вестник Волгогр. гос. ун-та. Серия 7, Философия. - 2011. - №1 - С 25-31.
192. Тер-Минасова, С.Г. Язык и межкультурная коммуникация / С. Г. Терминасова. - М.: Слово, 2000. – 624 с.
193. Теннис, Ф. Общность и общество / Ф. Теннис. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 451 с.
194. Тернер, Д. Социальное влияние / Д. Тернер – СПб: Питер, 2003. – 256 с.
195. Тертицкий, К.М. Китайские синкретические религии в XX веке / К.М. Тертицкий. – М.: Восточная литература, 2000. – 415 с.
196. Титаренко, М.Л. Китайская философия и будущее китайской цивилизации / М. Л. Титаренко // Китайская философия и современная цивилизация. - М.: Мысль, 1997. – 9-20.

197. Тихвинский, С.Л. История Китая и современность / С. Л. Тихвинский. - М.: Наука, 1976. – 360 с.
198. Тишков, В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544с.
199. Тишков, В.А. Этнология и политика: Научная публицистика / В. А. Тишков. – М.: Наука, 2001. – 240 с.
200. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
201. Топоров, В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: ГРВЛС, 1988.- С. 7-60.
202. Топоров, В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Н. Топоров // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. - М.: Наука, 1982. - С. 8-40.
203. Топорова, Т. В. Древнегерманские представления об Ином мире / Т. В. Топорова // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. - М.: Языки славянской культуры, 2002. - С. 340-434.
204. Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика: Петербург. Востоковедение, 2005. – 473 с.
205. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2010. – 787 с.
206. Трубицин, Д.В. Модернизация России и стран Востока: опыт философской интерпретации / Д. В. Трубицин. – Новосибирск: Наука, 2010. – 367 с.
207. Тэрнер, В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура / В. Тэрнер // Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
208. Ульянов, М.Ю. К характеристике процесса сохранения исторической памяти в Древнем Китае периода Чуньцю (771-453 гг. до н.э.) / М.Ю. Ульянов // Древнейшие государства Восточной Европы. Зарождение

- историописания в обществах древности и средневековья. – М.:Изд-во ун-та Д. Пожарского, 2016. – С. 71-168.
209. Уорф, Б. Отношение норм поведения и мышления к языку / Ю. Уорф // Новое в лингвистике, 1960. – Вып.1.
210. Фань, Вэнь-лан. Новая история Китая / Вэнь-лан Фань. - М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 630 с.
211. Филология и история стран зарубежной Азии и Африки: Тез. юбилейной науч. конф. вост. ф-та. - Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1967 – 212 с.
212. Философское наследие народов Востока и современность. - М.: Наука. Гл.ред.вост.лит, 1983. – 247 с.
213. Фишман, О.Л. Китай в Европе: миф и реальность / О. Л. Фишман. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 546 с.
214. Фофанов, В.П. Методологическое значение социокультурного подхода в разработке новой концепции советского общества / В. П. Фофанов // Современные интерпретации социокультурных процессов. - Кемерово, 1994. – С. 3 -24.
215. Фофанов, В.П. Система социальной деятельности / В. П. Фофанов. – Новосибирск: Наука, 1981. – 304 с.
216. Франкфорт, Г. Миф и реальность / Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт // В преддверии философии. Духовные искания древнего человека.- СПб.: Амфора, 2001. – С. 24-25.
217. Фрезер, Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Дж. Фрезер. – М.: Политиздат, 1980. – 528 с.
218. Фрейд, З. Психология масс и анализ человеческого Я / З. Фрейд // Психологические этюды. – Минск: Попурри, 1997. – С. 422-480.
219. Фромм, Э. Психоанализ и этика. / Э. Фромм. – М.: Республика, 1993. – 415 с.
220. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. - СПб.: А-cad, 1994. — 408 с.

221. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. - СПб.: Наука, 2000. – 380 с.
222. Хабермас, Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // THESIS. - 1993. - Т. 1. Вып. 2. - С. 123–136.
223. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.
224. Хотинец, В.Ю. Этническое самосознание и его роль в развитии индивидуальности человека / В. Ю. Хотинец. - Ижевск, 1996. – 442 с.
225. Хэ Чуаньци Соотношение между человеческой цивилизацией и модернизацией / Хэ Чуаньци // Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001-2010). – М.: Издательство «Весь мир», 2011.- 256 с.
226. Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества / отв. ред. Л. М. Дробижева. – М.: Институт этнологии и антропологии Российской Академии Наук, 1994. – 236 с.
227. Цивьян, Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре / Т. В. Цивьян // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. - Тарту, 1973. - С. 15.
228. Чебоксаров, Н.Н. Этническая история китайцев в XIX- начале XX века / Н.Н. Чебоксаров. – М.: Наука, 1993. – 413 с.
229. Швейцер, А.Д. Современная социолингвистикаб теория, проблемы, методы / А.Д. Швейцер. – М.: URSS, 2011. – 174 с.
230. Швырев, В.С. Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы / В.С. Швырев. – М.: Наука, 1988. – 177 с.
231. Шелепов, В.Г. Общность происхождения – признак этнической общности / В.Г. Шелепов // Советская этнография, 1968. - №4. – С. 65-74.
232. Шугаев, А.В. Понятие «идентичность» в китайском гуманитарном знании / А.В. Шугаев // Вестник Чит.Гу, №2 (69), 2011. – С. 16-20.

233. Шюц, А. Формирование понятия и теории в общественных науках /А. Шюц // Американская социологическая мысль: тексты. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. – С. 263-490.
234. Щедровицкий, Г.П. Идея деятельности и деятельностный подход (Доклад на системно-структурном семинаре. Март-апрель 1972г.) / Г. П. Щедровицкий // Георгий Петрович Щедровицкий. – М.: РОССПЭН, 2010. – 600 с.
235. Щедровицкий, Г. П. Исходные представления и категориальные средства теории деятельности (1975) / Г. П. Щедровицкий // Избранные труды. - М.: Шк. Культ. Полит., 1995. - С. 233-280.
236. Щедровицкий, Г. П. Знак и деятельность. Вып. 1. (1971) / Г. П. Щедровицкий. - М.: Восточная литература, 2005. - 464 с.
237. Щедровицкий, Г. П. Методология и философия оргуправленческой деятельности (1988) / Г. П. Щедровицкий // Организация. Руководство. Управление. Выпуск 2. – М.: Путь, 2003. - 285 с.
238. Щедровицкий, Г. П. Нормативно-деятельностный подход в исследовании интеллектуальных процессов (1979) / Г. П. Щедровицкий // Мышление. Понимание. Рефлексия. - М.: «Наследие ММК», 2005. - С. 391—419.
239. Щедровицкий, Г. П. Об исходных принципах анализа проблем обучения и развития в рамках теории деятельности (1966) / Г. П. Щедровицкий // Избранные труды. - М.: Шк. Культ. Полит., 1995. - С. 197-227.
240. Щедровицкий, Г. П. Перспективы и программы развития СМД-методологии. (1989) / Г. П. Щедровицкий // Философия, наука, методология. - М., 1997. - С. 547-594.
241. Щедровицкий, Г. П. Программирование научных исследований и разработок / Г. П. Щедровицкий. – М.: Путь, 1999. - 286с.
242. Щедровицкий, Г. П. Связь естественного и искусственного как основной принцип исследования интеллектуальной деятельности (1977) / Г.

- П. Щедровицкий // Мышление. Понимание. Рефлексия. - М.: Наследие ММК, 2005. - С. 293-314.
243. Щедровицкий, Г. П. Философия у нас есть (1989) // Философия, наука, методология / Г. П. Щедровицкий. - М.: Шк. Куль. Политики, 1997. – 641 с.
244. Щедровицкий, Г. П. Эволюция программы исследования мышления в истории ММК — 2 (1996) / Г. П. Щедровицкий // Мышление. Понимание. Рефлексия. - М.: «Наследие ММК», 2005. - С. 37-43.
245. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде // М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. - М.: «Ладомир», 2000. – 414 с.
246. Элиаде, М. Образы и символы / М. Элиаде // М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. - М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
247. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. - М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
248. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде // М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. - М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
249. Элиаде, М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / М. Элиаде. – М., СПб: Унив.кн, 1999. – 356 с.
250. Эльконин, Д.Б. Детская психология / Д. Б. Эльконин. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. — 384 с.
251. Эрксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эрксон. - М.: Прогресс, 1996. – 352 с.
252. Этика и ритуал в традиционном Китае – М.: Наука, 1988. – 329 с.
253. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Юань Кэ. - М.: Наука, 1987 – 532 с.
254. Юдин, Э.Г. Методология науки. Системность. Деятельность / Э. Г. Юдин. – М.: Эдиториал УРСС, 1997. – 440 с.
255. Юдин, Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. Методологические проблемы современной науки / Э. Г Юдин. - М.: Наука, 1978г. -391 с.
256. Юм, Д. Трактат о человеческой природе. – Книга первая: О познании / Д. Юм. – М.: Канон, 1995. – 483 с.

257. Янг, К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность / К. Янг // Этничность и власть в полиэтничных государствах: матер. межд. конф. – М.: Наука, 1994. – С. 117.
258. Яхонтов, С.Е. Основные понятия грамматики изолирующих языков / С. Е. Яхонтов // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки: Тез. юбилейной науч. конф. вост. ф-та. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1967. – С.
259. Apter, D.E. The Politics of Modernization / D.E. Apter.- Chicago and London: University of Chicago Press, 1965. - 481 pp.
260. Black, C. The Dynamics of Modernization: a Study in Comparative History / C. Black.- N.Y.: Harper Colophon Books, 1975. -367 p.
261. De Vos, G. –Ross L. Ethnicity: Vessel of Meaning and Emblem of Contrast / G. De Vos, Romanucci // Ethnic Identity.1993. - P. 363
262. Dittmer, L. Thought reforms and Cultural revolution: an analysis of the symbolism of the Chinese polemics / L. Dittmer // The American Political Science Review. – 1997. - Vol.71, №1. - P. 67-85.
263. Eisenstadt, S. Cultural Programs, the Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality / S. Eisenstadt. – Boston: Brill Academic Pub., 2003. – P. 79-80
264. Eisenstadt, SN. Multiple Modernities in the Age of Globalization / S. Eisenstadt – Juresalem: the Herber University, 1998. – 25 pp.
265. Eisenstadt, S.N.Patterns of Modernity. V. II: Beyond the West / S. Eisenstadt. - N.Y., 1987. - P.4.
266. Faure, D. China and Capitalism. A History of Business Enterprise in Modern China / D. Faure. – Hong Kong University Press, 2006. – pp. 38-40.
267. Gambino, R. Blood of my Blood: The Dilemma of the Italian-Americans / R. Gabino. N.Y., 1974. – 342 p.
268. Lerner, D. The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East / D. Lerner. – N.Y, London, 1965. - 468 p.
269. Meadows, T.T. The Chinese and Their Rebellions / T.T. Meadows. - London, 1856. - P.25.

270. Moore, B., Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy* / B. Moore. Boston: Beacon Press, 1966. – 516 pp.
271. Pye, L. *Politics, Personality and National Building: Burma's Search for Identity* / L. Pye. – New Heaven & London, 1962. - p.151
272. Perfilieva N.V. 俄语_汉语中英语外来词研究//南昌教育学院学报, 2013 №7. – 150-151. (Перфильева Н.В. Исследование русскоязычных заимствований в китайский язык // Научный вестник Наньчанского педагогического института, 2013 №7. – 150-151).
273. Tajfel, G. *Social Identity and Intergroup Relations* / G. Tajfel. - Cambridge University Press, 1982 – 530 pp
274. 陈剑著 中国现代化研究 /陈剑著。 – 北京：中国文史出版社，2006。 - 页数 322。(Чэнь Цзяньчжу. Исследование китайской модернизации).
275. 辞源.- 4 册.- 北京：商务印书馆，1998。(Этимологический словарь «Циюань» в 4-х т.).
276. 德系豪华品牌—宝马汽车品牌介绍 (Немецкие люксовые бренды – знакомство с BMW (2010)) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://auto.cntv.cn/20100527/103303.shtml>
277. 丁杨, 王保田 关于现代汉语日源外来词中的日源化妆品牌名称研究// 云南农业大学学报: 社会科学版, - 2010, №04(3) – 页 103-107 (Дин Ян, Ван Баотянь Исследование наименований японских косметических брендов, заимствованных в современный китайский язык из японского).
278. 方文 群体符号边界如何新成 // 社会研究 2005. - №1. –页. 30-35. (Фан Вэнь Формирование символических границ социальных групп)
279. 方国根, 罗本琦文化全球化视野中的儒学与东亚现代化 —以日本、亚洲“四小龙”为研究中心 // 现代哲学, 2005 № 2。页 49-57 (Фан Гогэн, Ло Бэньци Конфуцианство и модернизация Восточной Азии с точки зрения культурной глобализации на примере Японии и Четырех малых азиатских тигров)

280. 方克立 现代新儒学与中国现代化 – 长春出版社, 2008. -页数 376 (Фан Кэли Современное неоконфуцианство и китайская модернизация).
281. 高明凯, 刘正琰 现代汉语外来词研究. – 北京: 文字改革出版社, 1958. – 页数 190 (Гао Минкай, Лю Чжэнтань Исследование заимствованных слов в современном китайском языке).
282. 古代汉语词典. – 北京: 商务印书馆, 2002. -页数 2087. (Словарь древнекитайского языка).
283. 古代汉语字典 -北京, 商务印书馆, 2005. 页数 900 (Иероглифический словарь древнекитайского языка) .
284. 关于无产阶级文化大革命的決定 [Электронный ресурс] (Постановление Центрального Комитета Коммунистической партии Китая о Великой пролетарской культурной революции) - Режим доступа: <http://pic.people.com.cn/GB/164277/171489/171759/10284678.html>
285. 汉语外来词词典. – 上海: 上海辞书出版社, 1984.- 页数 423. (Словарь заимствований китайского языка) .
286. 汉语新词词源词典. – 上海: 汉语大词典出版社, 2001.- 页数 426. (Этимологический словарь неологизмов китайского языка).
287. 胡北云 语音接触与英汉借此研究/湖北云著– 济南: 山东大学出版社, 2001. – 页数 243. (Ху Бейюнь Языковые контакты и лексические заимствования в английском и китайском языках: сравнительное исследование).
288. 奂平清全球化背景下的当代中国民族认同 // 北京工业大学学报 (社会科学版) 2010年 第10卷第1期, 页 16-30 (Хуань Пинцин Современная национальная идентичности Китая в эпоху глобализации) .
289. 黄海英 汉民族文化心理对外来词构成方式的影响// 鞍山师范学院学报, 2006. № 8(1): 页 44-46 (Хуан Хайин Влияние культуры и психологии ханьцев на структуру и формы языковых заимствований)

290. 姜林祥 儒学与社会现代化 – 广州：关东教育出版社，2004.-页数 624
(Дзян Лин Конфуцианство и социальная модернизация).
291. 近现代汉语词源词典. – 上海：汉语大词典出版社，2001.- 页数 426
(Этимологический словарь заимствований китайского языка).
292. 军语汇编北京：军训部军事出版局编印,- 1951. – 490 页. (Толковый словарь военной терминологии).
293. 李普建 月份牌广告画：为商品插上美丽的翅膀 [Электронный ресурс]
(Ли Пуцзян Календарная реклама: красивые крылья для продвижения товара) – Режим доступа:
<http://www.tobaccomuseum.com.cn/userData/2014061106.html>
294. 李淑娟 最新中国俚语 /李淑娟。北京：新世界出版社，2006. – 187 页。
(Ли Шуцзянь Новейший китайский сленг).
295. 梁晓虹佛经翻译对现代汉语吸收外来词的启迪 // 语文建设, - 1992, № 3, 页 :14-17 (Лян Сяохун Перевод буддистских канонов как пример «перенимания» иностранных заимствований в современный китайский язык).
296. 林西莉 汉子王国 – 济南：山东画报出版社, 1999- 页数 413. (Линь Силу Царство китайских иероглифов).
297. 刘 建军 认同感，大连：中国经济出版社. – 200 页 (Лю Цзянцзюнь Идентичность) .
298. 罗常培 语言与文化 – 北京：北京大学出版部，1950. – 页数 221 (Ло Чанпэй Язык и культура).
299. 马西尼，黄河清 现代汉语的形成—十九世纪言语外来词汇研究，香港：言语大词典出版社，1997.- 页数 365. (Масини, Хуан Хэцин Формирование современного китайского языка – исследование языковых заимствований XIX века)

300. 毛泽东给江青的一封信(于 1966 年 7 月 8 日) (Письмо Мао Цзэдуна к Цзян Цинь (8 июля 1966г.) [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.360doc.com/content/11/0405/22/235269_107457496.shtml
301. 深晖 当代中国中间阶层认同研究 北京: 知识出版社, 2008. 244 页 (Шэн Хуэй Изучение идентичности среднего класса в современном Китае;
302. 沈小劈、王飞 现代新儒学与 20 世纪中国政治文化现代化// 攀枝花学院学报 2009 年 8 月第 26 卷第 4 期。页 9-12 (Шэнь Сяопи, Ван Фэн Современное неоконфуцианство и модернизация политической культуры в XX веке) .
303. 盛仰红旧时香烟月份牌[Электронный ресурс] (Шэн Янхун Табачные календари старого времени) – Режим доступа: <http://www.tobaccomuseum.com.cn/userData/2014112805.html>
304. 史有为 导文化的使者 – 外来词. – 吉林: 吉林教育出版社, 1991. 页数 320。(Ши Ювэй Проводники культуры – лексические заимствования.)
305. 孙尚勇 佛经偈颂的翻译体例及相关问题//宗教学研究, 2005 - №1, 页 65-71. (Сунь Шанюнь Вопросы перевода буддистских гимнов-четверостиший (гата).
306. 同义词反义词例释词典. – 上海: 上海教育出版社, 2001.- 页数 452. (Словарь синонимов и антонимов китайского языка)
307. 王名珂 当代中国民族认同研究 // 南京大学学报: 哲学人文社科, 2008 , №1. 页 55-67. (Ван Минкэ Исследование современной национальной идентичности Китая).
308. 王仲闻 统- 译名的迫切需要// 中国语文, 1953, № 8. 95-96 (Ван Чжунвэнь Необходимые требования к унификации перевода терминов)

309. 吴晓萍, 徐杰舜 中华民族认同与认同中华民族, 哈尔滨: 黑龙江工人出版社, 2009 – 500 页 (У Сяопин Китайская национальная идентичность и идентичность китайской нации)
310. 习近平 在中央党校建校 80 周年庆祝大会暨 2013 年春季学期开学典礼上的讲话 (Си Цзинпин Речь на торжественном собрании по случаю 80-й годовщины основания Партийной школы при ЦК КПК и начала весеннего семестра 2013 г. (1 марта 2013 г.)) // Женьмин жибао от 3 марта 2013 г.
311. 习近平记深情阐述“中国梦”// 人民日报, 2012 年 11 月 30 日 (Си Цзиньпин искренне и легко для запоминания обрисовал «Китайскую мечту» // Женминьжибао, 11 ноября 2013 г.)
312. 徐国琦 中国与大战: 寻求新的国家认同与国际化 上海: 三联出版社 2008, 358 页 (Сюй Гоци Китай и великая битва: поиск новой государственной идентичности и интернационализация) .
313. 现代汉语词典. – 北京: 商务印书馆, 1993, 1994, 1997, 2002, 2007, 2012. (Словарь современного китайского языка)
314. 杨锡彭 汉语外来词研究 – 上海: 上海人民出版社, 2007. – 页数 300. (Ян Сипэн Исследование языковых заимствований в китайский язык)
315. 张旭东全球化时代的文化认同.- 北京: 北京大学出版社, 2005, 页数 270 (Чжан Сюйдун Культурная идентичность в эпоху глобализации) .
316. 郑奠 谈现代汉语中的“日语词汇” // 中国语文. 1958, №2. – 页 95-96. (Чжэнь Дянь. О японской лексике в современном китайском языке)
317. 中国最早的商品海报- 月份盘年画 (美女姐) (Самые первые рекламы товаров в Китае – новогодние картинки-календари (красивые девушки)) [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.qianlong.com