

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

DOI: 10.26794/2226-7867-2023-13-4-68-76
УДК 32(045)

Особенности модернизационных процессов на Западе и в Китае

С.А. Просеков

Финансовый университет, Москва, Россия

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается понятие модернизации и варианты его определения. Само явление до сих пор часто трактуется как вестернизация, хотя развитие ряда азиатских стран, и прежде всего Китая, демонстрирует, что типов, или версий модернизации, может быть много. В свете новых научных данных исследуются основные положения М. Вебера о невозможности развития буржуазного строя в Китае, связанные с его анализом конфуцианской и даосской ментальности в сравнении с протестантскими принципами «человека экономического». На конкретном материале показано, что европоцентристская методология чаще всего не дает ценных объективных результатов. Это требует проработки новой методологии для изучения китайского национального менталитета, в частности в аспекте его возможности формировать принципы современного мышления и прилагать их к хозяйственной жизни.

Ключевые слова: модерн; модернизация; ментальность; конфуцианство; даосизм; протестантизм; Китай; личность; «лицо»; спасение; сотериология; магия; рацио; экстаз; эмпиризм; семейственность; достижение; сетевое общество; сетевой индивид

Для цитирования: Просеков С.А. Особенности модернизационных процессов на Западе и в Китае. *Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета*. 2023;13(4):68-76. DOI: 10.26794/2226-7867-2023-13-4-68-76

ORIGINAL PAPER

Features of Modernization Processes in the West and China

S.A. Prosekov

Financial University, Moscow, Russia

ABSTRACT

In the article "Modernization in China" discusses the concept of modernization and options for its definition. The phenomenon itself is still often interpreted as westernization, although the development of a number of Asian countries, and above all of China, shows that there can be many types or versions of modernization. In the light of new scientific data, the main provisions of M. Weber on the impossibility of the development of the bourgeois system in China, related to his analysis of the Confucian and Taoist mentality in comparison with the Protestant principle of "economic man", are explored. It is shown on concrete material that Euro-centrist methodology often does not give valuable objective results. This requires a new methodology for studying the Chinese national mentality, in particular in the aspect of its ability to form the principles of modern thinking and apply them to economic life.

Keywords: modernity; modernization; mentality; Confucianism; Taoism; Protestantism; China; personality; "face"; salvation; soteriology; magic; ratio; ecstasy; empiricism; nepotism; achievement; network society; network individual

For citation: Prosekov S.A. Features of modernization processes in the West and China. *Gumanitarnye Nauki. Vestnik Finansovogo Universiteta = Humanities and Social Sciences. Bulletin of the Financial University*. 2023;13(4):68-76. DOI: 10.26794/2226-7867-2023-13-4-68-76

При изучении сущности и метаморфоз китайской ментальности в конце XX и начале XXI вв. возникает круг методологических проблем, связанных с самим понятием «модернизация». Если ментальность понимается как «способ быть человеком» и при этом «способ такого способа» определяется у исследователей по-разному, то и трактовка понятия «модерниза-

ция» применительно к развитию социума до сих пор не имеет однозначного определения.

Европоцентристская идея модернизации как вестернизации возникла давно, это гегельянская традиция, продолженная К. Марксом и А. Кожевным. Она укрепилась тридцать лет назад в связи с провозглашенным Ф. Фукуямой в статье 1989 г. «концом истории», якобы повсеместным и неиз-

бежным торжеством либерально-демократических режимов западного образца [1]. Несмотря на то что сама главная идея потерпела крах, автор от нее отказался, отошел от неоконсервативного движения и очевидным образом «полевел». Инерция общественно-политической мысли такова, что исследователи до сих пор повторяют слова про «правильную» и «неправильную» сторону истории, ратуя за насаждение «либеральных демократий» хоть бы и «гуманитарными бомбардировками». По меньшей мере уже лет двадцать назад в мировой научной мысли появились аргументированные протесты против европоцентристского понимания модерна (modernity) как непрямого и высшего этапа в развитии всех социумов мира по примеру Западной Европы и США, а модернизации — как следования по единственно верному европейскому пути при переходе от аграрного общества к индустриальному, (в терминологии марксизма — к буржуазной общественно-экономической формации). Однако и до сих пор очень часто под модернизацией понимают именно евроамериканский путь как исключительное, единственно правильное направление развития всего мира. Иными словами, модернизация в большинстве случаев все так же остается вестернизацией; в связи с подобным живучим европоцентризмом такие исследователи и публицисты именуют свои страны «развитыми», «цивилизованными», на долю иных остается «неразвитость», «нецивилизованность», вечная «догоняющая модернизация», при которой они никогда не догоняют лидеров этой гонки.

Явление на мировой арене «азиатских тигров» с совершившим невиданный рывок в развитии Китаем поразило таких наблюдателей, однако практически, как ни странно, не пошатнуло их убеждений. Одни из них прогнозируют неизбежное падение «тигров» вместе с Китаем вслед за прорывом; другие указывают на «синусоиду» в развитии азиатских стран, где за подъемом непременно следует спад, и где якобы в принципе невозможен устойчивый рост; третьи ссылаются на отсутствие в Китае «духа капитализма» по М. Веберу, и прежде всего — на авторитарность политического режима и отсутствие индивидуализма как движущей силы капитализма.

Первичными причинами перехода от аграрного общества к индустриальному классики теории модернизации считали экономические факторы, иные исследователи таковыми полагали метаморфозы в общественном сознании, которое меняет ориентацию с коллективистских ценностей на индивидуалистические: новый человек, «человек

экономический», освобождается от мифологического сознания, становится свободной личностью, которая ломает общественный уклад и создает новый. В реальности же происходит взаимодействие, взаимовлияние бытия и сознания, или, как сказал бы К. Маркс, базиса и надстройки, экономической жизни и менталитета, но линейность европейского мышления, сложившаяся окончательно в эпоху Нового времени, приводит к постоянным дискуссиям о «первичности» и «вторичности».

По Веберу, именно тип личности, сформированный в первую очередь протестантизмом, т.е., говоря упрощенно, трудоголик с отсроченным личным потреблением и аскетическим бытом, при утверждении формально правовой системы в государстве постепенно минимизировавшей произвол прежнего нобилитета, обеспечил расширенное воспроизводство товаров, поскольку прибыль не тратилась «на жизнь», а вкладывалась в производство. Согласно кальвинистскому вероучению никакие земные дела не в состоянии изменить предопределенность одних душ к аду, других — к раю, однако на этой основе развился не фатализм, поощряющий бездельность, а напротив, — активизм, поскольку единственным косвенным признаком богоизбранности ко спасению могли служить деловые успехи человека. Таким образом, именно культурные нормы во многом определяют возникновение или отсутствие буржуазной организации общества, хотя никакая хозяйственная этика, как указывал М. Вебер, не является исключительно религиозной, а связана с образом жизни, который также определяется социально-экономическими и другими условиями [2, с. 24]. Китайские культурные нормы как будто вовсе не могли породить капитализм, но то, что сегодня называют китайским капитализмом, расцвело в последней четверти XX столетия, а в XXI в. вывело Китай в лидеры мирового развития. Вебер же в поисках объяснения специфики западной рациональности и истоков общества модерна полагал, что важнейшую роль в Европе сыграли, среди вышеперечисленного, идея личного Бога и сотериология, которых не было в конфуцианском Китае, а потому там, по мнению социолога, нет предпосылок для возникновения капитализма. Безличное Небо — носитель и образец вечного космического порядка, поэтому, как считал Вебер, китайский дух — адаптивный, приспособительный, ориентированный на посясторонность (и это парадокс: земные интересы не способствуют развитию капитализма, а заботы о загробной жизни — способствуют), а не преобразующий, не овладевающий, не ориентированный

на потусторонность и благополучный в нее переход, как в Новое время на Западе. Ведь именно ориентация на земные ценности, положим, у П. Сорокина является критерием, по которому буржуазный строй относится к «чувственным» культурам, в отличие от идеациональных, ориентированных на сверхчувственные ценности [3].

Вероятно, тут следовало бы использовать несколько иную терминологию, говорить не о «земных интересах», а о краткосрочных (непосредственных, «детских», которые не признают отсрочки, а требуют немедленного/скорого удовлетворения), в отличие от долгосрочных («взрослых», в пределе определяемых или земным характером отсроченного удовлетворения, или небесным, загробным).

При увязывании «малоподвижности» китайской цивилизации с почитавшимся образцом — вечным и неподвижным космическим порядком, Небом — надо вспомнить, что со времен Античности, которая является истоком и первым этапом становления цивилизации Запада, мир считался законосообразным, — это космос, организованность, порядок. Отсюда — и идеи возможности его познания, ибо только порядок поддается научному познанию, основанному на логике и вере в то, что понятия отражают реалии, отсюда же — и моральное убеждение в том, что человеку следует лишь познавать и поддерживать такой порядок. Если присмотреться внимательнее, то можно увидеть, что и в Европе, и в Америке даже при всяких революционных ломках возникают идеи восстановления нарушенного исконного, правильного порядка, как бы он не назывался — Золотым веком, аутентичным христианством или естественными правами человека. Китайский император, «сын Неба», во главе своих чиновников-мандаринов обеспечивал порядок среди людей, соответствующий порядку Неба, возможно, с другой скоростью и несколько иными методами, однако, в сущности, совершенно так же, как и европейские цари, императоры-помазанники, а затем и светская власть, как бы она ни отрецивировалась от религиозных представлений, поскольку нет никакой связи, положим, между атеизмом и правами человека. Сама идея прав человека выростала в христианстве и из христианства, имея там обоснованный и личностный характер и став абстрактной, безличной, ничем не фундированной нормой при превращении в конституционный принцип европейских государств (или, как саркастически сформулировал В.С. Соловьев, «человек произошел от обезьян, следовательно, мы должны любить друг друга»). Поэтому само соображение

М. Вебера о важнейших причинах «застоя» китайского общества вследствие отсутствия идеи личного Бога и заманчивых перспектив сотериологии будет теперь в науке подвергаться жесткой критике.

Непосредственное отношение к пониманию модернизации имеют и постулаты М. Вебера о степени «рационализации» религиозных воззрений и присутствию/отсутствию экстатических состояний в культуре. Если формулировать предварительно, то, чем выше рационализация и меньше экстатичности, тем, скорее всего, по мнению немецкого социолога, такая культура порождает буржуазные отношения. Уровень рационализации он определял через степень свободы от магии и разработанность представлений о Боге, мире и человеке (антропологии) [2, с. 369].

Что касается степени «магичности», то для ее оценки в сравниваемых Вебером протестантизме и китайской ментальности, описанной им как контаминация конфуцианства и его «ересей» — прежде всего даосизма, а также буддизма, — целесообразно вспомнить определение магии у Ю.М. Лотмана, а именно: магия предполагает, что колдун и высшая сила равно являются актерами; что совершаемые обоими актерами действия имеют принудительный характер в отношении их обоих; что «обмен» эквивалентен; что отношения между актерами имеют характер договора [4]. Конфуцианство, по определению Вебера, представляет собой рациональную ветвь китайской ментальности, даосизм — народно-магическую; конфуцианцы, скорее всего, терпели магизм, считая его полезным для народа, хотя и верили в действенность магии, которую, однако, способна побеждать добродетель. Они бы с негодованием отвергли идею о принудительности для Неба действовать так, как того требует маг; об эквивалентности ритуальных действий и ответа на них Неба; о договорных отношениях между предками и человеком, а также между Небом и императором, как о таких, которые можно заключить, а можно расторгнуть. Небо и предки всегда правы перед государством и человеком; если ритуал не вызывает просимых даров, это значит, что император, чиновники и человек нарушили законы Неба и культ предков; отношения между государством и Небом, между членами семьи и родом разорвать нельзя, иначе высшая инстанция уничтожает земного актора, который по определению не равен роду и Небу.

С другой стороны, вопрос об удельном весе («больше/меньше») магизма в развитых религиях корректно решать только в рамках одной конфес-

сии, сравнивая ее деноминации или разные этапы развития, поскольку в ином случае не обнаруживается единой системы отсчета, той точки, «ниже» которой магизма «меньше», а «выше» — больше. То же соображение следует отнести и к степени экзатичности культа. Так, сравнительно с православием или католицизмом протестантизм отличается существенно меньшей степенью внешней выраженности чувств (что, впрочем, не означает меньшей эмоциональности, более бедной чувствительности протестантов). Но есть ли объективные критерии для сравнения даосско-конфуцианской и протестантской ментальности в этом отношении? Ответ видится отрицательным.

Что касается сравнительной антропологии протестантизма и конфуцианско-даосского комплекса воззрений, то, опять же, степень развитости сравнивать крайне затруднительно из-за отсутствия общих критериев — эти антропологии просто разные; в частности, судить об этом трудно и из-за зачастую не книжного, а практического характера — знания передаются непосредственно от учителя, а не через сформулированные в книгах понятия.

Как известно, у христиан, в том числе у протестантов, Бог — личность и един в трех лицах, у китайцев божественная инстанция — Небо, которое безлично, и предки, которые, превратившись в объект культа, становятся не вполне индивидами, сливаясь в безличный Род; европейского понятия личности в Китае просто нет. С точки зрения протестантизма, первородный грех уничтожил образ Божий в человеке, поэтому окончательно падшее человечество и в этом смысле — злое по своей «второй природе» — не способно «обожиться», ему остается лишь уповать на индивидуальное спасение, которое достигается только верой; при этом главная форма религиозного служения — профессиональный труд и преобразование, переделка природы и общества.

У китайцев нет понятия греха; то, что европейцы называют таковым, у китайцев близко к понятиям нарушения приличий [2, с. 372]. Тем более им покажется, мягко говоря, странной идея греховности всего человечества и зла, разлитого в мире [1 Ин. 5:20], — мир в целом принимается китайским менталитетом как должное, которое не подлежит переделке, а только постоянному поддержанию в нем порядка и соответствия законам Небес; человек призван к индивидуальному самосовершенствованию, которое в принципе не знает пределов. Человек по своей природе добр, а проявиться эта добрая природа может при получении и постоянном поддержании образованности. Провозглашенный

Лютером идеал «монашества в миру» абсолютно чужд китайцам, как и сам институт монашества, к которому конфуцианцы всегда относились с подозрением — во всяком случае, не позволяли складываться вокруг монастырей постоянным общинам, а монахов были склонны считать тунеядцами. При такой картине мира «спасаться» было не от чего.

Очень часто говорят об отсутствии «личности» в китайской культуре, и это тоже отмечено у М. Вебера: он полагал, что признание множественности душ у китайцев свидетельствует об неимении внутренней целостности, с которой европейцы связывают понятие «личность» [2, с. 380]. Этот вопрос требует отдельного подробного анализа, но тут можно сказать, что, как сегодня видится, специфическая для китайца слитность телесного и душевного в холистическом единстве, напротив, такова, что, как правило, непонятна европейцу и недоступна для него, привыкшего к картезианскому дуализму, к «первичности» души и «вторичности» тела или наоборот (начиная с Фрейда), но в любом случае — разделенности.

Понятие «лица» в китайском менталитете также требует отдельного рассмотрения; тут же надо отметить, что трактовка Вебером «лица» как внешних манер, формальной учтивости, в противоположность пуританскому «внутреннему человеку» [2, с. 391], совершенно несправедлива. Некоторые исследователи полагают, что китайское понятие «лица» непереводаемо; ближе всего к нему такие европейские понятия, как «престиж», «статус», «честь», «достоинство», однако они не исчерпывают собственно китайского концепта. Конфуцианство учит относиться к людям по-разному — в зависимости от их статуса, и в этом смысле у них разные «лица». Для китайской этики характерна ситуативность, а не универсальность понятий добра и зла, поэтому тут допустимо лгать, чтобы защитить лицо — свое или ваше, клановое или индивидуальное, личное или национальное. С другой стороны, есть авторы, которые считают, что понятие «лица» есть во всех культурах, однако остается не очень ясным вопрос: могут ли локальные концепты работать применительно к нелокальным явлениям? [5].

И на каком основании можно говорить о «развитости» или «неразвитости» антропологии в протестантизме, с одной стороны, и в китайской культуре — с другой? Нет такого основания.

Что касается экзатичности культа, то некоторые отмеченные Вебером протестантские секты действительно изгоняли ее, как ликвидировали и особое выделение служителей культа или даже признаки

молитвенного дома [2, с. 384]. Однако стоит посмотреть, например, на ряд американских сект, в которых их члены доходили до массовой истерии и самоубийств, чтобы понять, что подобный аскетизм свойственен далеко не всем деноминациям протестантизма, а по сравнению с экстатическими протестантскими культурами выглядит крайне аскетично, как раз конфуцианский ритуал [6, с. 105].

Часто аксиологическую систему воззрений протестантизма характеризуют как ориентацию на эмпиризм, на практически полезные знания и изобретения (при недооценке и порой прямо отрицательном отношении к фундаментальным наукам и книжности), что и способствовало, по Веберу, формированию капиталистических отношений, и, по видимости, было совершенно чуждо конфуцианству. Однако, как известно, изобретения, с которыми исследователи связывают наступление эпохи Нового времени, — средства сообщения, книгопечатание, механические часы и пр. — впервые были созданы в Китае задолго до европейцев; разница с Европой состояла в том, что флот в Китае мало использовался для внешней торговли, в основном — для внутренней, книгопечатание — прежде всего для создания копий императорских указов и т.д. Иными словами, дело тут не в эмпирической ценностной ориентации, а в мотивировках, которые, кстати, напрямую задавались практическими потребностями существующего строя.

Совершенно европоцентристскими сегодня видятся утверждения последователей М. Вебера о таких «неистребимых» свойствах китайской хозяйственной жизни, как коррупция и злоупотребление должностным положением в среде чиновничества. Сам же Вебер указывает, что на протяжении веков, если не тысячелетий, должность чиновника предполагала бесчисленные «подарки» вышестоящим и практически бесконтрольное обирание налогоплательщиков, распределение должностей и благ по семейному принципу («книжниками», как называли в Китае конфуцианцев, могли становиться и люди неблагородного происхождения, но при условии успешного прохождения экзаменов, подготовка к которым была длительной и стоила дорого). «Формально правительство платило жалование своим чиновникам. Однако из собственных средств оно выплачивало содержание лишь ничтожной части тех, кто действительно был занят в управлении, причем эти выплаты составляли лишь небольшую, а часто — совсем незначительную часть их дохода. Чиновник не мог бы жить на это жалование и тем более покрывать официально возложенные на

него затраты по управлению» [2, с. 155]. Поэтому «доход чиновника от управления округом рассматривался как кормление, фактически не отличающееся от его частных доходов <...>. В свою очередь, владельцы должностных кормлений, напротив, были очень далеки от того, чтобы рассматривать земельный налог или какие-то иные обязательства налогоплательщиков как фиксированную часть своего совокупного дохода» [2, с. 156]. Если Вебер прав, «чиновничеству в целом было гарантировано получение огромных доходов с кормлений, но положение отдельного чиновника, напротив, было совершенно затруднительным. Получение должности (учеба, покупки, подарки и “взносы”) приводило к огромным расходам и часто долгам, поэтому он стремился за короткое время службы получить с должности максимальный доход. И это было возможно, поскольку отсутствовали твердые тарифы и гарантии. Считалось само собой разумеющимся, что должность существует для накопления состояния» [2, с. 160].

Именно из-за многовековой укорененности такого положения, когда «коррупция» и «злоупотребление служебным положением» были не просто общественно приемлемыми, но само собой разумеющимися условиями управления, их сложно победить в современных условиях, хотя в Китае для борьбы с ними применяются самые жестокие меры. Однако, что характерно, подобные условия были свойственны и европейскому докапиталистическому укладу, но никто из исследователей не определяет их как «коренные» и «неистребимые» для европейского или американского национального характера, хотя коррупция в Европе и США представляет собой большую проблему.

Оказавшись свидетелями выхода Китая и «четырех азиатских драконов» на мировую арену, одни исследователи склонны ныне отрицать существенную роль культурных норм для модернизации, подчеркивая иные факторы — политические, географические и пр., а другие стали, как представляется, совершенно справедливо считать, что до сих пор европейцы просто очень плохо, а именно — в своем европоцентристском методологическом ключе — понимали китайскую ментальность, как и модернизацию в китайском обществе, которые требуют других подходов.

Так, общепризнанным свойством китайской цивилизации в целом является ее «семейственность». Конфуцианство — одна из основ мировоззрения и мироощущения китайцев — выстраивает жесткие иерархические структуры, в которые вписывается

человек, — от семьи до верховной власти. Именно такой цивилизационный принцип западные ученые стали считать помехой для развития буржуазных отношений: «Ключевой аргумент заключается здесь в том, что тесные семейные связи ведут к деспотизму, несовместимому с современной корпоративной экономикой, в которой универсалистские ценности вытесняют ценности патриархального типа. Такие рассуждения, неоднократно опровергаемые последующими китаеведческими исследованиями, послужили основой для дальнейшей критики «семейственности» [7, с. 208]. Право в Китае, разумеется, существовало, но оно не защищало торговые сделки, и в результате торговцы сами были вынуждены отлаживать регулятивные механизмы. Семьи объединялись в гильдии по профессиональному и территориальному признакам и несли полную ответственность за поведение своих членов, а санкции за нарушение договорных отношений были самыми суровыми: изгнание из семьи превращало человека в совершенного изгоя в обществе [7, с. 209]. С победой маоизма была разрушена и та правовая система, которая к этому времени сложилась в Китае, так что с конца 1970-х гг. ее приходилось создавать заново. Законы, регулирующие коммерческую деятельность, были приняты, но правоприменительная практика оставалась напрямую зависящей от государственных структур и коммунистической номенклатуры. В таких условиях азиатские бизнесмены были вынуждены опять самостоятельно заниматься безопасностью собственных сделок и для этого налаживать самые тесные связи с правительствами своих стран. Таким образом, хотя «семейственный» принцип и порождал коррупцию, на протяжении долгого времени в условиях практического отсутствия правового регулирования он обеспечивал функционирование бизнес-отношений.

С другой стороны, европейцы стали понимать, что национальный менталитет может давать неодинаковые результаты: «...одни и те же культурные ценности порождают <...> разные последствия. <...> действуя в непохожих обстоятельствах, они могут производить (и, как правило, производят) различный эффект. Иначе говоря, внутреннее содержание азиатских ценностей может оставаться неизменным, но внешние условия меняются, и потому прежнее позитивное впоследствии становится негативным (или наоборот. — С.П.). <...> культурные ценности всегда выступают как некая совокупность; в разное время они комбинируются по-разному и порождают непохожие результаты» [8, с. 222]. Холистичность восприятия мира в условиях общества и междуна-

родных отношений, созданных модерном (а значит, с культом логоса европейского или советского «розлива», линейностью мышления и т.д.) сдерживала социально-экономическое развитие Китая, зато в условиях постмодерна, когда стали востребованы иные ментальные способности, позволила китайскому конфуцианскому капитализму мощно проявить себя.

Исследователи подчеркивают, что китайским торговцам, находившимся, согласно конфуцианской «табели о рангах», на самой нижней ступени социальной лестницы, практически ничего не оставалось, как преуспевать в торговле, и это напоминало положение евреев в средневековой Европе. С другой стороны, конфуцианство с презрением относилось к тяжелому труду, и в особенности — физическому: «благородный муж» предавался праздности и удовольствиям [8, с. 227], а китайские источники полны апологий безделья. Вероятно, такое положение дел в каких-то отношениях сходно с кодексом правильного поведения «благороднорожденных» («по праву гордых») в античные времена, когда невозможными для нобилей занятиями считалась профессиональная деятельность, связанная с оплачиваемым трудом, в частности — физическим [9], хотя аналогия тут все-таки достаточно условна, поскольку конфуцианцы были или чиновниками, так или иначе получавшими содержание, или искателями должности чиновника.

При этом даосизм, видимо, еще больше акцентировал это положение, основываясь на идеале недеяния. Китайцы, предоставляя вещам идти как они идут — «жизни житьствовать», — очень чутки к внешним обстоятельствам, к «удаче»: «Принятие любых решений сфокусировано на тщательном взвешивании ситуации и использовании любых преимуществ. Иначе говоря, то, что на первый взгляд кажется бездумной верой в слепой случай, парадоксальным образом укрепляет человека в трезвом и прагматичном восприятии объективной действительности. Такая ориентация сделала китайцев весьма восприимчивыми к характеру и структуре рынков. Рынок для них — не теоретическая абстракция, а реальность, полная жизни и динамизма. Готовность мыслить в терминах, обеспечивающих концептуализацию рыночных отношений, объясняет ключевое различие между китайским и западным капитализмом. Капитализм Запада подталкивается технологиями: создайте мышеловку лучше, чем у других, и клиенты сами придут к вашему порогу. Но движущей силой китайского капитализма всегда было стремление

выяснить, кто и в чем нуждается, то есть определить, каковы потребности рынка. Западные фирмы пытаются усовершенствовать свои изделия, усилить организационную структуру, добиться признания марки. Китайские предприниматели, напротив, стремятся к диверсификации; им не нужна репутация производителя одного-единственного товара, поскольку они всегда должны быть готовы сменить приоритеты в соответствии с запросами рынка» [8, с. 228].

Важной конфуцианской ценностью является самосовершенствование, а значит — ориентация на достижение, при почитании старших, что также сближает китайскую норму с античными. Древние греки, как и римляне, высоко ценили лидерство, а отцы требовали от сыновей стремления быть первыми во всем, отсюда с полным на то основанием одними из принципов античной культуры называют состязательность и агональность. Поэтому странно выглядит удивление исследователя перед «парадоксом» китайской психологии — контаминацией подчинения и достижительности [8, с. 229]. Очень важно, что такое сочетание обеспечивает устойчивость социальных связей — как собственно семейно-родовых, так и тех, что именуют «гуанси»: «С экономической точки зрения китайский опыт гуанси важен потому, что он предполагает взаимный обмен обязательствами даже между теми людьми, которые лично не знакомы друг с другом. Достаточно того, что они были одноклассниками или учились в одной школе, родились в одном городе или одной провинции, служили в одном подразделении или имели еще что-либо общее» [8, с. 230].

Таким образом, разные исследователи подтверждают мысль о том, что невозможно создать общий для всех народов и эпох перечень качеств менталитета (свойств национального характера / культурных ценностей / религиозных предпосылок), которые бы всегда и везде обеспечивали экономический и социальный рост, а также тех, которые это развитие тормозят. Поэтому, в частности, нельзя отождествлять модернизацию с вестернизацией: у каждой страны есть свой особый путь развития, который может быть сходен с иными, а может радикально от них отличаться.

Это же подтверждает название статьи лидера мирового постнеоконфуцианства профессора Ту Вэймина и ее содержание [10], как и весь выдвинутый им мегапроект возрождения конфуцианства в условиях мировой глобализации. Чтобы конфуцианство превратилось в актуализированный ресурс глобализации и составную часть мирового этоса,

согласно взглядам Ту Вэймина, следует преодолеть традиционные дихотомии традиционное/современное, западное/незападное, локальное/глобальное, а также дух/материя, тело/разум, сакральное/профанное, человек/природа, творец/творение, субъект/объект и т.д. [11]. Управление в восточно-азиатской версии модернизации предполагает: участие государства в управлении экономикой (и тут важны солидарность, роль этики и семьи как микрокосма государства и государства как большой семьи); превращение образования в «гражданскую религию»; самовоспитание всех членов общества [10, с. 244]. Ту Вэймин далек от утверждения, что все страны должны следовать таким путем — он просто показывает множественность вариантов модернизации и несводимость ее к евроамериканской модели.

Очень точно о модели модернизации по-китайски пишет В.В. Малявин, определяя и ее метафизические основания. Китайские культурные коды позволяют «совмещать накопление капитала и непроемкие траты, обусловленные социальными обязательствами (например, статусом, понятием «лица», связями)» [12]. Китайский идеал — стяжание наибольшего и чистого удовольствия, что требует высокоразвитой способности это удовольствие откладывать. Философская основа единства «жизни и стоимости» — «в традиционном для китайской мысли отождествлении реальности с “таковостью” существования, с тем, что “таково само по себе” (цзы жань), то есть не с предметностью, а с качеством существования. Именно таковость существования уравнивает столь несходные, даже несопоставимые во всем остальном вещи, делая основой китайского мирозерцания принцип подобия вне различия между истинным и ложным» [12]. Экономическая сила в Китае всегда ранее, а во многом и ныне используется для достижения жизненных ценностей вроде власти, славы и прочих видов личного потребления. Так или иначе, но китайские ценности не являются идеями, а представляют собой «телесный дух» (что с точки зрения европейского модерного мышления является абсолютным абсурдом), они отелеснены, что, как отмечает Малявин, прямо совпадает с принципами зрелого капитализма постмодерного толка. Специфичны для Китая не субстанциональные образы социума и индивида, а сетевые. Так, «прообразом “тела социума” выступает не индивидуальное тело, а скорее, тело как сеть отношений, рассеянное, пусто-телое, классифицируемое по сочленениям и отверстиям (точкам открытости миру), как принято в китайской

медицине. Итак, “социальное тело” по-китайски существует как рассеянная или даже, скорее, рассеивающаяся структура, где центр и периферия, внутреннее и внешнее переходят друг в друга, где каждая точка соприкасает с “инобытием”, где видимое есть образ (подобие) отсутствующего, и где человек в конечном счете живет по пределу своего существования, пребывает в непрерывных превращениях подобно тому, как бытие “самоподобия” есть постоянная метаморфоза, удостоверяющая... вечносущие качества бытия» [12]. И в этом — огромный потенциал глобализации, не меньший, чем у Запада с его опорой на индивидуализм, а, возможно, и больший. Отсюда — совершенно разные методы модернизаций на Западе и в Китае. Если в евроамериканской цивилизации оптимально функционирующими считаются крупные компании, то в Китае, напротив, мелкие; менеджеры в Европе вовлекают подчиненных в управление, чего никогда не делают в Поднебесной; вообще никакие демократические в западном смысле слова методы на китайских предприятиях не работают. Для производственных сфер в Китае характерны личностные отношения (в широком, азиатском понимании «личности»), патернализм в отно-

шении подчиненных, неразвитость специализации. Любителям рассуждать о «вечном восточном деспотизме» надо знать, что строгого государственного контроля за экономической деятельностью тут нет, государственная политика в этой сфере ситуативна и вырастает из общественного согласия по поводу базовых принципов. «Сочетание либерализма и культуртрегерского патернализма» кажется невозможным условием для проведения модернизации в глазах западных наблюдателей, однако, как показывает практика, эти принципы сочетаются и работают. Таким образом, китайский капитализм — за неимением иного слова назовем этот уклад так — имеет гораздо более глубокие корни и потенциальные возможности, чем мнилось европейцам. Сетевые отношения, к которым оказались плохо готовы европейцы и американцы, поскольку на «субстанциональное» общество они действуют деструктивно, давно знакомы китайцам. Иными словами, современная (западная) версия модернизации работала в Европе и США, а постмодерная с не меньшим, а, возможно, и большим успехом сработала и в Китае, и в целом в Юго-Восточной Азии, поскольку в этом регионе практически все ключевые позиции в бизнесе занимают китайцы.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Пер. с англ. М.: АСТ; 2007.
2. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Пер. с нем. СПб.: Владимир Даль; 2017.
3. Сорокин П. Человек. Цивилизация. М.: Политиздат; 1992.
4. Лотман Ю.М. Память культуры. История и семиотика. URL: <http://www.philology.ru/literature1/lotman-96.htm>
5. Xiaoying Qi. Face: A Chinese Concept in a Global Sociology URL: https://www.researchgate.net/publication/258154538_Face_A_Chinese_Concept_in_a_Global_Sociology
6. Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма. М.: АНФ; 2013.
7. Перкинс Д. Законность, семейственность и азиатский способ ведения бизнеса. Пер. с англ. М.: Московская школа политических исследований; 2002.
8. Пай Л. «Азиатские ценности»: от динамо к домино? Пер. с англ. М.: Московская школа политических исследований; 2002.
9. Аристотель. Никомахова этика. Пер. с греч. М.: Эксмо-Пресс; 1997.
10. Вэймин Т. Множественность модернизаций и последствия этого явления для Восточной Азии. М.: Московская школа политических исследований; 2002.
11. Мигунов Н.И. Конфуцианский путь Ту Вэймина. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/konfutsianskiy-put-tu-veymina>
12. Малявин В.В. Модернизация и капитализм в Китае. По поводу гипотезы Макса Вебера. URL: <http://www.synologia.ru/a/%D0%9C%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F%20%D0%B8%20%D0%BA%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC%20%D0%B2%20%D0%9A%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B5.%20%D0%9F%D0%BE%20%D0%BF%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B4%D1%83%20%D0%B3%D0%B8%D0%BF%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%B7%D1%8B%20%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D1%81%D0%B0%20%D0%92%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D1%80%D0%B0> (дата обращения: 14.06.2023).

REFERENCES

1. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. Transl. from Eng. Moscow: AST; 2007. (In Russ.).
2. Weber M. Economic ethics of world religions: Experiences of comparative sociology of religion. Confucianism and Taoism. Transl. from German St. Petersburg: Vladimir Dal; 2017. (In Russ.).
3. Sorokin P. Man. Civilization. Moscow: Politizdat Publ; 1992. (In Russ.).
4. Lotman Yu.M. The memory of culture. History and semiotics. URL: <http://www.philology.ru/literature1/lotman-96.htm> (In Russ.).
5. Xiaoying Qi. Face: A Chinese Concept in a Global Sociology URL: https://www.researchgate.net/publication/258154538_Face_A_Chinese_Concept_in_a_Global_Sociology
6. Armstrong K. The battle for God. A history of fundamentalism. Moscow: ANF; 2013. (In Russ.).
7. Perkins D. Legitimacy, nepotism and the Asian way of doing business. Transl. from English. Moscow: Moscow School of Political Research; 2002. (In Russ.).
8. Pai L. "Asian Values": From Dynamo to Domino? Transl. from Eng. Moscow: Moscow School of Political Research; 2002. (In Russ.).
9. Aristotle. Nicomachean ethics. Transl. from Greek. Moscow: Eksmo-Press; 1997. (In Russ.).
10. Weiming T. Multiplicity of modernizations and the consequences of this phenomenon for East Asia. Moscow: Moscow School of Political Research; 2002: 237–250. (In Russ.).
11. Migunov N.I. The Confucian Way of Tu Weiming. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/konfutsianskiy-put-tu-veymina> (In Russ.).
12. Malyavin V.V. Modernization and capitalism in China. Regarding the hypothesis of Max Weber. URL: <http://www.synologia.ru/a/%D0%9C%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F%20%D0%B8%20%D0%BA%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%BC%20%D0%B2%20%D0%9A%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%B5.%20%D0%9F%D0%BE%20%D0%BF%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B4%D1%83%20%D0%B3%D0%B8%D0%BF%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%B7%D1%8B%20%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D1%81%D0%B0%20%D0%92%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D1%80%D0%B0> (accessed on 06.14.2023).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / ABOUT THE AUTHOR

Сергей Анатольевич Просеков — кандидат философских наук, доцент, заместитель заведующего Редакцией научных журналов, Финансовый университет, Москва, Россия

Sergey A. Prosekov — Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, Deputy Head of the Editorial board of scientific journals, Financial University, Moscow, Russia

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

SAProsekov@fa.ru

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Statement: The author has no conflicts of interest to declare.

Статья поступила 14.06.2023; принята к публикации 20.07.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The article was received on 14.06.2023; accepted for publication on 20.07.2023.

The author read and approved the final version of the manuscript.