

## О КУЛЬТУРЕ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ И ЛИЧНОСТИ В КИТАЕ<sup>1</sup>

**АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ЗАКУРДАЕВ**

(Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация,  
119991, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

***Аннотация.** Статья посвящена культуре социального поведения и личности в Китае. Автор на основе анализа лексико-иероглифического материала излагает свой взгляд на китайское представление о поведении как форме проявления национальной идентичности. Принимая во внимание значение концептуальности в истории развития тех или иных явлений социально-культурной жизни китайцев, он в ходе исследования приходит к характеристике социального поведения как нормативной жизнедеятельности, в которой обозначены следующие фундаментальные признаки: диалектичность, линейно-восходящая направленность, этикетность, назидательность, антропоцентричность, целенаправленность. Указанные признаки были выявлены в процессе анализа структурных единиц, составляющих слова со значением «поведение». Автор определил эти признаки как исторически сложившиеся и как следствие глубоко укорененные в сознании китайца. Ценностный смысл, заложенный в содержание рассмотренных лексических единиц, в совокупности сформировал требование к национальной и культурной идентичности, причем базовое и неизменное, соответствующее духу китайской цивилизации.*

*Вместе с тем изучение нормативного социального поведения дает возможность увидеть личность китайца реализующей себя как социальную единицу в системе линейно-восходящих связей. Диалектическая природа, лежащая в основе данной системы, выявляет две главные категории функционирования китайца: вышестоящую и нижестоящую. В каждой из них китаец позиционируется как личность, потому что и та и другая ипостась его является частью целого и инкорпорирована в пирамидальную организацию общества. Подобная социальная модель хотя и делает ее носителя несколько замкнутым, однако ее общественная значимость в большой степени влияет на формирование его национальной идентичности.*

***Ключевые слова:** социальное поведение, национальная идентичность, диалектическое мировоззрение, антропоцентричность, целенаправленность.*

Социальное поведение, несомненно, относится к классическим объектам исследования в разных научных дисциплинах. О нем написано так много, что, кажется, только и остается отслеживать его трансформации в текущий истори-

ческий период. Можно применить проверенные опытом и временем научные теории, концепции, схемы, модели к социальному поведению представителей конкретного народа, но в таком случае возникает вероятность зависимости

<sup>1</sup> Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-01-00450.

от шаблона и абстрагирования от источников, позволяющих прийти к выводу, частично или полностью расходящемуся с тем, что предполагает заданная, пусть и проверенная схема. В связи с этим этнографический материал, как конкретный, лишенный всяких надстроек источник, ориентирует на создание отдельного звена в цепи общего научного представления о конкретном культурном явлении, в нашем случае — о социальном поведении.

Социальное поведение — это исторически сложившийся культурный норматив, изучение которого позволяет исследователю открывать различные стороны социальной природы личности, но не только — оно есть характерный признак национальной идентичности. Неосознанное или осознанное, но ограниченное, оно (поведение) действует в рамках определенной культурной реальности, однако степень его осознанности повышается, причем резко, только тогда, когда входит в контраст с формой поведения, отражающей иную национальную идентичность. В таком случае можно ли говорить о существовании некой национальной формы поведения? Мне кажется, что можно, но весьма относительно: это напрямую зависит от разных аспектов исторического пути развития общества, в том числе времени его социальной эволюции, этнического и конфессионального состава, степени культурного единообразия и замкнутости, уровня внешнеполитической открытости и, конечно, истории развития взаимоотношения между представителями конкретных народов разных государств. Иными словами, степень восприятия особенностей социального поведения как национальных обусловлена степенью культурной близости к его носителю. Русский человек, скорее всего, воспримет поведение японца как национальное, а поведение белоруса — нет: слишком высока степень исторически сложившегося культурно-языкового родства.

Наряду с относительностью национальных форм социального поведения в человеческом обществе сохраняются его, можно сказать, абсолютные концептуальные виды, к которым справедливо можно отнести китайский вариант. Жители Поднебесной на протяжении многих поколений создавали не только

национальное, но и уникальное комплексное представление о том, как вести себя в обществе, в частности, какими ценностями следует руководствоваться при социальном взаимодействии, на каких культурных принципах должны строиться основные формы поведения, какая модель социальных взаимоотношений задает поведенческие стереотипы.

При взгляде на образ жизни китайцев порой трудно соотнести то этическое и этикетное, что встречается в специальной научной литературе, и то, что предстает в действительности. Кто был в Китае, скорее всего, получил впечатление, например, от ресторана, где в общем зале стоит такая какофония и шум, что едва ли можно услышать собеседника или дозваться официанта, да и в целом определить себя в обществе, конечно, в привычном для нас, иностранцев, понимании. На память приходит пример одного англичанина, приехавшего в Китай преподавать английский. За долгое время он не освоил китайского языка и так и не приобрел уважительного отношения к себе со стороны работников ресторана, порой просто негодовавших из-за того, что иностранный клиент приходил один, садился за один и тот же столик, не пользовался палочками для еды и с невозмутимым английским видом поглощал пищу. Для китайца этот контраст в его собственном национальном пространстве очевиден и чувствителен, ведь ресторан — место, в культурном смысле обязывающее человека проявить свою социально-коллективную природу.

Или где, как не в общественном транспорте, например в общем (т. е. без мест для лежания) вагоне поезда, в котором допускаются пассажиры с билетами категории «без места», возникает ощущение барака, где люди самым разным способом разделяют друг с другом все сложности длинной многочасовой дороги в тысячу с лишним километров (см. фото). Один устроится на спинке сиденья, другой, растелив, например, газету, залезет под него, третий подвинется, высвободив одну треть своего места, четвертый будет на время уступать его кому-то, пятый, а может быть, и шестой, и седьмой, и восьмой займут тамбур данного вагона и т. п. Жизнь в таком вагоне на время пути динамична — люди едят, общаются, перемещаются



Общий вагон поезда. Автор 王福春. 1995 г.

*Communal wagon of the train. Photo taken by 王福春., 1995*

с места на место, выходят, заходят, умываются, делают зарядку — все, как в обычной обстановке, а для них она и есть *обычная* обстановка, но для нас она будет инациональной, чужой и в чем-то шокирующей.

...Или прием пациентов в обычной районной поликлинике. Привычная для нас атмосфера российского врачебного кабинета, в котором общество составляют пациент, доктор и медперсонал из одного-двух человек, здесь выглядит полной противоположностью. Мой персональный случай привел меня в остеологическое отделение. Кабинет врача-остеолога — это небольшое помещение, площадью около 10–12 м<sup>2</sup>, внутри ширма, медицинская каталка, стол врача. Дверь открыта, и вошедшие пациенты с различными вывихами, переломами разной степени тяжести самостоятельно, или лежа на каталках, или с опорой на чьи-нибудь добрые руки, со стонами, но без негодования ожидают внимания специалиста, а пока его нет, с интересом, тоской, сочувствием толпятся и наблюдают ситуацию осмотра конкретного травмированного человека. Быть объектом внимания со стороны скромно стоящих окружающих незнакомых людей нормально и нормативно, хотя и лишает человека возможности иметь тайну своего медицинского случая. Может ли наличие или отсутствие такой нормы рассматриваться в качестве критерия

национальности социального поведения? Несомненно, да.

Вышесказанное можно дополнить еще одним примером, доступным для любого наблюдателя, — парикмахер. Эта древняя профессия вызывает поистине этнографический интерес, потому что связана и с трепетным отношением к волосам — хранилищу жизненной энергии, унаследованной от родителей, и с обладателем волос — источником определенного знания о внешнем мире, и с точки зрения социального поведения с обществом, для которого искусство парикмахера абсолютно открыто. Частный парикмахер работает на улице, а привычные салоны предусматривают полноразмерные стеклянные витрины, считающиеся обязательным атрибутом. Кажется, что нет ничего особенного в том, что работа парикмахера со своим объектом рассчитана на публику, но оказывается совсем наоборот. Ее открытость — не рекламный ход, это демонстрация служения обществу, культурная солидарность с окружающим миром, частное проявление социального холизма.

На первый взгляд упомянутые примеры создают впечатление какой-то аморфности и даже хаоса, а никак не концептуальной формы поведения с его неизбежным порядком этикетного реагирования. Однако именно аморфность и хаос являются отправной точкой развития формы

и порядка, и общественное место — улица в самом широком смысле — выступает условием его (порядка) культивирования.

В Китае рыночный торговец, кондуктор в городском автобусе, таксист, слушающий радиотрансляцию сяньшэнистов<sup>2</sup>, горожане, погруженные в уличное занятие по ушу, танцу, игре в китайские шахматы, карты, мацзян, запуску воздушных змеев, рисованию иероглифов мокрой кистью на асфальте и многим другим видам деятельности, обязательно связаны с культурой улицы, составляют ее. Конечно, перечисленные примеры всего лишь частности, исходящие от наблюдателя, волею судьбы попавшего в Китай. Много ли таких частных? Много. История фиксации впечатлений и фактов, касающихся образа жизни граждан Поднебесной, чрезвычайно богата и насчитывает уже не одну сотню лет. Несмотря на это, социальное поведение китайцев все-таки редко становилось специальным объектом внимания ученого. Методологическая основа, в значительной степени сформировавшаяся в рамках социальной психологии, бихевиоризма, психологической антропологии, этологии, применялась крайне ограничено при изучении китайского общества. Во многом такое положение дел обусловлено тем, что психология как научное знание, воспринимающееся в качестве одной из ценностей Запада, не получило широкого распространения в Китае. Причина этого заключается в наличии национальной социально-культурной альтернативы, выраженной в глубоко укорененном, исторически сложившемся коллективном сознании, не принимающем никакого вмешательства в свои внутренние процессы. Наука о поведении, проникнув в китайскую систему гуманитарного знания в конце 1970-х гг., очень скоро подверглась китаизации. Как бы включился защитный механизм национальной культуры, национальной идентичности, поставив данную науку, с одной стороны, в русло китайского марксизма, с другой — в русло традиционной этики и юридического закона.

Поэтому соответствующую методологию научных исследований, выработанных западными специалистами, пока остается применять в странах, где живет китайский мигрант или студент, находящийся под влиянием совсем иного культурно-правового образа жизни.

В последние годы в России благодаря интенсивному развитию всестороннего сотрудничества с КНР интерес к психологии китайцев начинает расти. Перед нами открывается возможность по-другому взглянуть на жителя Поднебесной, и здесь знание, накопленное не одним поколением исследователей-синологов<sup>3</sup>, суммируемое из множества фрагментарных сведений, касающихся китайского поведения, позволяет нам с определенной долей уверенности глубже проникать в эту поведенческую культуру. В связи с этим нельзя не сказать несколько слов о первой в отечественной синологии монографии Н. А. Спешнева «Китайцы. Особенности национальной психологии» [Спешнев 2011]. Автор на богатом историографическом материале, равно как и на личном опыте, предлагает свое видение национального характера китайца, его национальной психологии. Тема поведения хотя и не заявлена в качестве специального предмета исследования, тем не менее проходит красной нитью через весь труд. Автор раскрывает ее через такие выборочные характеристики, как интровертность, обусловленная представлением об идеальной личности, стыд, выраженный в категории лица — «лянь» и «мяньцзы», человеческие чувства — «жэньцин», чувствительность, скрытая за «внешним проявлением», этикет. Все из указанного, за исключением интровертности, уже было, и неоднократно, в фокусе научного внимания. А вот психологический характер, причем заведомо интровертивный, представляет собой редкий интерес, но рассматривается как доминанта при описании национального портрета.

В 2015 г. вышла в свет работа Н. И. Коныхова «Дыхание истории», в которой автор относит китайца не просто

<sup>2</sup> Сяньшэн — китайское национальное юмористическое искусство песни и рассказа.

<sup>3</sup> Бичурин И. Я. (1777–1853), Георгиевский С. М. (1851–1893), Корсаков В. В. (1854–1932), Коростовец И. Я. (1862–1933), Алексеев В. М. (1881–1951), Баранов И. Г. (1886–1972), Торчинов Е. А. (1956–2003), Спешнев Н. А. (1931–2011), Рифтин Б. Л. (1932–2012), Васильев Л. С., Семенов Г. Г., Крюков М. В., Крюков В. М., Мартынов А. С., Куликов В. С., Малявин В. В., Маслов А. А., Тертицкий К. М. и др.

к интровертивному, но к шизоидному типу личности [Конюхов 2015, 134]. С точки зрения науки такое обобщение в принципе недопустимо. Вообще, категории «интроверсия» и «экстраверсия» весьма условны, и если применимы для характеристики в масштабе народа, то в случае, отвечающем соответствующим научным требованиям.

В процессе изучения истории вопроса мы не обнаружили анализа соответствующего лексико-иероглифического материала, который выступает не просто терминологическим аппаратом, дающим знания о том, каким словом обозначается какое действие или поступок, но является источником и отправной точкой к углубленному исследованию. Именно поэтому имеет смысл восполнить этот пробел и охарактеризовать социальное поведение китайца с этого ракурса. Однако прежде чем приступить к разбору понятий, следует отметить еще два важных момента, требующих внимания.

Во-первых, предлагаемый нами исследовательский подход связан не столько с национальным характером, сколько с национальной идентичностью, представлением о том, что и как нужно делать, чтобы окружающие воспринимали данного человека как своего земляка и соотечественника. Ведь двигает и управляет социальной природой человека не характер (это следствие), а исторически сложившаяся общественная культура (это причина), принадлежность к которой есть гарант его существования и развития. Национальный характер — понятие весьма условное, не имеющее

однозначного определения: слишком высока степень его внутренней и внешней относительности и противоречивости. Поэтому для нас главная задача состоит в том, как охарактеризовать специфичность социального поведения китайца как носителя национальной идентичности с его комплексом устойчивых признаков развития.

Во-вторых, в основе национальной идентичности китайца лежит глубоко укорененный концепт цивилизации — «вэнь хуа». Этот концепт является рабочим инструментом автора, результатом его исследования [Закурдаев 2014]. По своей сути, он есть исторически сложившийся симбиоз конфуцианского и даосского учений, составляющий фундаментальное мировоззрение китайца, его представление о функциональности мира, в особенности общества, в котором он живет. Вопрос, актуальность которого в Китае не уменьшается ни на йоту, заключается в том, как гармонизировать социально-политические процессы в условиях неизбежной перманентной трансформации. Именно концепт «вэнь хуа» и дает ответ на него в виде жесткой нормативной гражданско-правовой (а не военной) культуры. Рассматриваемое нами социальное поведение китайца есть зеркальное отражение сути концепта и его конкретное проявление.

\* \* \*

В китайском языке существует несколько десятков слов со значением «поведение», из них чаще встречаются следующие<sup>4</sup>:

синвэй	дэсин	цзовэй	синдун	цзожэнь
синцзин	цзожэнь	вэйжэнь	пиньсин	яньсин
кансин	шивэй	дэши	цзоцзо	

Указанные единицы составляют языковой аспект представления о поведении. Мы пока не рассматриваем столь привычные для изучения темы китайского поведения и психологии категории лица, репутацию, межличностные отношения, оставляя их за рамками предстоящего анализа. Однако не исключаем

возможности хотя бы вскользь вернуться и коснуться их уже через призму полученных результатов.

Аналогично исследованию китайского представления о родине [Закурдаев 2016] осуществим разбор основных структурных единиц, составляющих ныне используемые слова со значением «поведение».

4 行为	德行	作为	行动	做	人
行径	作人	为人	品行	言	行
伉行	施为	德施	做作		

Из приведенного списка видно, что морфемы повторяются, имеют смысловую связь друг с другом и выступают в различных сочетаниях. Обратимся к наиболее важным из них.

**Морфема «син»**, обозначаемая на письме иероглифом 行, присутствует во многих данных словах. Это указывает на то, что ее идейное содержание определяется историческим развитием китайского представления о поведении. Вся ее многозначность, широта охвата языкового пространства, грамматическая функциональность опираются на смысл, раскрытый в одной из самых важных концепций Древнего Китая — *у син*.

Название концепции «у син» переводят как «пять стихий», «пять элементов», «пять движений», «пять фаз», «пять рядов» [Кобзев 2006а]. Действительно, речь идет об основных материях (вода, огонь, дерево, металл, земля), составивших в древнекитайской картине мира универсальную систему естественного формирования и взаимодействия всех вещей и явлений.

В «Шан шу»<sup>5</sup> — первом письменном памятнике, в котором рассказывается об *у син*, читаем: «Вода есть первая <составляющая>, Огонь — вторая, Дерево — третья, Металл — четвертая, Земля — пятая.

Вода <характеризуется> влажностью и низом, Огонь жаром и верхом, Дерево — гибкостью и прямоотой, Металл — податливостью к изменению, Земля — плодородием и урожаем.

Влажностью и низ создают соленый вкус, жар и верх — горький, гибкость и прямоота — кислый, податливость к изменению — острый, плодородие и урожай — сладкий» [Шан шу 1958, 97].

Указанные пять материй отнесены к одному иероглифу *син*, который можно понимать как название определенной категории — общей, универсальной, высокой, но какой именно смысл приписывали ей, остается предполагать. Частично проясняют ситуацию соответствующие толкования в древнекитайских словарных статьях. Так, словарь «Канси» со ссылкой

на более древние памятники филологической мысли, наряду с основным значением «шагать вверх» или «идти», указывает: «Дао» — «путь», «дорога». В свою очередь знак «Дао» объясняется словом «син» [Иероглифический словарь Канси 2015, 1083]. Связь между ними очевидна. Неслучайно словарь «Шо вэнь цзэ цзы»<sup>6</sup> характеризует его сочетанием «син Дао» (следовать Дао, идти Дао) [Сюй Шэнь 2014, 54].

Конечно, буквальный перевод — «следовать дорогой» — не несет никакого культурного знания. Поэтому, изучив варианты древнекитайских толкований собственно категории Дао, мы акцентировали внимание на фрагментах: «один инь и один ян называется Дао» и «Дао Неба — это инь и ян. Дао Земли — это мягкое и твердое. Дао человека — это гуманность и долг» [Иероглифический словарь Канси 2015, 1246]. Очевидно, что Дао воспринимается как целое и функционирует благодаря взаимодействию внутренних противоположных друг другу сил. В этом состоит суть характерного для китайца холизма — нет смысла рассматривать что-то как независимое, оно есть естественная функциональная часть всеобщего, способствующая его развитию. В связи с этим, возвращаясь к сочетанию «син Дао», глагол «син» предположительно может означать практическое/фактическое воплощение чего-либо <в материализованной форме>. Даже в Древнем Китае Дао не было чем-то неопределенным — оно всегда выражалось в конкретной форме и выстраивалось в полиморфную коническую пирамиду, вид которой обрело и само китайское общество, включая его клановую, административную и политическую организацию. И только вершина пирамиды — первоначальное Дао, первопредок, император — могла рассматриваться с особой величавостью и созерцательностью.

Вышеизложенное позволяет нам говорить об *у син* как о пяти воплощениях Дао, а не как об элементах или первоэлементах, стихиях, движениях, фазах, рядах.

<sup>5</sup> «Шан шу» («Шу цзин») — один из классических текстов, вошедших в канонический сборник конфуцианства. Его создание датируется периодом Чжань го (475–221 гг. до н. э.).

<sup>6</sup> «Шо вэнь цзэ цзы» считается первым толковым иероглифическим словарем в истории китайской филологии; составлен китайским ученым Сюй Шэнем во II в. н. э.



Полуденный сон (г. Цзинхун). Фото А. А. Закурдаева, 2016 г.

Noonday sleeping (Jinghong the city). Photo taken by A. A. Zakurdaev, 2016

Смысл «воплощение» подтверждается лексическим объяснением син; например, выражение «дэ и син — внутреннее и внешнее, то, что в сердце, — дэ, а то, что его воплощает, — син»<sup>7</sup>. При этом используемое в нем родственное слово «воплощать», на языке оригинала звучащее как *ши* и записываемое иероглифом 施, в современном китайском языке вместе с рассматриваемым нами понятием «син» образует двусоставную лексическую единицу «шисин», унаследовавшую древнекитайские значения ее структурных составляющих («воплощать», «претворять в жизнь», «осуществлять»). В дополнение к этому можно сказать о словах «шиши» и «шисин»<sup>8</sup>, в которых перед каждой из двух указанных морфем стоит морфема «ши» («истина», «реальность»), тем самым передавая (в буквальном переводе) идею воплощения в реальность или истинного воплощения.

Таким образом, воплощение само по себе есть категория, обусловленная особым мировоззрением, в основе которого заложено представление о естественном порядке, оформленном в китайской культуре как ценность. Ничто произвольно не рождается и не умирает. Всему есть причина, заключенная в соответствующей противоположности.

В контексте этой диалектики, как мы видим из содержания вышеупомянутого выражения, *син* обретает свою оппозицию в лице *дэ*.

**Морфема «дэ»** (德) считается одной из основ духовной культуры Китая. В русском языке ее значение передается большим количеством вариантов, в том числе такими словами, как «добродетель», «высокая нравственность», «достоинство», «благословение свыше», «высоконравственный человек», «истина» и др. [Большой китайско-русский словарь 1998, 847; От магической силы 1998, 12]. В энциклопедии «Духовная культура Китая» предложены альтернативы: «благодать», «качество», «дарование», «<природная> потенция», «внутреннее совершенство», «закономерность» [Кобзев 2006]. Столь высокая вариативность, несомненно, связана со стремлением специалистов, исходя из эпиграфического, палеографического, иного источниковедческого материала, охарактеризовать богатство проявлений *дэ*. В 1998 г. вышла в свет коллективная монография [От магической силы 1998], специально посвященная изучению этой категории. Ее авторы предложили разные объяснения категории *дэ*, в числе которых характеристика, данная В. М. Крюковым, в контексте представления о магической

<sup>7</sup> 德行内外，在心为德，施之为行 [Иероглифический словарь Канси 2015, 1083].

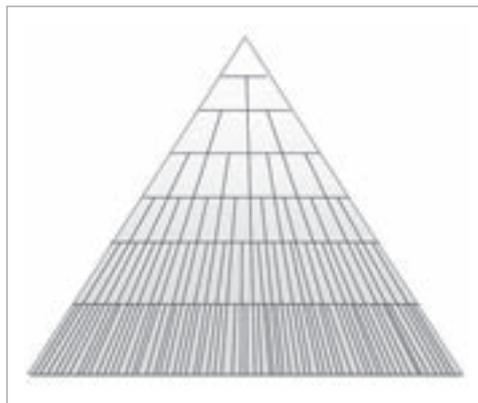
<sup>8</sup> 实施 и 实行

силе *мань*, описание С. И. Блюмхена через призму триграмм «И цзина», восприятие А. С. Мартыновым в русле синтеза «порядка» и «жизни», проведенный А. И. Кобзевым анализ смысла термина «дэ» в его категориальном окружении и концептуальной эволюции.

В контексте социального поведения и китайских слов, обозначающих его, категория «дэ», будучи противоположностью «син», рассматривается нами как движущая сила, причина, побуждение к действию.

Графически оба знака, 行 и 德, имеют своим детерминативом элемент «чо» (彳), производный от иероглифа 辵, который синонимичен рассмотренному слову «син» и также включает в себя идею воплощения/осуществления. Правая часть иероглифа «дэ» содержит целый ряд семантически связанных компонентов (снизу вверх: сердце/душа, один / Великое начало, глаз/видеть, десять / пять сторон света / множество)<sup>9</sup>, в совокупности указывающих на визуальное восприятие множества через осознание сердцем Великого начала. Реальность множества, т. е. сущностных воплощений Дао, и Великое начало, или Великий предел<sup>10</sup> (тоже реальный, а поэтому и достижимый), т. е. источник рождения дуальной природы формы как таковой, неразрывны и в китайской картине мира представляют единое целое. Это, если так можно сказать, эволюционизм материального мира китайца, им выявленный и постигнутый естественный закон развития, нарушение которого влечет за собой исключение из цепи, ведущей к Первоначалу.

Таким образом, знак «дэ» содержит идею претворения в жизнь самого закона земного существования китайца. Его влияние простиралось (и простирается в виде современного значения «мораль», «нравственность») на все культурное пространство. Восхождение к источнику, ставшее правилом, задает линейность развитию, а дуальная природа формы — пирамидальную структуру (см. рис.). Отсюда происходит понимание однотипных субординационных моделей взаимоотношений субъектов общества, вертикального принципа организации



Пирамидальная структура морфемы «дэ» (德)  
The pyramidal structure of the morpheme "de" (德)

разных сфер жизни китайца, реализации стремления следовать идейному содержанию предшествующих форм. И еще один момент: правило восхождения к источнику и вытекающие из него указанные следствия объясняют всепроникающую силу этического начала как гаранта его соблюдения. На это указывают слова, через которые интерпретируется значение понятия «дэ». Так, в соответствии с источниками, на которые ссылается словарь «Канси», такими толкованиями выступают «шань» (善), «мэй» (美), «и» (懿). Сразу отметим, что толкования взаимозаменяемы между собой, но не взаимозаменяемыми с *дэ*, т. е. носят сугубо описательный характер, что и утверждает *дэ* в статусе отдельной категории, исключительной и абстрактной.

*Шань*, передаваемый русским словом «добро», можно назвать основной единицей, хоть в какой-то степени проливающий свет на сущность *дэ*. Несколько абстрагируясь от значений принятых русскоязычных эквивалентов, мы обратимся к нему как графическому знаку с определенной семантической структурой.

Иероглиф «шань» состоит из двух пиктограмм — «баран» (羊) и «рот» (口). Первый элемент, наглядно изображающий вид животного (сверху вниз: голова с рогами, ноги, хвост), по сути, не требует никаких объяснений. Однако словарь «Шо вэнь цзэ цзы» говорит о том, что для древних китайцев было важно не само по себе явление, сколько его функциональность,

<sup>9</sup> 心、一、目、十

<sup>10</sup> 太极

культурное значение, влияние. Поэтому «баран» истолкован знаком «сян» (祥) [Сюй Шэнь 2014, 101], содержание которого указывает на соответствующее животное, принесенное в жертву с целью «увидеть счастливое и несчастливое»<sup>11</sup>. Его первостепенная роль, заключающаяся в обеспечении обращения человека за помощью к разным проявлениям сверхъестественной силы, относила его к категории сакрального. Обратим внимание на то, что данный элемент расположен в верхней, почтенной, части иероглифа. Очевидно, что он выступает в статусе объекта, к которому обращено значение нижнего компонента «рот» и который обуславливает его функциональность, т. е. собственно языковое выражение просьбы. В период ранних династий и первых империй<sup>12</sup> нижний элемент был представлен знаком «речь/словесное обращение» (言), причем не одним (讵), что может говорить не только о единоличном, но и коллективном обращении.

Идея непосредственной связи человека с миром сверхъестественного, восходящего в сознании китайца к единому началу, выражена в иероглифе 吉 — «цзи», значением которого истолковано слово «шань». Оба слова взаимозаменяемы и синонимичны. Оба знака имеют вертикальную структуру; нижние элементы, обозначенные одним иероглифом 口, ориентированы на верхние, представленные двумя разными иероглифами: 羊 («баран») и 士 («ведать делами»). Несмотря на графическую разность верхней части, с точки зрения функциональной связи в структуре иероглифа элементы подразумевают единый по смыслу сакральный объект. Таким образом, в культурной картине древнего китайца баран есть не что иное, как конкретное материальное воплощение и олицетворение множества, правильно организованного, т. е. исходящего от Великого начала. В этом контексте становится понятным знак «мэй» (美), переводимый на русский язык словом «красота». Входящие в его состав элементы «баран» и «большой/великий» (大) подчеркивают значение высшего

Начала, который также обозначается вышеуказанным иероглифом 懿.

Идее восхождения противоположна идея падения/нисхождения, выраженная иероглифом «сюн» (兇). Структура знака, аналогичного «цзи», ориентирована вертикально и представляет собой связь элемента «человек» (儿), расположенного в нижней части, и элемента «упасть с высоты / земная бездна / пропасть» в верхней части. Значение «сюн» объясняется словами «зло» (э, 惡), «беспокойство» (жао, 扰), «хаос» (луань, 乱), «страх» (кун, 恐).

Впоследствии слова «цзи» и «сян» образовали двусоставное слово, обозначающее «счастье», а «сюн» и «э» — «несчастье».

Проанализировав значения, вернемся к основной идее исследования. Мы видим, что диалектика этического — восходящего и нисходящего — стала критерием поведения, иницируемого внутренним ориентированием человека к правильно организованному множеству или хаотичному пространству бездны. Точка отсчета хорошего поведения находится в источнике, давшем человеку жизнь/судьбу, напротив, для плохого поведения исходным началом считается сам человек, т. е. форма, лишенная связи, а поэтому неминуемо обреченная на смерть.

Таким образом, морфемы «дэ» и «син», образующие слово, обозначающее «нравственное поведение» в современном китайском языке, предопределили развитие нормативной формы социальной поведенческой активности китайца на последующие поколения. Именно в них отражена диалектика связи внутреннего воплощения (в мыслях/сердце) и внешнего воплощения (в действиях). Ориентированный на естественный порядок, который следует воспринимать как надстройку, китаец организовывал свою жизнь узко, специализированно, культурно и социально замкнуто; взаимоотношения с окружающим миром выстраивались вертикально, но главное заключалось в том, что его собственное положение прежде всего соотносилось с наличием высшего, а не низшего. Поэтому ощущение присутствия давления сверху было и во многом остается присущим

<sup>11</sup> 见吉凶 [Иероглифический словарь Канси 2015, 915].

<sup>12</sup> Ранние династии Шан (XVI—XI вв. до н. э.) и Чжоу (XI в. — 221 г. до н. э.), первые империи Цинь (221—206 гг. до н. э.) и Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.)

китайскому народу. Отсюда взгляд в будущее оказывается невозможным без оглядки на прошлое, отсюда счастье конкретно и связано с уже установленным порядком вещей, а несчастье — неопределенно и обращено в неизвестность, отсюда представление о том, что личность формируется благодаря восходящим линейным связям, а не индивидуальности.

Разберем другой пример, вскрывающий аспекты сущности поведения китайца.

**Морфему «цзо» (作)** по праву можно считать одной из самых, если не самой употребляемой в китайской речи лексической единицей, обозначающей действие в широком смысле. Большая область применения, так же как и в случае с явлениями «дэ» и «син», говорит о ее чрезвычайной важности в культуре.

Графически морфема состоит из двух элементов: пиктограммы «человек» (人) и идеограммы «внезапный» (乍), образуемой из значений ее структурных единиц «смерть» (亡) и «Начало» (一).

Как в случае с вышерассмотренным дэ, иероглиф «цзо» содержит идею связи человека и его истока, к которому в данном случае он восходит через явление смерти. Фактически жизнь китайца — это и есть путь или, точнее, возвращение к Началу. Неслучайно этот знак также записывали с ключом<sup>13</sup> 彳, что, безусловно, роднило его с концептами «син» (行) и «дэ» (德), а кроме того, с аналогичным ключом в варианте 辵 (辵), что сближало его с концептом «Дао» (道). Однако независимо от ключа основное значение, ссылаясь на материалы словаря «Канси», объяснено словом «ци» (起) — «исток/начало/начинать» [Иероглифический словарь Канси 2015, 24, 310, 1239]. В связи с этим действие китайца так или иначе должно быть соотносено с порядком вещей, установленным Дао. Отсюда созидательная сила, включая нормотворчество, обусловлена традиционным представлением о законе развития всех вещей и явлений. В этом контексте приведем фрагмент из канонического текста «Ли цзи»: «Человек, чувствующий ритуал и музыку, способен создавать. Человек, изучивший ритуал и музыку, способен соблюдать/следовать/

почитать. <Поэтому> созидателя называют святым, а последователя — просветленным» [Ли цзи 2016, 161].

Противопоставление человека, способного, следуя ритуалу и музыке (иными словами, не нарушая заданной гармонии бытия), созидать организацию жизненного пути гражданина Поднебесной, и человека, способного следовать этому пути, фактически определило две главные категории граждан с соответствующим поведением. Таким образом, китайская культура, созданная так называемыми святыми, со временем обрела богатую символику модель организации жизни, во многом не утратившую своей актуальности в настоящее время. Знаки присутствия воли созидателя обязательны и составляют норму в жизни китайца. В них обозначена должная дань основателям, демиургам, предкам, авторитетам; через них в определенной степени осуществляется жизнедеятельность и через них формируется и осознается национальная идентичность.

Противопоставление двух категорий граждан указывает на тот же аспект вертикальности в восприятии мира и организации его. В древнекитайском классическом памятнике «Чжун юн» сказано: «Отец созидает (“цзо”), сын следует (“шу”)»<sup>14</sup>. Используемые глаголы «цзо» и «шу» не просто единицы языка; их можно определить как социальные функции упомянутых категорий граждан. С точки зрения диалектики они составляют форму «цзошу», имеющую значение «создавать и следовать/распространять». Правитель — чиновник, начальник — подчиненный, учитель — ученик, отец — сын, старший брат — младший брат и т. п. проявления функционируют однотипно и, как мы уже отметили, в рамках пирамидальной структуры с обязательным учетом предшествующей формы. Даже схожий по звучанию и значению иероглиф 做, значительно позже введенный в языковой оборот, был образован из элементов «человек» и «прошлое», т. е. то, из чего формируется настоящее. Отсюда представление о социальном поведении и его источнике, в частности, закодированы в словоформе «цзоцзо» (做作) и указывают на невозможность произвольного формирования

<sup>13</sup> Ключ в составном иероглифе — часть, указывающая на общее смысловое поле знака.

<sup>14</sup> 父作之，子述之 [Иероглифический словарь Канси 2015, 1239].

индивидуального поведения, хотя бы и разумного, но не отвечающего требованиям предшествующих форм, носителями которых традиционно считаются представители, старшие по возрасту, социальному положению, должности. Таким образом, перед нами открывается характерная для социального поведения китайца предопределенность, которую можно обозначить в качестве культурной константы. Однако наличие такого типа обусловленности вовсе не означает культурной косности — каждое явление обречено на качественное изменение своей формы; неизменным, как правило, остается его содержательная часть. Поэтому осуществление того или иного поведенческого акта является идейно целенаправленным, с одной стороны, и свободным и творческим по форме выражения — с другой. С точки зрения китайской культуры то, что уже есть, — это то, с чем надо работать, что необходимо совершенствовать. Такое представление не позволяет китайцу выйти за рамки реальности, действительного настоящего, окружающего его в данный момент времени. В связи с этим новая культурная среда, резко изменившаяся ситуация, быстро меняющиеся условия социально-экономической жизни не станут причиной затянувшейся депрессии, и высокие темпы урбанизации, связанная с ней трудовая миграция, интенсивное развитие дорожной инфраструктуры, позволяющее китайцу обрести большую мобильность внутри страны и расширить свой социально-географический кругозор, подтверждают это.

Способность видеть реальность делает поведение китайца социально значимым, полезным и оправданным. Неслучайно одно из значений иероглифа 作 представлено знаком 为.

Благодаря своей древности, полисемантической и грамматической многофункциональности морфема «вэй» (为) открывает нам интересные стороны социального поведения китайца. Лексическое употребление «вэй» через вышерассмотренную единицу «цзо» уже указывает на ее особый статус в речи говорящего, равно как и на статус субъекта, о доминантном поведении которого идет разговор. Получается, что из списка однотипных пар участников взаимоотношения носитель функции цзо также является обладателем права вэй.

Одно из концептуальных характеристик *вэй* заключено в слове «чжи» (управлять) [Иероглифический словарь Канси 2015, 641]. Собственно администрирование с давних времен основывалось на представлении о холизме, линейности, пирамидальности, взаимосвязи с высшим началом — всем тем, о чем мы уже говорили выше. Все рассмотренные нами иероглифические знаки можно считать концептуальными и содержащими идею естественного закона развития. Поэтому когда речь идет о *вэй* как о форме управления, предполагается не столько диктат воли, например, чиновника, сколько диктат его профессионального системного знания об этом законе. В связи с этим управление в Китае традиционно было заинтересовано в развитии системы образования — основы диктатуры соответствующего знания, позволяющего китайцу ограничивать эгоистические и индивидуалистические желания, не допуская чрезмерного вмешательства и давления на социальную систему в целом.

При межличностном контакте носитель *вэй* задает цель и соответствующую значимость данному взаимоотношению. Однако и цель, и смысл задаваемого поведения участников коммуникативного акта обусловлены гуманистическими соображениями, на что указывает одно из слов, обозначающих поведение, — «вэйжэнь» (为人).

Если разбить «вэйжэнь» на морфемы, то в буквальном переводе с китайского мы получим сочетание «ради/для человека» или «выступит/быть человеком». Таким образом, китайская нормативная культура поведения находится в прямой зависимости от своего объекта — человека. По сути, перед нами коллективная форма выражения антропоцентризма. Любой поступок, действие китайца заведомо опосредован *вэй*. Вопросительное слово «почему» в буквальном переводе с китайского поморфемно звучит как «вэйшэмме» (ради чего) (为什么), а союз «потому что» как «опирающийся/исходящий из цели» — «иньвэй» (因为). Действительно, в числе грамматических свойств *вэй* значится предлог цели. Отметим, что в китайском языке он является чуть ли не единственным предлогом такого вида [Чжу Цинмин 2004, 13; Сунь Дэцинь 2007, 83]. Поэтому наличие данного свойства только подтверждает

практический характер и антропоцентризм поведения китайца. Быть человеком и служить человеку/обществу/государству — два принципиальных представления о социальной культуре, осознание которых логично встраивает субъекта в пирамидальную форму организации социального взаимодействия.

С учетом вышеизложенного анализа концептуальных единиц мы приходим к выводу, что в контексте диалектического мировоззрения поведение человека в Китае, как правило, направлено на человека как на противоположность, отсюда модели социального общения однотипны и исключительны по своему практическому характеру. В целом перед нами складывается фундаментальная характеристика нормативного поведения китайца, но, с другой стороны, возникает вопрос: можно ли считать поведением действие китайца, не обладающего какой-либо целью и не направленного на какой-либо объект? Да, можно, только подобное действие оценивается как плохое, идущее вразрез с принятыми нормами общественной морали. В качестве примера приведем слова «фэйвэй» (非为) (безнравственное поведение, букв.: бесцельный), «хуцзо» (胡作) (беспорядочные действия), «хусин» (胡行) (сумбурное поведение). Образованные от них устойчивые выражения «хусин луаньвэй» (胡行乱为), «хуцзо луаньвэй» (胡作乱为), «хуцзо фэйвэй» (胡作非为) и др. Так или иначе, в китайском языке отражена установка на благонадежное поведение как на поведение, обусловленное гуманистической целью, но в рамках определенной упорядоченной социальной организации. Поведение человека, не направленное на благо человека/общества/государства, не заданное целью, обращенное к своей индивидуальности, считается нецелесообразным, асоциальным и безнравственным.

\* \* \*

Итак, рассмотренные морфемы, составляющие китайские слова со значением «поведение», содержат в себе концептуальные идеи. Их отражение в соответствующем лексическом материале позволяет увидеть различные аспекты общего представления о нормативном социальном поведении китайца. Ценностный смысл морфем определяет

фундаментальные характеристики функционирования субъекта в обществе и в совокупности задает требование к национальной и культурной идентичности. Закрепленный в иероглифических знаках, он сохраняет актуальность на протяжении двух с лишним тысяч лет, и с этой точки зрения его можно назвать этнокультурным архетипом, в разные исторические периоды внедряющимся в обозначения различных явлений социально-культурной жизни китайца и тем самым придающим им национальный колорит.

Концептуальность поведения сложилась исторически, в силу чего ценности, которыми следует руководствоваться при социальном взаимодействии, культурные принципы, лежащие в основе форм поведения, модель социальных взаимоотношений, задающая поведенческие стереотипы, остаются традиционными и идейно неизменными.

Проведенный анализ позволяет нам обозначить следующие фундаментальные характеристики нормативного поведения китайца в обществе:

*диалектичность* — поведение не может быть осуществлено, если отсутствует противная сторона, контрастирующая с исходным субъектом;

*линейно-восходящая направленность* — поведение реализуется в рамках модели «младший → старший»;

*этикетность* — поведение младшего подчинено нормам этикета, развивающим послушание и скромность;

*назидательность* — поведение старшего обусловлено исторически сложившимся представлением о диктате накопленного знания, требующем проявления социальной активности и публичности;

*антропоцентричность* — поведение ориентировано на человека, прежде всего стоящего выше по положению (как носителя знания о сложившемся порядке) в данной модели взаимоотношений;

*целенаправленность* — поведение считается общественно приемлемым, если задано гуманистической целью.

Все указанные характеристики поведения действуют в рамках пирамидальной социальной организации, в которой китаец как личность выступает единицей, замкнутой в системе линейно-восходящих связей, в свою очередь развивающей в нем чувство национальной идентичности.

---

### Литература

Большой китайско-русский словарь 1998 — Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: В 4 т. Т. 4 / Под ред. И. М. Ошанина. М., 1983–1984.

Закурдаев 2014 — *Закурдаев А. А. Вэнь хуа как концепт китайской цивилизации // Этнографическое обозрение. 2014. № 6. С. 92–107.*

Закурдаев 2016 — *Закурдаев А. А. Китайское представление о родине и формирование его у школьников КНР // Дорогой друг. Социальные модели и нормы в учебной литературе 1900–2000 годов (историко-педагогическое исследование) / Под ред. В. Г. Безрогова, Т. С. Маркаровой, А. М. Цапенко. М., 2016. С. 319–344.*

Иероглифический словарь Канси 2015 — Иероглифический словарь Канси. Шанхай, 2015.

Кобзев 2006 — *Кобзев А. И. Дэ // Духовная культура Китая: Энциклопедия. М., 2006. Т. 1. С. 257–258.*

Кобзев 2006а — *Кобзев А. И. У син // Духовная культура Китая: Энциклопедия. М., 2006. Т. 1. С. 451–452.*

Конюхов 2015 — *Конюхов Н. И. Дыхание истории. М., 2015.*

Ли цзи 2016 — *Ли цзи. Сяоцин. Пекин, 2016.*

От магической силы 1998 — *От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре / Сост. Л. Н. Борох, А. И. Кобзев. М., 1998.*

Спешнев 1997 — *Спешнев Н. А. Китайцы. Особенности национальной психологии. СПб., 1997.*

Сунь Дэцинь 2007 — *Сунь Дэцинь. Грамматика китайского языка. Пекин, 2007.*

Сюй Шэнь 2014 — *Сюй Шэнь. Шо вэнь цзэ цзы. Пекин, 2014.*

Чжу Цинмин 2004 — *Чжу Цинмин. Современный китайский язык: практический анализ грамматики: В 2 кн. Т. 2. Пекин, 2004.*

Шан шу 1958 — *Шан шу. Шанхай, 1958.*

---

### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; тел. + 7 (495) 938-17-47; e-mail: zhongguo56@mail.ru

---

## ABOUT THE CULTURE OF SOCIAL BEHAVIOR AND PERSON IN CHINA

ALEXEY ZAKURDAEV

(Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences:  
32a, Leninskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation)

**Summary.** *This article is devoted to the culture of social behavior and person in China. Basing on the analysis of lexical-hieroglyphic material the author explains own opinion on Chinese perception of behavior as a form of national identity's manifestation. Taking into account value of conceptuality in history of development of those or other phenomena of Chinese' socio-cultural life, the researcher characterizes social behavior as a normative activity, which is indicated with the following fundamental characteristics: dialecticism, linear-ascending direction, etiquetteness, edifying, anthropocentricity, purposefulness. These signs were identified in the analysis of the structural units that constitute words with the meaning of behavior. The author has identified these signs as historically and, as a consequence, deeply rooted in the minds of the Chinese. Valuable meaning in the content of the considered lexical units together formed the basic requirement of national and cultural identity, corresponding to the spirit of Chinese civilization.*

*Besides, the study of normative social behavior gives an opportunity to see the personality of the Chinese individual, realizing himself as a social unit in the system of linearly-ascending relationships. The dialectical nature underlying this system identifies two main categories of functioning of the Chinese: superior position and subordinate position. In each of them Chinese is positioned as a person, because this and that of him is part of the whole and incorporated into the pyramidal organization of society. Such a social model though makes its holder rather reserved, however, its social significance, to a large extent influences the formation of his national identity.*

**Key words:** social behavior, national identity, dialectical worldview, anthropocentricity, purposefulness.

**Acknowledgements.** This paper is financially supported by the grant of the Russian Fund for Humanities No. 15-01-00450.

#### References

**Borokh L. N., Kobzev A. I.** (comp.) (1998) *Ot magicheskoy sily k moral'nomu imperativu: kategoriya de v kitayskoy kul'ture* [From Magic Power Towards the Moral Imperative: the Category of "De" in Chinese Culture]. Moscow. In Russian.

**Chzhu Tsinmin** (2004) *Sovremennyy kitayskiy yazyk: prakticheskiy analiz grammatiki* [Contemporary Chinese Language: Practical Analysis of Grammar]. In 2 vol. Vol. 2. Beijing. In Russian and in Chinese.

*Ieroglificheskiy slovar' Kansi* [Hieroglyphic dictionary of Kansi] (2015). Shanghai. In Russian and in Chinese.

**Kobzev A. I.** (2006) *De* [De]. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Entsiklopediya* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia]. Moscow. Vol. 1. Pp. 257–258. In Russian.

**Kobzev A. I.** (2006) *U sin* [U Sin]. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Entsiklopediya* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia]. Moscow. Vol. 1. Pp. 451–452. In Russian.

**Konyukhov N. I.** (2015) *Dykhaniye istorii* [Breath of History]. Moscow. In Russian.

**Li tsi** (2016) *Syaotszin* [Syaotszin]. Beijing. In Chinese.

**Oshanin I. M.** (ed.) (1983–1984) *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar' po russkoy graficheskoy sisteme* [Big Chinese-Russian Dictionary Based on

Russian Graphic System]. In 4 vol. Vol. 4. Moscow. In Russian and in Chinese.

**Shan shu** (1958). Shanghai. In Chinese.

**Speshnev N. A.** (1997) *Kitaytsy. Osobennosti natsional'noy psikhologii* [Chinese. Peculiar Features of National Psychology]. St. Petersburg. In Russian.

**Sun' Detszin'** (2007) *Grammatika kitayskogo yazyka* [Grammar of the Chinese Language]. Beijing. In Chinese and in Russian.

**Syuy Shen'** (2014) *Sho ven' tsze tszy*. Beijing. In Chinese.

**Zakurdaev A. A.** (2014) *Ven' khua kak konsept kitayskoy tsivilizatsii* [Ven' Khua as a Concept of Chinese Civilization]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2014. No. 6. Pp. 92–107. In Russian.

**Zakurdaev A. A.** (2016) *Kitayskoe predstavlenie o rodine i formirovaniye ego u shkol'nikov KNR* [Chinese Concept of Homeland and its Formation among Schoolchildren of the People's Republic of China]. *Dorogoy drug. Sotsial'nye modeli i normy v uchebnoy literature 1900–2000 godov (istoriko-pedagogicheskoe issledovaniye)* [Dear Friend. Social Models and Norms in Pedagogic Literature of the 1900s–1920s.]. Ed. by V. G. Bezrogova, T. S. Markarova, A. M. Tsapenko. Moscow. Chapter 3.5. Pp. 319–344. In Russian.

---

#### ABOUT THE AUTHOR

E-mail: zhongguo56@mail.ru

Tel.: + 7 (495) 938-17-47

32a, Leninskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation

PhD (History), researcher, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences

---