

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

*На правах рукописи*

ДЗИКЕВИЧ Дарья Сергеевна

**Конструктивный постмодернизм  
в современной китайской философии**

Специальность 09.00.03 – история философии

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание учёной степени  
кандидата философских наук

**НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ -**  
кандидат философских наук,  
доцент Костикова А.А.

**Москва – 2018**

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Актуальность темы исследования, его предмет и объект .....	5
Степень разработанности проблемы .....	5
Цели и задачи исследования .....	22
Научная новизна .....	23
Теоретическая значимость работы .....	23
Практическая значимость работы .....	24
Методы исследования .....	25
Положения, выносимые на защиту .....	28
Степень достоверности и апробация результатов .....	30
ГЛАВА ПЕРВАЯ Конструктивный постмодернизм как явление в интеллектуальной жизни XX века и как философская позиция.....	32
1.1. Постмодернизм как интеллектуально-культурное явление.....	32
1.2. Конструктивный и деконструктивный постмодернизм. Конструктивный постмодернизм и прагматизм .....	37
1.3. А.Н. Уайтхед как основатель теории конструктивного постмодернизма. Его наследие и влияние на западную философию .....	49
ГЛАВА ВТОРАЯ Китайская интеллектуальная традиция и конструктивный постмодернизм .....	57
2.1. Особенности формирования современного философского сообщества в Китае.....	57
2.2. Современная китайская философия и дихотомия «Восток Запад» .....	66
2.3. Постмодернистские теории и особенности их рецепции в китайском философском сообществе.....	75
2.4. Философия и методология.....	80
2.5. Первое Просвещение .....	85
2.6. Второе Просвещение .....	90

2.7. Конструктивный постмодернизм и экологический кризис.....	101
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	109
БИБЛИОГРАФИЯ.....	113

## ВВЕДЕНИЕ

В связи с резким расширением философского взаимодействия между интеллектуальными традициями Китая, Индии и Японии, с одной стороны, и американско-европейской традицией, с другой, особую важность приобретает вопрос о том, что определяет характер этого обмена. В этом контексте для изучения содержательной динамики философского процесса принципиально важно прояснить следующие вопросы. Какие именно концепции и проблемы приживаются на первоначально чуждой им почве и привлекают теоретическое внимание, а какие остаются непонятыми или незамеченными? По каким причинам и в связи с какими тенденциями тот или иной мыслитель или традиция становятся актуальными и важными? В какой-либо степени исчерпывающий ответ на эти вопросы можно получить, лишь проанализировав определенные тенденции, характерные для интеллектуального обмена Востока и Запада в настоящее время. Для историко-философской аналитики главным исследовательским инструментом в отношении этого процесса выступает оценка содержательных проявлений трансформации языка философствования. Поэтому в настоящем диссертационном исследовании проводится анализ процесса внедрения в философское поле Китая ключевого термина «конструктивный постмодернизм», взятого в достаточно широком смысле тех значений, в которых его используют современные китайские авторы, а также всех явлений, которые могут прояснить контексты употребления этого термина в наиболее влиятельных текстах современной китайской философии. Также нами будет рассмотрен характер возникновения этого термина и связанного с ним направления, процесс его возникновения, распространения на Западе и тенденции его восприятия и ретрансляции некоторыми современными китайскими фило-

софами, стремящимися к изучению и эффективному использованию достижений западной философии.

### ***Актуальность темы исследования, его предмет и объект***

Таким образом, *предметом* настоящего исследования становится контекстуальное многообразие проявлений понятия «конструктивный постмодернизм в философском поле современного Китая. *Объектом*, закономерным образом, будут отобранные по признакам репрезентативности в отношении этом контексте труды современных китайских авторов, затрагивающих так или иначе проблемы периодизации китайской философской мысли и китайской истории в целом. Это дает возможность осмыслить процессы, происходившие в китайских интеллектуальной среде на рубеже XX и XXI веков. Нашей конечной целью является рассмотрение современных тенденций в китайской философии в аспекте интеллектуального обмена с западным миром, начавшегося после прекращения действия установок периода «культурной революции». Самыми значительными направлениями в этом отношении являются *философия процесса* и *конструктивный постмодернизм*. Именно эти две линии весьма интересны с историко-философской точки зрения, так как вырабатывались в результате активного обмена китайских философов с Европой и Америкой, в результате трансформации "официальной", идеологизированной философии и ее взаимодействия с другими течениями, а также вследствие попыток совместить марксизм с традиционными для Китая учениями.

### ***Степень разработанности проблемы***

Указанная проблематика практически совершенно не изучена в отечественной литературе: отсутствуют публикации на русском языке, непосредственно посвященные феномену «конструктивный постмодернизм» и,

тем более, его специфике в современной китайской культуре. Поэтому в исследовании используются, в основном, труды на китайском языке и англоязычные работы. В отечественной синологической литературе по-прежнему преобладают, прежде всего, труды, посвященные анализу и интерпретации древних китайских текстов, в связи с чем китаеведческая мысль несколько обособлена, по выражению выдающегося представителя Санкт-Петербургской востоковедческой школы *Е.А.Торчинова*<sup>1</sup>, от философского осмысления проблем и интеллектуальных движений современности. Работы, посвященные проблемам модернизации и постмодернизации Китая, связаны в основном с исследованиями экономических и социально-политических преобразований.

Однако следует также отметить, что в последние годы выходит все больше профильных публикаций по проблемам Китая, защищаются диссертации, специально исследующие философско-интеллектуальные трансформации в этой стране. Эти работы создают хороший контекст для наше-

---

<sup>1</sup> См. его работы: *Торчинов, Е.А.* Тракта́т Гэ Хуна «Баопу-цзы» как историко-этнографический источник: Дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. н.Л., 1984; *Его же.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания: Дисс. на соискание уч. ст. докт. филос. н.СПб., 1993; *Его же.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993; 2-е дополненное издание: СПб., 1998; *Его же.* Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб.: 1997; 2-е изд., испр. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000; *Его же.* Даосизм. «Дао-дэ цзин» / Предисл. пер. с кит., коммент. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999; 2-е изд. СПб., 2004; *Его же.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000; *Его же.* Даосские практики. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001; *Его же.* Буддизм: Карманный словарь. СПб.: 2002; *Его же.* Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002; *Его же.* Пути обретения бессмертия: Даосизм в исследованиях и переводах Е.А.Торчинова. СПб., 2007; *Его же.* Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е.А.Торчинова. СПб., 2007; *Его же.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, 2007; Таинственная самка: трансперсональный роман. СПб., Гуманитарная Академия, 2013; *Его же.* Апостолы дракона (алхимический роман) (2002 г.) // Архив российской китаистики. Т. IV / Сост. А.И.Кобзев, отв. ред. С.В.Дмитриев. М.: Институт востоковедения РАН, 2016.С. 690—772; *Его же.* Китайская рапсодия (роман странствий и инициаций) (2003 г.) // Архив российской китаистики. Т. IV / Сост. А.И.Кобзев; отв. ред. С.В. Дмитриев. М.: Институт востоковедения РАН, 2016.С. 772—815; *Стрелков, А.М., Торчинов, Е.А., Монгуш М.В.* Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006; *Его же.* Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб., 2000. С.74-90; Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия // Народы Азии и Африки. 1982. №2. С.155—168; *Его же.* Тракта́т Гэ Хуна и «искусство внутренних покоев» // Петербургское Востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. *Его же.* Этика и ритуал в религиозном даосизме // Этика и ритуал в традиционном Китае: М.: Наука, 1988.С. 202—235.

го исследования, поскольку описывают процессы, сопровождающие развитие интеллектуальной жизни в современном Китае<sup>2</sup>.

Приступая к анализу моделей модернизации и постмодернизации в китайской философии, следует отметить, что, по мнению большинства китайских и зарубежных исследователей, единой теоретической модели современности (*modernity*) не существует — это понятие трактуется в зависимости от основ интеллектуальной традиции, в рамках которой осмысливается. Для Китая на данный момент можно выделить три главенствующих учения: китайский марксизм (*макэсычжуи*), либерализм (*цзиючжуи*) и современное новое конфуцианство (*сяндай синь жуцзя*)<sup>3</sup>. Взаимодействие между этими течениями представляется весьма неоднозначным, так как они помимо постоянной конкуренции друг с другом, стремятся к активному взаимодействию при попытках сохранить автономию и независимость, что еще более осложняется тем обстоятельством, что внутри они также по-

---

<sup>2</sup> Аллаберт, А.В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX – начало XXI века). М., 2008; Варакина, М.И. Экологическая культура Китая: традиции философского осмысления и поиск современных решений. Диссертация ... кандидата философских наук: Улан-Удэ, 2003; Гаджиев, К. С. Вестернизация или особый путь модернизации? // Полис, 2008. № 4. С. 148; Его же. Идеино-теоретические тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации. Вып. 13. X и XI Всероссийские конференции «Философия восточно-азиатского региона и современная цивилизация». Киселев В.А. Образ китайской философии в свете влияния прагматической философии Запада. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2006, № 3 (13). с. 80-87. (соавт. Юркевич А.Г.) М., 2006; Мартыненко, Н.П. Россия, Китай, страны СНГ в современном мире: сходство геополитических вызовов // Россия и Китай: общее историческое наследие и вызовы современности (к 70-летию Победы во Второй мировой войне). М.: МГИУ, 2015. С.166-170; Морозова, В.С. Динамика ценностных ориентаций модернизирующегося китайского общества. Диссертация ... кандидата философских наук: Чита, 2007; Шилов, А.П. Конец древности: о духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. М., 2009; Буров, В.Г. Современный Китай: государство, развитие демократии и формирование гражданского общества. // Современное государство, социум, человек: российская специфика. М., ИФ РАН, 2010, с.181-242; Демократия с китайской спецификой // Свободная мысль, 2010, № 6; В Китае возрождается культ Конфуция // Азия и Африка сегодня, 2011, № 4; Его же. Стратегия китайского государства в контексте российского опыта // Динамика взаимодействия внутренних и внешних факторов и вектор развития российского государства. М.: изд. ИФ РАН. 2013, С.166-232; Его же. Конфуцианство и модернизация общества // The International Conference in Commemorating 2565th Anniversary of Confucius & the 5th Congress of the International Confucian Association: Материалы 5-го Международного форума, посвященного 2565 годовщине со дня рождения Конфуция. (г. Пекин, г. Цюйфу, Китай. 23-29 сентября 2014 г.). Пекин, 2014. С. 145-148. (на кит. яз.); Его же. Современный китайский марксизм. Тезисы доклада. // International Conference on “Marx & Engels and Contemporary Socialism – The 120-th Anniversary of the Death of Friedrich Engels. Papers for the Conference. 14-15 October 2015, Nanjing. Nanjing Normal University. 2015, С. 225-234; Просеков, С.А. Социально-философский анализ модернизации современного Китая в условиях глобализации: монография. М., 2009.

<sup>3</sup> Сун, Чжимин. Чжунго сяндай чженсюэ гунлун (Общий обзор современной китайской философии). Пекин, 2008. С. 4.

стоянно трансформируются. В результате, подобное положение дел приводит к сильному взаимному влиянию, компромиссному характеру решения спорных вопросов.

Первому из вышеуказанных направлений - китайскому марксизму - по традиции посвящено большое число работ отечественных исследователей, хотя доминирующая часть из корпуса опубликованных работ анализирует марксизм не с академической, а с политической точки зрения. Либерализм и конфуцианство приобретают все большую популярность среди отечественных синологов, однако количество трудов, им посвященных, все еще намного меньше, чем число тех, которые посвящены марксизму. Современное конфуцианство вообще оказалось в некоторой тени, хотя его история началась более века назад, и «первому» поколению неоконфуцианства посвящены несколько подробных исследований<sup>4</sup>.

Работа над настоящим текстом включает в себя анализ статей и трудов китайских авторов, затрагивающих феномены модерна и постмодерна в глобальном смысле, а также обращающихся к концепции конструктивного постмодернизма. Исследование трудов китайских авторов, посвященных такому «западному» феномену, как конструктивный постмодернизм, призвано прояснить существующую на данный момент систему концептуальных отношений между восточной и западной современной мыслью, а так-

---

<sup>4</sup> *Васильев, Л.С.* Китай на рубеже III тысячелетия: конфуцианская традиция или марксизм-маоизм // Восток. 1992. № 5. С. 64-77. *Ломанов, А.В.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга (50 - 70-е годы XX века) // Проблемы Дальнего Востока, 1993, № 5. С.118-128; *Его же.* Поиски культурной идентичности // Китай на пути модернизации и реформ. 1949-1999. М., 1999; *Его же.* Неосоциализм Ху Цзиньтао и современная идеология КНР // Pro et Contra. М., 2005 ноябрь-декабрь. Т. 9, № 3 (30). С. 20-39; *Его же* (соавт. *Борох, О.*); *Его же.* «Две тыквы на одном стебле»: проблемы современного китаеведения на конференции в Пекине // Проблемы Дальнего Востока. 2010. № 2. С. 141-151; *Его же.* Либерализм и вестернизация в спорах 1930-х годов о будущем китайской культуры // Проблемы Дальнего Востока. № 5, 2014. С. 112 – 125; *Его же* (соавт. *Переломов, Л.*) XXI в. - век Китая, век конфуцианства? // Проблемы Дальнего Востока. 1998. №3. С. 123-129. *Его же.* Современная китайская концепция «мягкой силы» // «Мягкая сила» в отношениях Китая с внешним миром. М., 2015; *Его же.* Western Impacts on Chinese Post-confucianism // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1994 - Vol.21, №1. P.93-108. *Его же.* Конфуцианская философия в США // Китай, китайская цивилизация и мир- история, современность, перспективы». Ч.1. М., 1995. *Малявин, В.В.* Китайская мудрость в постмодернистский век: возвращение традиции? // Проблемы Дальнего Востока. 1995. № 5. С.106-116; *Середкина, Е.В.* Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа. Диссертация ... кандидата философских наук. М., 2004.

же уточнить важные методологические вопросы, касающиеся изучения китайской философии в последние несколько десятилетий.

Относительно западных работ по проблематике развития китайской философии следует заметить, что западные исследователи за последние тридцать лет значительно продвинулись в изучении ее специфики, но то, что ими изучено лучше всего, относится все же к классической, а не к собственно современной китайской философии. Благодаря усилиям западных авторов несколько неизученных ранее работ китайских философов, представляющих тенденции неоконфуцианства и неодаосизма, заняли свое место в синологических и компаративистских исследованиях. Что же касается проблематики современной китайской философии, то несмотря на укрепляющиеся связи, ученые на Западе до сих пор имеют относительно небольшой доступ к новым данным из-за сложности работы с первоисточниками и отсутствия опыта в переводе, надлежащих стратегий интерпретации и критериев оценки.

В этом отношении перед ними стоят те же задачи, что и перед многими отечественными исследователями. Различие в отношении этих внешних в отношении сторон заключается в том, что присутствие китайских делегаций на профильных международных конференциях с рабочим английским языком значительно более велико, чем на конференциях, проводимых в России и число таких конференций значительно больше. Анализ международных научных событий в области философии за рубежом как России, так и Китая, а также участие в некоторых из них, дает возможность автору сделать вывод о высокой интенсивности и, как правило, об очень высоком содержательном качестве сообщений представителей Китая в их программах по всем отраслям философского знания<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Если мы возьмем в качестве примера конкретную философскую дисциплину - пусть в данном случае в этом качестве будет рассмотрена эстетика - то ключевые международные события, Всемирные конгрессы по эстетике, проводимые в этой области один раз в три года, показывают именно то, о чем говорится выше. Сравнительный анализ материалов последних двух Конгрессов в Кракове (2013), на котором автор присутствовала лично, и в Сеуле (2016), продемонстрировали высокое присутствие китайских докладчи-

Этот факт, с одной стороны, указывает на репрезентативный характер таких источников (такие сообщения делаются специально для того, чтобы транслировать взгляд с китайской стороны на общие философские проблемы), а, с другой стороны, говорит о несколько более выгодном положении англоязычных исследователей философского процесса в Китае перед другими аналитиками этого проблемного поля. Это делает те относительно немногочисленные сравнительные исследования западных авторов по этой проблематике интересными для исследователей в России: в них аккумулирован большой информационный материал, опубликованный на английском языке самими представителями тех направлений в интеллектуальной жизни китайского общества, которые и должны быть в сфере внимания не-китайских аналитиков. Между тем, изучение современной китайской философии может открыть новый путь для ее внедрения в контекст диалога между Востоком и Западом.

Для исследования, которое делается по сравнительно-философским проблемам Китая в России, указанное обстоятельство вносит следующие коррективы: помимо внутренней философской жизни в Китае, которую необходимо изучать на месте (и автор сделала это в форме двух годичных стажировок в университетах г. Ухань и г. Шанхай), следует также активно изучать международные публикации китайских авторов на английском языке, как в виде прямых источников, так и в виде косвенных (сравнительные исследования западных авторов), и оба последних направления работы также использовались при подготовке диссертации. Таким образом, российские исследования сравнительно-философской проблематики Китая должны быть интегрированы в международное китаеведение, что соответ-

---

ков и высокое качество их сообщений практически во всех дискуссионных нишах, заявленных на этих событиях. Показательно и то, что главой Всемирной эстетической ассоциации (ИАА), организующей эти Конгрессы, в период между 2013 и 2016 годом был именно представитель Китая: Ассоциация избирает в качестве президента представителя той страны, развитие эстетики в которой считает значительным для всего профильного международного сообщества. Сходным образом дело обстоит и в других областях: участие китайских представителей, многочисленно, качественно, и они играют значительную роль в профильных международных ассоциациях.

ствует мировой роли этой страны и этой культуры в настоящий момент и возрастанию значения этой роли в самой ближайшей перспективе.

В настоящее время существует значительное количество тематических направлений и позиций, которые должны быть оценены, встроены в систему сложившихся отношений европейской и китайской культур. Каждый заметный современный китайский философ стремится выразить сущность или аспект китайской философии через разработку определенного метода и формы мышления, они предпринимают усилия, чтобы так или иначе связать их с западными философскими идеями, но, в то же самое время, оценивали западную традицию критически, с точки зрения развития мировой философии. Многим не хватало возможностей, в том числе и языковых, вести равноправный диалог с западными философами. Однако им удалось составить достаточно определенное поле дискурсов с центральной темой, которую можно сформулировать следующим образом: понимание роли современной китайской мысли через понимание западной, и наоборот.

Некоторые из китайских авторов использовали определенные методологии западной философии и даже переняли некоторые фундаментальные тезисы от западных философов, таких как Кант, Бергсон, Дьюи, Рассел, но они всегда пытались модифицировать их, привнося глубинные онтологические, гносеологические и этические идеи из традиции Китая. Поскольку китайские исследователи во многих ситуациях сталкиваются с новыми для традиции этой страны явлениями, то критицизм в отношении западной мысли нередко уступает место взвешенному подходу, объединяющему две традиции и позволяющему увидеть рассматриваемые вопросы во всей их глубине. Их видение, представленное в текстах, всегда стремится к глобальности по своим масштабам и предлагает оптимистическую перспективу новых путей развития философии как в Китае, так и в мире, а внимательное и практичное изучение общемировых философских концепций

теорий и систем сыграло решающую роль в переходе Китая к «современности».

Поскольку одной из наших задач является прослеживание динамики именно философии Китая в XX веке, мы исключили некоторые фигуры, которые имели большое значение исключительно в социально-политической, а не в теоретической философской сфере. Мы также не рассматриваем тех философов, чья работа может быть понята исключительно в качестве вклада в западную философию: например, многие философы науки (диалектика природы) могут быть поняты без ссылки на фундаментальные позиции классической китайской философии и специфики современной китайской философии поэтому не отражают.

Философская культура Китая, которая была раздроблена политическим конфликтом, изгнанием и уничтожением оппонентов официальными властями КНР в середине XX века, в настоящее время постепенно обретает единство. Контакты между философами в Китае, Гонконге, на Тайване и в США становятся все более частыми, богатыми и продуктивными. Некоторые из философов стремились первым делом определить суть западной философии и суть китайской философии в их различии, чтобы понять преимущества и недостатки каждой, определившие их развитие. Другие философы предлагали единые для Китая и Запада модели развития культуры и философской мысли, но такой подход не может аккумулировать сложность и разнообразие как китайской, так и западной интеллектуальных тенденций.

Постмодернизм как концепция стал упоминаться в китайских интеллектуальных кругах в середине 80-х годов XX века, и важную роль в принятии этого явления философами и интеллектуалами Китая сыграли работы *Фредрика Джеймисона*<sup>6</sup>. Фредерик Джеймисон, американский философ,

---

<sup>6</sup> *Jameson, F. The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms.* Verso, 2015; *Jameson, F. The Modernist Papers.* Verso, 2007; *Jameson, F. A Singular Modernity.* Verso Press, 2002; *Jameson, F. Late Marx-*

известный своим анализом современных культурных течений, описывает постмодернизм как процесс локализации культуры в условиях глобального капитализма. Наиболее известными среди его трудов являются книги «Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма», «Политическое бессознательное», «Марксизм и форма». Джеймисон посетил Китай в 1985 году, на протяжении некоторого времени преподавая в Пекинском университете. Перевод его расшифрованных лекций на китайский язык был впоследствии опубликован под названием *Хоусяньдай чжун юй вэнь-хуа лилунь* («Постмодернизм и теория культуры») в 1986 году на территории континентального Китая и в 1989 на Тайване. Лекции Джеймисона остаются по сей день наиболее читаемыми и наиболее часто цитируемыми трудами в китайских дискуссиях о постмодернизме.

Другими важными фигурами, внесшими вклад в распространении постмодернизма, были немецкий философ и социолог *Юрген Хабермас*<sup>7</sup>, французский философ *Жан-Франсуа Лиотар*<sup>8</sup> и *Уильям Спанос* – американский философ, автор весьма популярных в КНР трудов, посвященных постмодернизму и глобализационным процессам<sup>9</sup>. В то время в Китае начали публиковаться работы, которые либо были созданы авторами, относившими себя к постмодернизму, либо признавались другими авторами как постмодернистские. Однако оценить масштаб и значение этих работ до-

---

ism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic. London: Verso Press, 1990; *Jameson, F. Postmodernism & Cultural Theories*. 1987. (Houxiandaizhuyi he Wenhualilun (Lectures in China) (Xi'an: Shanxi Teacher's University) Reprinted in journals in Taiwan & Hong Kong 1988 Reprinted in Taiwan with new preface by Tang Xiaobing 1989); *Jameson, F. Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton University Press, 1971. Griffin, SM; *Jameson, F.; James, H.* Introduction. January, 2015, 197-198; *Jameson, F. Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. New Left Review. 1984. P. 52-92.

<sup>7</sup> *Habermas, J. The Structural Transformation of the Public Sphere* / T. Burger and F. Lawrence (trans). Cambridge, MA: MIT Press. [German, 1962]; *Habermas, J. Moral Consciousness and Communicative Action* / C. Lenhardt and S.W. Nicholsen (trans). Cambridge, MA: MIT Press (оригинал -1983); *Habermas, J. Postmetaphysical Thinking* / W.M. Hohengarten (trans.). Cambridge, MA: MIT Press (оригинал - 1988).

<sup>8</sup> *Lyotard, J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* / Translation from the French by G. Bennington and B. Massumi. Foreword by F. Jameson Manchester University Press, 1984 (оригинал - 1979).

<sup>9</sup> *Spanos, W.V. American Exceptionalism in the Age of Globalization: The Specter of Vietnam*. Albany: State University of New York Press, 2008; *Spanos, W.V. Repetitions: The Postmodern Occasion in Literature and Culture*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987; *Spanos, W.V. Rethinking the Postmodernity of the Discourse of Postmodernism*, in *International Postmodernism: Theory and Literary Practice* / Ed. H. Bertens and D. Fokkema. Amsterdam: John Benjamin, 1997.

вольно трудно, поэтому нашей первоочередной задачей будет определение характера постмодернистской мысли в Китае в ее разнообразии, что также требует рассмотрения общей экономической и политической ситуации в стране в данный период и сравнения с ситуацией на Западе. Причины перехода от эпохи модерна к эпохе постмодерна до сих пор не определены однозначно даже для постиндустриального Запада, тем не менее, только они могут послужить моделью для сравнения в ситуации с Китаем, так как этот процесс начался именно на Западе. Сопоставление постмодернизма в Китае и европейско-американского постмодернизма представляет исключительный теоретический интерес, так как составляет единственно возможную базу сравнительного анализа, который может прояснить, что представляет собой явление постмодернизма в целом.

Прежде всего, необходимо исследовать вопрос о том, насколько вообще обосновано говорить о постмодернизме по отношению к Китаю. В книге «Все твердое тает в воздухе» ее автор *Маршалл Берман*, американский философ-марксист, заслуженный профессор, специализирующийся в области политологии, описывает эпоху модерна с точки зрения трех аспектов: 1) социально-экономическую трансформацию, 2) исторический опыт и борьба с социальными изменениями и 3) «культурное видение», основанное на этом историческом опыте<sup>10</sup>. Основная проблема использования подхода Бермана заключается в том, что в исследованиях модерна и постмодерна он ограничивается Европой и Америкой. Он не упоминает о том, каким образом колонизация повлияла на распространение модернизма в мире. За исключением небольшой отсылки к России, он совершенно не упоминает о тех культурах, на которые повлияла западная модернизация, и не рассматривает доминирование Запада над другими странами, которое вынуждало

---

<sup>10</sup> *Berman, M.* All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity (9th ed.). L., N.Y.: Verso. 2009. P. 345–346.

последние включать в проект модернизации восстановление национально-го сознания.

Это различие указывает два способа, которыми постмодернизм может послужить освещению современной ситуации взаимодействия азиатских стран и европейско-американского сообщества. Существуют и многочисленные возражения против использования термина «постмодернизм» для объяснения сложившейся на востоке, в том числе в Китае, ситуации. Большинство из них основаны на том, что, если постмодернизм как состояние действительно соответствует позднему капитализму, и не имеет особого смысла применять этот термин к ситуациям, когда даже модернизм, как экономическое и политическое состояние, еще не достигнут в рамках определенной культуры. В обществах, подобных Китаю, где докапиталистические экономические отношения и соответствующие им социальные и политические формы сосуществуют с капиталистическими и социалистическими отношениями, определение «постмодернистский» может быть применимо лишь к ограниченной части общества, оставляя в стороне большие сегменты населения. В этих условиях использование термина «постмодернизм» может показаться, в лучшем случае, игнорирующим фундаментальные экономические, социальные, политические и культурные аспекты. В худшем случае это представляется как манифестация европоцентристскую точку зрения и признание неравномерности развития стран третьего мира.

В трудах китайских авторов постмодернизм в Китае часто носит название «postology» (*houxue*, китайский термин для теорий, в названии которых используется префикс *пост-*). В часто цитируемой статье Лэй И (*Lei Yi*)<sup>11</sup> ее автор обвиняет «пост-критиков» в смешении проблем первого мира с проблемами третьего мира и в универсализации теоретического

---

<sup>11</sup> Переводчик работ Дэнни Винн Йе Квока «Сциентизм в китайской мысли, 1900-1950» (1965) и Пола А. Коэна «Между традицией и современностью: Ван Тао и реформа в позднецинском Китае» (1984).

дискурса постмодернизма вместо столь необходимого процесса его локализации. Важность позиции Лэй И весьма велика, его призыв к изучению «китайского контекста» имеет политическую подоплеку, которая, впрочем, также имеет немалое значение в этой дискуссии. Риторически восхваляя мужество противостоять эпистемологической гегемонии Запада, проявленной в работах Мишеля Фуко и Эдварда Саида, Лэй И выражает сожаление по поводу отсутствия такого мужества в китайском постмодернизме, которое необходимо, чтобы противостоять гегемонии власти в контексте интеллектуальной ситуации в Китае.

Динамику процесса проникновения современной западной мысли, в том числе постмодернистской, в Китай, начиная с 1949 года можно разделить на два периода. Первый период – с 1949 по 1978 год (режим Мао Цзэдуна как таковой). В этот период почти все западные учения и системы подверглись критике и, как капиталистические, не допускались в Китае. В этот список попал и вышеупомянутый Уайтхед, труды которого стали «оппозиционными текстовыми материалами», и, тем не менее, издавались подпольно. Второй этап начался в 1978 году - отношение к западной философии и культуре сильно изменилось. Западная культура и западные философы допускались в Китай все в больших и больших масштабах, их влияние резко возрастало. С 1990-х годов постмодернизм привлекал все больше и больше внимания со стороны китайских ученых. Но многие китайские ученые были знакомы только с работами европейских, преимущественно французских, авторов (Деррида, Фуко, Лиотар и другие). Следовательно, постмодернизм появился впервые в Китае в деконструктивном варианте, первоначально с постмодернизмом фактически ассоциировалась деконструкция. Затем произошло накопление текстов, знакомство с англосаксонской аналитической традицией. Это привело к некоторой трансформации, в связи с чем все большую популярность стала быстро приобретать

система взглядов, называемая в Китае в самом общем виде, в общем аксиологическом понимании конструктивным постмодернизмом.

Следует заметить, что в китайской философской среде конструктивный постмодернизм в контексте этой динамики апроприации становится в оппозицию к деконструктивному, хотя изначально в западной традиции в ней так очевидно не находился, поскольку аналитический дискурс в принципе не склонен подвергать критическому анализу тексты, написанные в других парадигмах, сосредоточивая внимание преимущественно собственно на главных предметах мышления. В случае же Китая такой сравнительный контекст стал актуален именно в связи с необходимостью приобрести адекватную вызовам внутреннего развития современную философскую платформу взглядов на мир, и она появляется в результате напряженного поиска и серьезных дискуссий – в виде конструктивного постмодернизма, признанного большинством активно публикующихся китайских авторов. Важно понимать, что интеллектуальное отношение к этой проблематике в Китае очень глубоко и серьезно, это - фундаментальный долговременный мировоззренческий выбор, к которому философское сообщество относится очень ответственно, понимая свою роль публичного интеллекта китайского социума в целом.

В этом ключе следует интерпретировать и то, что отношение к постмодернизму тесно переплетено с отношением к собственной традиции. Постмодернистское обновление неразрывно связано с ревизией отношения как к далеко отстоящей интеллектуальной традиции Китая, так и к традиции недавнего прошлого, которая жива в памяти, и присутствует в дискурсе не из-за ностальгии, а из-за опасения совершить ошибки, хотя бы отчасти напоминающие ошибки прошлого. Китайская философия оказалась в этом смысле очень чувствительной не только к эпистемологической проблематике мировоззренческой проблематике, но и к внутренне-этическому аспекту философствования, к социально-экзистенциальным эмоциям обще-

ства. Это определяет столь устойчивое внимание в переломный момент истории философии Китая к различным аспектам традиции и ее сохранения в новых интеллектуальных конструкциях, предлагаемых в публичном поле.

Именно этим определяется то обстоятельство, что отношение к постмодернизму в Китае в принципе до сих пор не является однозначным. Когда мы говорим о признании парадигмы конструктивного постмодернизма в качестве доминирующей внутри китайской мысли, следует иметь в виду определенные условия, при которых это возможно правильно интерпретировать. Речь идет о парадигмальном принятии этой системы идей большинством активно публикующихся китайских авторов, а не о тотальном признании, тем более, а также не о подчинении некоему приказу идеологического руководства. Поэтому наша позиция заключается в констатации доминирующего конвенционального мнения, принимающего платформу конструктивного постмодернизма внутри китайского сообщества, что не отменяет и того факта, что некоторые авторы до сих пор относятся к постмодернизму крайне настороженно и публикуют статьи, критикующие любые проявления постмодернизма, в том числе, платформу конструктивного постмодернизма. Причем следует заметить, что эта критика осуществляется на разных основаниях, а не только с позиции прежней специфически-марксистской теории, как это можно было бы предполагать и как действительно предполагают некоторые авторы, не наблюдающие Китай изнутри. Речь идет о множестве сходных в оппозиционности главному парадигмальному потоку философских текстов, но в то же время конкурирующих между собой точек зрения, выдвигающих на первый план системы доминант, не учтенные, по мнению авторов таких текстов, позицией конструктивного постмодернизма (в числе таких «неучтенных» аспектов могут оказаться отдельные построения китайских философов прошлого, психологические особенности китайской культуры, социальную специфи-

ку китайского общества, данные наук и много другое). Тем не менее, тенденция такова, что все больше и больше китайских ученых открыто и рационально приходят к постмодернизму, прежде всего в его конструктивной версии, и пытаются понять его лучше, чтобы развивать собственную философию. В настоящее время в Китае публикуется значительное количество книг и статей, посвященных конструктивному постмодернизму и реконструкции мысли его важнейших представителей. Конструктивный постмодернизм в трудах китайских авторов неразрывно связан с проблемами цивилизационного развития Китая, глобализацией и различными аспектами культурного обмена.

Оценивая роль персоналий в этом процессе, которые успели сложиться, получить признание, авторитет и влияние, следует заметить, что одним из самых известных в данной области авторов является профессор *Ван Чжихэ (Wang Zhihe)*, директор Центра исследований конструктивного постмодернизма в КНР. В своей книге «Harmony but not Sameness» («Гармония, но не тождество») он постулирует свою приверженность конструктивному постмодернизму, характеризуя его как учение, балансирующее между уважением чужих мнений и культур и сохранением собственной идентичности. Сущность конструктивных отношений в философской среде заключается в возможности и необходимости культурного диалога, конструктивные отношения могут быть построены в самом процессе диалога. Для китайской традиции, как утверждает Ван Чжихэ, такой диалог особенно важен, даже если дело касается внутренних культурных связей. Культура Китая строится на плюрализме и гармонии религий: даосизма, конфуцианства и буддизма. Ван Чжихэ называет это китайской версией конструктивного постмодернизма и называет ее «гармонизмом», который обеспечивает срединный путь между обособленностью и всеобщностью культуры. Сопоставив свою концепцию с конструктивным постмодернизмом, Ван Чжихэ описывает новые возможности культурного диалога меж-

ду Востоком и Западом, перспективы общего развития. Ван Чжихэ является автором множества трудов, посвященных философии Уайтхеда и ее потенциалу для развития китайской философии.

Еще одним влиятельным китайским автором, затрагивающим феномен конструктивного постмодернизма, является *Ван Нин (Wang Ning)*. Один из самых известных трудов этого автора – «Constructing Postmodernism: the Chinese Case and its Different Versions» («Конструируя постмодернизм: случай Китая и его версии») - посвящен формированию современной китайской философии, и, что особенно интересно, литературы<sup>12</sup>. Здесь Ван Нин говорит о том, что китайская литература в точности схватывании западных постмодернистских идей и применения их к китайским реалиям сильно опередила философию как таковую. Он утверждает универсальность идей постмодернизма их созидающую ценность, говоря о возможностях диалога с западными коллегами через понимание ключевых моментов постмодернизма и их объединяющей силы<sup>13</sup>.

Среди других известных авторов работ, посвященных постмодернизму как ключевому фактору кросс-культурного интеллектуального обмена, можно выделить две группы. К первой отнесем работы, в которых описываются перспективы взаимоотношения Китая и западного постмодернизма, выявляются собственно черты китайского постмодернизма и раскрываются возможности диалога. В качестве примера можно привести следующих исследователей: *Чжао Ихэн (Zhao Yiheng)*, *Сюй Бэнь (Xu Ben)*, *Чжан Ю (Zhang Yiwu)*, *Линь Чунь (Lin Chun)*, *Ван Шаогун (Wang Shaoguang)*, *Цуй Вэйци (Cui Weiqi)*.

---

<sup>12</sup> Wang, Ning. Constructing Postmodernism: the Chinese Case and its Different Versions // Canadian Review of Comparative Literature. 1993. № 20 (March-June). Также см. его важную работу о проблемах западного понимания китайской культуры: Wang, Ning. Orientalism versus Occidentalism? // New Literary History. Vol. 28. No. 1. Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997). P. 57 - 67.

<sup>13</sup> Wang, Ning. Constructing Postmodernism: the Chinese Case and its Different Versions // Canadian Review of Comparative Literature. 1993. № 20 (March-June). P. 46 - 61.

Ко второй группе относятся исследования, обращающиеся к самому феномену конструктивного постмодернизма и раскрывающие возможности продуктивного культурного и интеллектуального обмена с Западом на основе объединения конструктивно-постмодернистской программы с ключевыми моментами китайской культуры. В нее можно включить следующих авторов: Мэн Гэньлун (*Meng Genlong*), Чэн Дацаи (*Cheng Dacai*), Дун Лихэ (*Dong Lihe*), Ту Вэймин (*Tu Weiming*)<sup>14</sup>. Отдельно стоит отметить доклад Ту Вэймина на Всемирном философском конгрессе 2018 г. в Пекине<sup>15</sup>, под названием «Спиритуалистический гуманизм: Я, общность, Земля и Небо» («*Spiritual Humanism: Self, Community, Earth, and Heaven*»), в котором он говорит о том, как неоконфуцианские идеи, в частности идея человечности (гуманности) трансформируются в контексте общемировых изменений.

Резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод о том, что в настоящее время в китайской интеллектуальной среде существует тенденция к осмыслению и переосмыслению собственной истории и перспектив развития общества в терминах западной философии, близкой к постмодернизму. Это отчасти объясняется тем, что официальной марксистской и национальной даосско-конфуцианской философских систем уже не хватает для осмысления перехода к капиталистической экономике и сопровождающих

---

<sup>14</sup> См. например: *Tu, Weiming*. Cultural China: The Periphery as the Center // *Daedalus*. Vol. 120. No. 2. (Spring, 1991). P. 1-32; *Tu, Weiming*. The global significance of concrete humanity: Essays on the Confucian discourse in cultural China. New Delhi, India: Center for Studies in Civilizations and Munshiram Manoharlal Publishers, 2010; *China in Transformation / Tu, Weiming* (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994; *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today / Tu, Weiming* (ed.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1994; *Tu, Weiming*. The Mirror of Modernity and Spiritual Resources for the Global Community // *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*. 1995. 34 (1). P. 79-91; *Tu, Weiming*. Mastering the Conceptual Resources to Grasp a World in Flux // *International Studies in the Next Millennium: Meeting the challenge of globalization / Julia A. Kushigian* (ed.). Westport, CT: Praeger, 1998. P. 3-15; *Tu, Weiming*. Beyond the Enlightenment Mentality // *Comparative Political Culture in the Age of Globalization: An Introductory Anthology Hwa Yol Jung* (Ed.). Lanham, MD: Lexington Books, 2002. P. 251-266; *Tu, Weiming*. The Context of Dialogue: Globalization and Diversity // *The Global Intercultural Communication Reader / Molefi Kete Asante, Yoshitaka Miike, & Jing Yin* (eds.) 2nd ed. New York, NY: Routledge, 2014. P. 496-514.

<sup>15</sup> Основной темой конгресса была выбрана следующая: «Learning to be Human» («Учась быть человеком») - что связано с ее основными целями и принципами: поиск гармонии между различными политическими и интеллектуальными течениями, а также ориентация на человека и человечество в выборе стратегии взаимодействия, приоритетность вопросов экологии и решения социальных проблем.

его общественных и культурных трансформаций. По мнению многих исследователей, Китай сейчас находится в ситуации, близкой к той, в котором находилось европейское общество в начале XX века, с той разницей, что весь XX век был в Китае эпохой модерна. Соответственно, многие моменты, описанные западными интеллектуалами начала XX века, могут также относиться и к китайскому обществу в настоящий момент. Тем не менее, учитывая опыт западного общества, критический пафос постмодернизма должен дополняться также рекомендациями к действиям, которые могут привести к реальным позитивным результатам. Именно этим содержанием, по мнению многих интеллектуалов, обладает «конструктивный постмодернизм», который дает рекомендации обществу, оказавшемуся в «состоянии постмодерна». Вопрос о том, насколько эти действия адекватны и эффективны как по отношению к западным обществу и культуре, так и, тем более, к восточным, является предметом наших дальнейших исследований.

### *Цели и задачи исследования*

Исследование претендует на статус кросс-культурного, так как изучает рецепцию англо-американской идеи конструктивного постмодернизма в китайской интеллектуальной традиции, и именно кросс-культурный характер определяет структуру настоящей работы. Сначала нами будет определено само понятие конструктивного постмодернизма, затем описан контекст и период, к которому оно попадает на китайскую интеллектуальную почву, и, в конце, очерчен круг авторов, использующих его в своих построениях. Наша задача заключается в том, чтобы определить, какие факторы повлияли на популярность понятия и концепции конструктивного постмодернизма в современной китайской философии.

Нашей конечной целью является теоретическая оценка современных тенденций в китайской философии в аспекте интеллектуального обмена с Европой и США, начавшегося после культурной революции. Одними из самых значительных направлений здесь представляются конструктивный постмодернизм и связанная с ним философия процесса. Именно эти две линии весьма интересны с историко-философской точки зрения, так как выработывались в результате активного обмена китайских философов с зарубежными, в результате трансформации "официальной", идеологизированной философии и ее взаимодействия с другими течениями, а также вследствие попыток совместить марксизм с традиционными для Китая учениями.

### ***Научная новизна***

Настоящая работа представляет собой попытку анализа, осмысления и концептуализации исследуемых проблем развития китайской философской мысли на рубеже XX и XXI веков. Наша основная задача, как было сказано выше, заключается, прежде всего, в приведении в систему множества разрозненных, часто конфликтующих друг с другом и иногда прямо противоречащих друг другу сведений о состоянии современной китайской философии. Необходимость подобной работы определяется тем, что на русском языке до сих пор не опубликованы детальные систематизирующие исследования, посвященные явлению конструктивного постмодернизма в целом и его рецепции в китайской философской среде в частности.

### ***Теоретическая значимость работы***

Представляемая работа может иметь теоретическое значение одновременно в нескольких направлениях историко-философских исследований.

Прежде всего, оно позволит более точно определить содержательный контекст философского обмена между Востоком и Западом в настоящее время, о котором в текущей литературе в большом числе случаев циркулируют очень общие клишированные и весьма приблизительные сведения. Предполагаемый анализ создаст, по планируемым параметрам применимости исследуемых материалов, возможность уточнения степени влиятельности определенных персоналий в современном философском поле, поскольку такие оценки часто делаются без учета степени распространенности тех или иных идей в Китае, но при рассмотрении уровня научных и технологических исследований в этой стране такая позиция кажется совершенно неоправданной и анахронической. Отдельное значение имеет момент проверки обоснованности тех или иных генерализированных построений западного происхождения, которая происходит при их экстраполяции на опыт иной культуры. Без сомнения, привлекаемый материал способен также показать новые возможности и методы собственно синологических исследований.

### ***Практическая значимость работы***

Данная работа вводит в историко-философский оборот ранее неизвестный материал и освещает основные тенденции и направления философской мысли Китая на рубеже XX и XXI веков. Положения данного исследования, а также анализ произведений современных китайских и западных авторов, посвященных концепции конструктивного постмодернизма, могут быть использованы в процессе реконструкции современной картины реальных позиций внутри интеллектуального сообщества в Китае, направлений философских дискуссий, основных достижений и персоналий. Также материалы данного исследования могут быть использованы при формировании курса лекций по современной китайской философии. Собранный

ный материал может быть задействован в составлении различных справочных изданий, учебных пособий и баз данных по современной восточной философии в целом.

### *Методология и методы исследования*

В настоящее время в мире существует несколько распространенных стратегий представления китайской философии современному, в том числе и европейскому сознанию. Ввиду их проверенной эффективности их будем использовать и мы. Эти методологические стратегии можно разделить на несколько групп, которые мы описываем далее.

- 1) *Классические аннотирование и интерпретация текстов.* Эта стратегия обычно практикуется китайскими учеными, и при этом подходе очень трудно отличить собственные позиции источника аннотации и интерпретации от содержания первичных текстов и, тем более, исходных идей. Иногда различия в подобных интерпретациях становились причиной длительных интеллектуальных дискуссий внутри самого Китая, и в последнее время акцент был перенесен на создание новых, уточненных переводов текстов традиционной китайской философии на современный китайский язык. Это действительно способно снять трудности интерпретаций и сделать дискуссии о философском содержании более продуктивными как внутри Китая, так и в остальном мире. Тем, кто изучает китайскую философию вне Китая в настоящее время, можно посоветовать ориентироваться на эти новые уточненные версии и их аппарат.
- 2) *Подход через исторический интеллектуальный контекст.* Подобный подход применяет, например, известный китайский историк *Фэн*

Юлань в своей «Истории китайской философии»<sup>16</sup>. В современном Китае эта методология стала очень распространенной. Она заключается в том, что историк философии выясняет происхождение тех или иных идей и текстов на основании конкретной ситуации жизни и деятельности их авторов, уделяя также большую долю внимания преемственности между персоналиями и школами, отношениями «учитель-ученик». В принципе это очень напоминает подход современной европейской философии к собственной истории, но с учетом особенностей китайского типа философствования.

- 3) *Синологический подход*. Эта стратегия распространена, что совершенно естественно, вне Китая, так как синологический дискурс – это традиция изучения Китая некитайцами, берущая свое начало в XIII-XIV веках. В развитии синологии большое участие приняли затем распространившиеся с XVI века в Китае христианские миссионеры. Они обратили внимание на особенности традиционной китайской культуры, принесли в Европу этнографические сведения об этой стране, первые представления о китайском языке и литературных материалах на нем. Синологический подход традиционно связан именно с этими областями, и в области истории философии проявляется в герметической интерпретацией текстов, написанных на классическом китайском языке, в рамках строгих лингвистических процедур. В области истории философии это, как правило, дает близкое к буквальному толкование традиционных текстов, уклоняющееся от теоретических философских интерпретаций и выстраивания свойственных им систематизаций.
- 4) *Герменевтический подход*. В противоположность синологическому этот подход предполагает активный выход за пределы буквальных значений традиционных китайских текстов. Отдавая должное этим

---

<sup>16</sup> Youlan, Feng. A Short History of Chinese Philosophy / Ed. by Derk Bodde. N.Y. – L.: Macmillan, 1966.

значениям, сторонники этого подхода, принимают также позицию М.Хайдеггера о том, что невозможно отделить некую объективную интерпретацию от реалий жизни интерпретатора и его субъективных отношений к тексту. Они стремятся активно включить содержание традиционной китайской философии в диалог с направлениями современной философской мысли, добиваясь выявления пределов возможных философских значений тех или иных языковых конструкций исторических текстов. Здесь появляются неожиданные варианты возможных прочтений: скажем, трактат Лао Цзы может интерпретироваться в проблематике экологической этики; отдельные тексты традиционной китайской мысли – в контексте современного феминистского дискурса; одним из интересных направлений в рамках этой методологии является онтогерменевтика, главная установка которой – поиск при интерпретации любого фрагмента или выражения традиционных текстов обоснованных коррелятов в объективной реальности, что позволяет отнести значения этих текстов к современным условиям не метафорически, а содержательно.

- 5) *Сравнительно-философская стратегия.* Этот подход вовлекает в себя множество методик, принятых в компаративистике, что позволяет выделить и оценить отдельные темы, сходные в китайской и западной философии, сходные и различные пути развития этих тем. Сравнительно-философская стратегия основана на процедурах, распространенных в континентальной европейской философии, поэтому она позволяет вовлечь в содержательный исторический диалог с ней достижения традиционной китайской философии в противовес предубеждениям прежних времен об их несовместимости.
- 6) *Аналитико-философская методология.* Эта стратегия основана на достижениях, традициях и установках англо-американской аналитической философии. она предполагает концептуальную реконструкцию

текстов традиционной китайской философии, поиск аналогий понятия, сформировавшимся в ней с понятиями западной мысли. К числу требований этой методологии относится обязательная верификация интуиций и предположений об этих аналогиях мысленными экспериментами, которые должны верифицировать или фальсифицировать исходные версии. На этой методологии основана наиболее динамично развивающаяся сейчас в Китае версия диалога традиционной и современной западной мысли, укрепившаяся в форме понятийной матрицы «конструктивный постмодернизм».

Названные подходы определяют положение китайской мысли во всемирном кросс-культурном философском диалоге. По нашим оценкам, в том числе подтверждающимся некоторыми источниками, упоминаемыми ниже, в ближайшем будущем китайские авторы способны предлагать наиболее содержательные повороты развития общих для мира философских тематик. Это представляется весьма вероятным именно благодаря содержательной работе китайских философов как с опытом традиционной мысли прошлого, так и современным материалом в русле конструктивного постмодернизма, в методологии которого в настоящее время в Китае работают около 30 междисциплинарных центров постсовременного развития.

### ***Положения, выносимые на защиту***

Принимая во внимание проделанную нами работу и учитывая ее результаты и возможности для дальнейших научных исследований, на защиту выносятся следующие положения:

- 1) Важными факторами развития философской мысли современного Китая является сложившаяся интеллектуальная ситуация, для которой, если говорить кратко, характерно сохранение (но с ослаблением содержательного влияния) марксистской философии и идеологии,

одновременно с планомерным возрождением традиционных национальных философских систем (даосизм, конфуцианство, буддизм), сопровождающиеся стремлением перейти к новому этапу цивилизации.

- 2) В настоящее время в китайской интеллектуальной среде существует тенденция к осмыслению и переосмыслению собственной истории и перспектив в терминах западной философии, близкой к постмодернизму. Это отчасти объясняется тем, что содержательных ресурсов официальной марксистской и национальной даосско-конфуцианской философских систем, как мы отмечали выше, уже не хватает для осмысления перехода к капиталистической экономике и сопровождающих его общественных и культурных трансформаций.
- 3) В китайской версии критическое направление постмодернизма должно дополняться также рекомендациями к системным действиям, которые могут привести к реальным позитивным результатам. Именно этим содержательным качеством, по мнению многих интеллектуалов, обладает «конструктивный постмодернизм», который дает рекомендации китайскому обществу, оказавшемуся в «состоянии постмодерна», характерном именно для него, а не для какого-либо другого общества с другими параметрами. Китайские авторы справедливо трактуют конкретное социальное развитие как уникальный процесс и склонны выстраивать содержательную всеобъемлющую философию социального процесса в современном обществе своей страны.

Китайские авторы также справедливо сделали вывод о том, что многие процессы, описанные западными интеллектуалами в течение XX века, могут также относиться и к китайскому обществу в настоящий момент. Тем не менее, учитывая опыт западного общества, в котором континентальный деконструктивный постмодернизм сыграл не только инновационную, но и дезориентирующую роль. В китайской версии критический пафос постмо-

дернизма должен дополняться также рекомендациями к системным действиям, которые могут привести к реальным позитивным результатам. Именно этим содержательным качеством, по мнению многих интеллектуалов, обладает «конструктивный постмодернизм», который дает рекомендации китайскому обществу, оказавшемуся в «состоянии постмодерна», характерном именно для него, а не для какого-либо другого общества с другими параметрами. Социальное развитие страны в данный момент воспринимается как уникальный процесс, что делает возможным выстраивание содержательного философского осмысления этого процесса и его концептуализацию, которая принимает различные формы, в том числе, на базе концепции конструктивного постмодернизма, однако всегда сохраняется детальность и принцип использования очень точных методов конструирования как научного, так и теоретико-лингвистического характера. Фундаментальность такого анализа, привлекающая значительные массивы данных относительно исторического опыта практики и теории социального развития в мире, делает работу современных китайской философии чрезвычайно интересной для мирового профильного сообщества. Аспекты этого интереса, их конкретные параметры и области приложения являются предметами настоящего исследования и выносятся на защиту.

### ***Степень достоверности и апробация результатов***

Достоверность результатов, полученных в настоящей работе, определяется качеством селекции источников информации, использованных для создания представления о содержательном контексте современной китайской философии. Нами использованы только те источники, которые считаются репрезентативными в самой китайской философской среде. Некоторые из них вводятся в русскоязычный оборот впервые специально для верификации предлагаемых версий интерпретации тех или иных теоретических по-

зиций, которые занимают китайские авторы. Отдельным каналом верификации явилось непосредственное общение с представителями китайской интеллектуальной среды во время двух (каждая по академическому году) стажировок в Китае.

Идеи работы, отдельные ее позиции и материалы были апробированы в течение подготовки в виде публикаций в профильных изданиях, докладах на тематически соответствующих исследуемым проблемам научных конференциях. Диссертация обсуждена и одобрена к защите на заседании кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова. Основные положения диссертации отражены в статьях автора, материалы которых использованы также при подготовке текста диссертационной работы:

- 1) *Дзикевич, Д.С.* Интерпретация постмодернистской терминологии в философской литературе Китая XX века // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2017. № 5. С. 40-45.
- 2) *Дзикевич, Д.С.* Конструктивный и деконструктивный постмодернизм в современной китайской философии: проблемы происхождения и применения оценочных концептов // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 1. С. 93-100.
- 3) *Дзикевич, Д.С.* Постмодернизм и современная философия материкового Китая: доминирующие факторы интерпретации // Alma mater. Вестник высшей школы. 2018. № 5. С. 40-45.
- 4) *Дзикевич, Д.С.* А.Н.Уайтхед, философия процесса и конструктивный постмодернизм в современном Китае: аспекты теоретической связи // Гуманитарный вектор. Научный журнал Забайкальского государственного университета. 2018. Том 13. № 2. С. 98-107.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### Конструктивный постмодернизм как явление в интеллектуальной жизни XX века и как философская позиция

#### *1.1. Постмодернизм как интеллектуально-культурное явление.*

##### *Общие черты*

На рубеже XX и XXI веков происходит активный интеллектуальный обмен между Китаем и западным миром, и постмодернизм, наряду с другими влиятельными теориями, играет значительную роль в формировании нового облика китайского философского сообщества. Многочисленными тиражами издаются переводы трудов постмодернистских авторов, и большинство исследователей данного явления ставят вопрос о том, каков именно характер связи между модернизмом и постмодернизмом. Она трактуется некоторыми авторами как исключительно хронологическая последовательность, что предполагает наследование определенных признаков и некоторую закономерную периодичность их проявления. Другая же группа авторов полагает, что дело не в хронологии, и что эти два явления могут существовать на разных стадиях одновременно в рамках одного культурно-исторического периода. Мы полагаем, что исследование проявлений модернизма и постмодернизма в современном Китае как в интеллектуальном сообществе, позже подключившемся к размышлениям над этими процессами, способно дать новый и, возможно, решающий материал для прояснения природы вышеописанного соотношения. В исследовании аспектов соотношения модернизма и постмодернизма, представляется важным обратиться в первую очередь к хронологическим и культурно-историческим обстоятельствам внедрения термина «постмодернизм» в сферы культуры и философии и уточнить разные области значения данного термина.

Впервые термин «постмодернизм» был использован британским историком *Дж.М. Томпсоном* в 1914 году в одноименной статье. Томпсон ис-

пользовал его для того, чтобы описать изменения в отношениях и верованиях в контексте анализа религиозных проблем своего времени, кризиса отношений религиозного и секулярного отношений к миру. Он писал: «Пост-модернизм должен преодолеть разделение надвое разума, свойственное Модернизму, будучи доскональными в его критике и перенеся ее как на религию, так и на теологию, как на католическое чувствование, так и на католическую традицию»<sup>17</sup>. Затем термин «постмодернизм» встречается в труде немецкого историка *Р. Панвица* «Кризис европейской культуры» в 1917 году. Человек эпохи постмодернизма, как утверждает Панвиц, «призван преодолеть нигилизм и декаданс, порожденный модерном»<sup>18</sup>.

Несмотря на то, что один из классиков отечественной истории философии *А.В. Гулыга*, усмотрел в описанном Панвицем постмодернистском человеке «всего лишь парафраз ницшеанской идеи сверхчеловека»<sup>19</sup>, мы можем зафиксировать, в какое именно время данный термин был введен в философское и культурологическое употребление. При этом следует отметить, что и отсылка к Ф. Ницше вряд ли способна поставить под сомнение инновационный характер этого термина, поскольку впоследствии Ницше начинает рассматриваться именно как один из основателей неклассического типа философствования. В любом случае, мы должны отметить более раннее, чем часто предполагается, появление этого термина, и то, что это появление ознаменовало признание значительными формирование новых тенденций (в том числе и связанных с Ницше), которые появились в интеллектуальной жизни общества и не вписывались в традиционные парадигмы европейского типа.

Независимо от Панвица этот термин также употребил, правда в литературоведческом контексте, в своих текстах испанский критик Ф. де Онис в 1934 году. Он обозначает термином «постмодернизм» период между «мо-

---

<sup>17</sup> *Thompson, J. M.* Post-Modernism // *The Hibbert Journal*. Vol XII. No. 4, July 1914. P. 733.

<sup>18</sup> *Panwitz, R.* Die Krisis der europäischen Kultur. Werke. Bd. 2. Nurnberg, 1917. S.64.

<sup>19</sup> *Гулыга, А.В.* Что такое постсовременность? // *Вопросы философии*. 1988. № 12. С. 153.

дернизмом» (1896-1905) и «ультрамодернизмом» (1914-1932), имея в виду процессы в европейской литературе, характерные для этого времени. Вновь мы должны отметить, что несмотря на кажущуюся случайность и локальность использования этого термина, он привязан к очень репрезентативным и важным явлениям, поскольку без активного участия литературы, формирования в европейской культуре формата свободного интеллектуального текста, как в случае Дж.Джойса или М.Пруста, дальнейшие процессы вряд ли были бы такими, как они проявили себя позже.

Таким образом, мы должны отметить, что самое ранне употребление термина «постмодернизм» является закономерным результатом предшествующих интеллектуальных процессов в европейской культуре и представляет собой рефлексивное оформление этих процессов. Это оформление, по существу дела, представляет собой формирование новой культурной парадигмы, и этот термин начинает целенаправленно применяться для обозначения трансформаций, происходящих в научной, политической, социальной и даже технологической областях существования социума, хотя первоначально он относился к описаниям новшеств в литературе, искусстве, литературоведении, искусствознании, философии и отчасти теологии.

Что касается философии, то основные ее персоналии, классификационно ассоциируемые с термином «постмодернизм», можно условно разделить на две группы в соответствии с их отношением собственно к периоду модернизма, причем сложность этого разделения связана с тем, как эти авторы понимают характерные процессы и историческую длительность этого периода. Так, американский философ и идеолог концепции конструктивного постмодернизма *Дэвид Рэй Гриффин* разделял философов-постмодернистов на радикальных критиков модерна, или «деконструктивистов», и умеренных, или «ревизионистов»<sup>20</sup>, из работ которых впослед-

---

<sup>20</sup> *Griffin, D.R.* Introduction: Varieties of Postmodern Theology // Griffin D.R., Berdslee W.A., Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P. 65.

ствии, как мы отметим, и выросло направление при более глубоком осознании ставшее называть себя конструктивным постмодернизмом. Наиболее радикальные критики модерна, по мнению Гриффина, отказываются от холистических попыток выразить целостность мира реального, отрицая единство как субстанциональную характеристику реальности. Не допуская возможности рационального познания действительности, они отрицают также наличие изначального смысла в идее объективной истины и становятся на методологическую позицию принципиального плюрализма и тотальной гносеологической и эпистемологической относительности. Гриффин справедливо полагает, что подобный стиль мышления сформировался под влиянием тенденций авангарда в литературе и искусстве. К подобным радикальным критикам Гриффин причисляет *Л. Витгенштейна*, *Ж. Деррида*, *М. Хайдеггера* и др. Позиция по отношению к модернизму второй группы, к которой себя относит и сам Гриффин, допускает единство реальности и существование изначального смысла мира, исходящего от всеобщей каузальности, с оговоркой, что присущая бытию сущность изменчива, относительна и в общем не подлежит выражению. Гриффин полагает, что данная позиция также предполагает плюрализм и отрицает ценности, обоснованные чисто рационалистически. Так, к умеренным критикам модернизма Гриффин относит также *Х. Смита*, *У. Бердсли* и некоторых других авторов.

Персоналией, с которой чаще всего ассоциируется решающий вклад в утверждение термина «постмодерн» именно в философской сфере, считается французский мыслитель Ж.-Ф. Лиотар, использовавший и уточнивший его в своих работах «Состояние постмодерна» (1979), «Спор» (1983) и «Постмодерн, понятный детям» (1988). Он рассматривает постмодерн как глубокую трансформацию модерна в ситуации, когда практически все основные идеалы и ценности модерна потерпели крах. Характерной чертой постмодернизма является скептицизм по отношению к масштабным по-

строениям и системам, свойственным предшествующей философии – метанарративам, целью которых, по мнению Лиотара, является легитимация существующего социального, политического и экономического порядка. В период постмодерна метанарративы утрачивают свою легитимирующую силу, давая возможность одновременного существования множества нарративов.<sup>21</sup>

Сущность постмодернизма Лиотар сводит к «недоверию метанарративам». «Великие истории», которые легли в основание ведущих принципов философии Нового времени, к которым философ относит в первую очередь диалектику Гегеля, эмансипацию личности, идею прогресса, просветительскую трактовку знания в качестве средства установления мировой гармонии - распадаются и сходят на нет. В нестабильном современном мире возможны только малые и локальные нарративы, которые являются базовой формой организации знания, в том числе философии и религии. Главной эпистемологической ценностью становится эклектизм, а единственным путем для философа, исследователя или художника Лиотар признает разоблачение фиктивности языкового сознания - с этим связано использование невыразимости для достижения эффекта понимания.

Базовые положения концепции Лиотара принимаются подавляющим большинством представителей постмодернистской мысли, несмотря на другие расхождения во взглядах. Немецкий исследователь *П.Мюнци* называет Лиотара «стержнем, на котором держится весь современный постмодернизм»<sup>22</sup>, а американский аналитик *У.А.Бердсли* признает его единственным интеллектуалом, выражающим перспективы, «которые получают широкое признание»<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> *Лиотар, Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 26-27.

<sup>22</sup> *Мюнци, П.* Что же все-таки такое постмодернизм // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов. М., 1995. С. 112

<sup>23</sup> *Beardslee, W.A.* Christ in the Post Modern Age; Reflections Inspired by Jean Francois Lyotard // *Griffin, D.R., Berdslee, W.A., Holland, J.* Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P. 67.

Совокупность посмодернистских концепций — это комплекс различных и порой несочетаемых представлений, зависящих от социально-политической и национальной принадлежности их приверженцев. Тем не менее, можно утверждать, что, поначалу имея больше всего последователей во Франции и США, эта концепция или же совокупность взглядов распространилась и оказала мощное влияние на мировую философию, в том числе, в Китае. В дальнейшем взаимосвязанные понятия «постмодерн» и «постмодернизм» разрабатывались континентальными философами-постструктуралистами, с одной стороны, и в англоязычной философии, включая американский прагматизм и неомарксизм, с другой. Стоит заметить, что в некоторых деталях, касающихся разработки понятий «постмодерн» и «постмодернизм», эти мыслители кардинально расходятся. Это касается, в основном, перспектив и целей развития общества в «состоянии постмодерна».

## ***1.2. Конструктивный и деконструктивный постмодернизм.***

### ***Конструктивный постмодернизм и прагматизм<sup>24</sup>***

Традиционная китайская философия, как и другие региональные проявления этого дискурса, имеет свои корни в мифологии и религиозном опыте.<sup>25</sup> Она распространилась среди широкой публики в Китае как своеобразная смесь отношений к проблемам жизни, культуры и религиозных практик. Тем не менее, китайская традиционная философия не представля-

---

<sup>24</sup> В данном разделе использованы материалы из публикации автора: *Дзикевич, Д.С.* Конструктивный и деконструктивный постмодернизм в современной китайской философии: проблемы происхождения и применения оценочных концептов // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 1. С. 93-100.

<sup>25</sup> Применительно к античной европейской традиции эта проблема была концептуализирована как *проблема перехода от мифа к логосу*: см., например, *Кессиди, Ф.Х.* От мифа к логосу. Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972; эта проблематика также широко обсуждалась и другими авторами, писавшими о раннем периоде греческой философии как на Западе, так и в России. В русскоязычной историко-философской литературе, посвященной проблемам становления китайской философии, также обсуждаются сходные процессы выделения философии в самостоятельный дискурс: см., например, *Рыков, С.Ю.* Древнекитайская философия. Курс лекций. М.: Институт философии РАН, 2012. С. 10 – 14.

ет собой собрания житейских мудростей или религиозных рассуждений на темы достижения благой жизни. Как и в Европе, становление философии в Китае есть постепенная кристаллизация автономного языка философствования, очень скоро ставшего оказывать отдельное влияние и на жизнь общества в целом, и на отдельные явления как материальной, так и интеллектуальной культуры.

Европейская философия до некоторого времени была склонна полагать, что философия на Востоке вообще, и в Китае в частности инкорпорирована в религиозную мысль и религиозные практики, и что поэтому она несамостоятельна, и что даже при большом уважении к инспирировавшей ее религии как таковой, ее нельзя считать вполне философией. Так, *Г.В.Ф.Гегель* в своих «Лекциях по истории философии»<sup>26</sup>, хотя и констатирует: «Дух ... зарождается на Востоке...», и указывает относительно европейского знания о восточной философии, что «лишь с недавнего времени мы получили возможность судить о ней», тем не менее после немногочисленных, очень туманных и очень надуманных фигур речи категорически резюмирует: «Восточную мысль следует ... исключить из истории философии...»<sup>27</sup>.

В этом ключе, характерно оценивая отдельные фигуры китайской философии, замолчать которые совсем не представлялось возможным, Гегель говорит о Конфуции, что он был человеком определенной практической и даже мировоззренческой мудрости, но с ним не была связана никакая спекулятивная философия; о Лао Цзы и его концепции дао он говорит, что если в качестве причины всех вещей указывается пустота, ничто, то это означает совершенную неопределенность причин и то, что эта философия находится на самой начальной, элементарной ступени. Между тем для такой оценки не было никаких содержательных причин, кроме недостаточ-

---

<sup>26</sup> *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.1. СПб.: Наука, 1993. С. 143 – 146.

<sup>27</sup> Там же. С. 143.

ного знания текстов, отсутствия хороших переводов и алгоритмов кросс-культурного диалога из-за доминировавшего в европейском сознании вплоть до конца XX века европоцентризма. Перемены в отношении европейского культурного сознания к интеллектуальной традиции Востока в целом и Китая в частности происходили очень трудно и растянулись на длительный период.

Прежде чем начать исследование вышеуказанного вопроса, необходимо проследить, каким образом термин «постмодернизм» и связанные с ним явления появились в философских дискуссиях китайских интеллектуалов, а также то, что именно мы в качестве исследовательских инструментов будем понимать под терминами «постмодернизм» и «конструктивный». Учитывая сказанное о происхождении этих терминов выше, добавим также, что понимать *постмодернизм* в контексте этого исследования мы будем как особый тип философствования и набор определенных установок, связанных с признанием недостаточными и с пересмотром философских оснований, господствовавших до начала XX века. Важные для настоящего исследования термины «*модерн*» и «*постмодерн*», будут пониматься как определяющие последовательно сменяющие друг друга временные периоды, для которых характерны определенные состояния общества, экономики и культуры. «Постмодернизм» в этом контексте будет означать совокупность интеллектуальных тенденций, характерных для периода «постмодерн».

Постмодернизм можно одновременно назвать продолжением, альтернативой и отрицанием модернизма. Будучи таковыми, он не обладает отдельным историческим измерением, приобретает особую гносеологическую содержательность. Деконструктивный постмодернизм создал предпосылки для того, чтобы не считать реальность простой и сводимой к универсальным схемам и формулам. Стало возможно увидеть, что окружающий нас мир составлен из гетерогенных фрагментов, соединенных в соот-

ветствии с многозначной логикой. Постмодернизм как выражение «духа времени» отражает те трансформации, которые происходят в современной культуре и философии. Трансформация – это кардинальные изменения, имеющие место в современной философии, которые связаны с преодолением «метафизического мышления», основанного на классической традиции. Самоопределение философской мысли современности осуществляется в ходе пересмотра наследия классического рационализма и противопоставления ему чего-то, отличного от него.

В ходе переосмысления принципов классической философии происходит трансформация типа философствования, основанного на этих принципах. Изменения вызвали фундаментальные смещения в характере философских представлений о мире, человеке, истине, смысле. Прежде всего новый тип философствования базируется на отрицании самой возможности существования какого-либо первоначала, первопричины, следствием которой является отказ от признания за миром и человеком имманентной природы. Глубокий разрыв с принципом универсалистского системосозидания был заложен уже в философии позитивизма, выступившей в XIX веке с критикой традиционной философии, пошатнувшей мировоззренческие притязания метафизики<sup>28</sup>.

Суть изменения типа философии заключается в том, что первостепенное внимание стало уделяться исследованию смыслов и значений, и это привело, и это привело к тому, что в философии видят теперь прежде всего систему познавательных действий. В результате философия трактуется как деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений. В этом контексте главной задачей философии становится прояснение локальных, конкретных смыслов и значений явлений и процессов социальной жизни, поэтому важнейшей функцией философии, определяющей ее роль в культуре, становится герменевтическая функция.

---

<sup>28</sup> *Каган, М.С.* Философия как мировоззрение // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 38.

На факт трансформации мировоззренческой функции философии в герменевтическую, на наш взгляд, указывают исследования современных авторов, которые фиксируют изменения в современной культуре как «переход от законодательного разума к интерпретирующему», движение от «монологического разума к диалогическому», как «конец великого проекта Истины». Эти изменения связаны с принятием идей об исторической и культурной обусловленности философии.

Культура любого исторического периода представляется постмодернистами как сумма дискурсов или текстов, то есть устных или письменных модусов мышления. Ж.Деррида утверждает, что «ничего не существует вне текста», весь мир – безграничный и бесконечный текст. «В философском плане проблема понимания возникает или обостряется в переломные моменты развития культуры, когда распадаются внутрикультурные связи между основными, «предельными» для каждой эпохи понятиями, которые в совокупности своей определяют «фоновое», «контекстное» знание во всех его многоликих и трудноуловимых формах и составляют основу мировоззренческих схем, «канонов смыслообразования, характеризующих ту или иную эпоху», – утверждает в связи с этим Н.С.Автономова<sup>29</sup>, один из самых известных отечественных аналитиков этих процессов. Герменевтическая функция востребована в многообразных ситуациях исследования инокультурных контекстов, освоения ценностей одной культуры в терминах другой культуры и тем самым проникновения в более глубокие пласты собственной культуры. Индивидуальное знание о мире ограничивается словарем каждого отдельного человека. В этом аспекте совершенно оправданно введение в рамках исследования проблем индивидуального сознания соответствующего концепта, отражающего наличную реальность отдельного сознания. Под «конечным словарем», введенным в качестве такого концепта Р.Рорти, одним из ключевых представителей философии созна-

---

<sup>29</sup> Автономова, Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988. С. 244–245.

ния, понимается запас слов, с помощью которых человек оправдывает свои действия, убеждения и рассказывает истории своей жизни с позиций прошлого или будущего. Человек не может выйти за пределы своего «конечного словаря», так как вне языка и текста ничего не существует, но он может раздвигать его границы, совершенствуя свой язык: «Творить свой собственный дух значит творить свой собственный язык, а не устанавливать своему духу предел тем языком, что был оставлен нам другими людьми»<sup>30</sup>. Таким образом, мир и собственная жизнь открываются человеку лишь в виде историй и рассказов о них.

Вся человеческая история по версии сознания, предложенной Р.Рорти, предстает как буквализация метафор, смена одних метафор другими, устаревших описаний мира и человека новыми мировоззренческими описаниями, что требует своего понимания и концептуализации, осуществляемых философией. История нашей культуры подобна истории кораллового рифа: старые метафоры постоянно мертвеют в буквальности, а затем служат платформой и фоном для новых метафор. Такая художественная аналогия позволяет мыслить культуру как нечто сформировавшееся, как результат множества случайностей. Поэтому, в частности, научные революции в этой парадигме можно рассматривать как метафорическое переописание природы, а не как постижение ее внутренней сущности.<sup>31</sup>

Философия стала восприниматься не как теория, а как деятельность, в которой приоритет остается за действием, а не созерцанием. Если философия в качестве законодательницы выступала «завершением культуры человеческого разума», то, будучи явлением культуры, философия не может завершиться, пока не прекратятся культурные и социальные изменения, так как в результате этих изменений прежние мировоззренческие картины устаревают и возникает необходимость в новых описаниях мира. Следова-

---

<sup>30</sup> Рорти, Р. Случайность, ирония, солидарность. М., 1996. С. 58.

<sup>31</sup> Рорти, Р. Случайность, ирония, солидарность. М., 1996. С. 85.

тельно, основная функция философии заключается в обеспечении преемственности между прошлым и будущим, в примирении различных культурных практик. Упомянутый нами уже ранее в связи с описанием проникновения идей постмодернизма в Китай Ф. Джеймсон формулирует это так: «Мы не должны претендовать на роль, общую со жрецами и мудрецами. Наша роль больше сходна с ролью инженеров или юристов. В то время как жрецы и мудрецы разрабатывают свою программу, современные философы, подобно юристам и инженерам, сначала должны выяснить, что нужно их клиентам»<sup>32</sup>.

В современной культуре становится актуальной коммуникативная функция философии. Современный мир характеризуется ускорением процессов социокультурного развития, увеличением количества кризисных ситуаций, что требует их осмысления и способствует умножению способов теоретического мышления, а также активизации других форм человеческого познания. Философия выступает в качестве одного из возможных способов познания мира и человека наряду с другими, в том числе и иррациональными. Однако, на наш взгляд, философия обладает некоторым преимуществом по сравнению с остальными формами культуры и поэтому не может быть уничтожена или заменена наукой, религией, литературой или политикой. Она способна делать другие формы культуры областью своих исследований. Выполняя коммуникативную функцию, философия устанавливает связи между различными способами познания, способствует сосуществованию различных форм культуры, устраняя тем самым фрагментарный и разрозненный характер знания о мире - все эти функции выражены, во много, во рассматриваемом нами варианте постмодернизма - конструктивном.

---

<sup>32</sup> Джеймсон, Ф. Постмодерная мысль // Контексты современности: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. Казань, 1995. (На русский язык фамилия этого автора (*Jameson, F.*) транскрибируется двояко - как Джеймсон и как Джеймисон, в последнее время укоренился последний вариант. - Д.Д.).

Нашей целью не является уточнение позиций западных мыслителей относительно вышеуказанных явлений, мы стремимся показать их рецепцию в среде китайских интеллектуалов применительно к китайским реалиям. Таким образом, темой нашего исследования будет динамика понимания конструктивный постмодернизма как понятия и как суммы идей в современном философском дискурсе Китая. Основным объектом, как мы уже говорили, будут труды китайских авторов, затрагивающих проблему периодизации китайской истории с философской точки зрения, пытающихся осмыслить интеллектуальные проблемы эпохи постмодерна, и в Китае, как мы отметили это ранее, большинство авторов склоняется в этой своей работе к сумме позиций, зафиксированной термином «конструктивный постмодернизм». Этот термин, именно в связи с его идентифицирующими функциями по отбору авторов, труды которых рассматриваются в настоящей работе, представляет особый интерес. Подобная демаркационная роль позиции конструктивного постмодернизма в отношении объекта настоящего исследования требует рамочного описания этой позиции в аспекте описанной функции.

Термин «*конструктивный постмодернизм*» не совсем верно считать обозначающим просто противоположную философским построениям, использующим процедуры деконструкции. Дело в том, что хронологически позиция конструктивного постмодернизма возникает, возможно, даже намного раньше, чем позиция деконструктивного постмодернизма, хотя название получает позже и действительно в тенденции отличия и частичной оппозиции в отношении последнего. Однако следует иметь в виду, что отличие и оппозиционность не означают для позиции конструктивного постмодернизма полного неприятия и исключения из зоны теоретического внимания оснований и результатов континентального деконструктивизма. Не отрицая философский потенциал деконструкции, приверженцы конструктивного постмодернизма указывают на его недостаточ-

ность, неполноту в отношении функций, которые философия должна иметь в эпоху постмодерна, об опасностях, которые следуют за тотальным возобладанием деконструктивизма в глобальном человеческом интеллекте в условиях вызовов эпохи постмодерна.

Конструктивный постмодернизм в качестве главной претензии обращает к представителям деконструктивизма не неспособность понимать прошлое, а неспособность понимать перспективы плодотворного будущего, быть герменевтикой смыслов будущего. Таким образом, между этими двумя позициями различие состоит не в частных процессуальных деталях, а в понимании назначения философии как герменевтики человеческого существования и человеческой деятельности. Для деконструктивизма это - опыт исследования разных ступеней прошлого, для конструктивизма это - опыт исследования прошлого ради построения осмысленного проекта будущего. Деконструкция как тотально принятый ментальный принцип, с точки зрения конструктивных постмодернистов, радикально ограничивает мысль с предметной точки зрения, поскольку мы используем наши интеллектуальные способности только для демонтажа сложившейся картины мира. Опасность деконструктивного подхода, когда он не дополняется какими-либо другими предметами и другими методами познания, заключается в крайнем, эпистемологически безнадежном и эпистемологически бессмысленном релятивизме. Это, с точки зрения его критиков деконструктивизма, не то, в чем мир нуждается, когда сталкивается с масштабными политическими и экологическими кризисами<sup>33</sup>.

Так что, не отрицая деконструирующего отношения к прошлому, конструктивный постмодернизм переносит акцент на разработку верифицированных платформ построения действительного проективного конструирования будущего, и в отношении деконструкции занимает не позицию от-

---

<sup>33</sup> См.: Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms / Ed. by C.Keller and A. Daniell. Albany, State University of New York Press, 2002. P. 9-10.

рицания, а, скорее, позицию дополнения. Эта позиция, заметим, соответствует общенаучному принципу дополнительности, столь важному для отношения конструктивного постмодернизма для отношения к знанию и миру вообще.

Этот устремленный в перспективу дальнейшего существования и дальнейшей деятельности фундаментальный эпистемологический холизм и сделал конструктивный постмодернизм платформой, столь привлекательной для Китая, так настоятельно ищущего свое место в будущей картине глобального мира и так деятельно выстраивающего это место здесь и сейчас в полном соответствии с традиционными культурно-психологическими позициями, сложившимися на этой территории. В этом отношении нам очень важно понять, что именно оказалось основой подобного признания. Как методологическая позиция, которая, как выше было сказано, представляет собой реализацию принципа дополнительности, конструктивной постмодернизм включает в себя творческий синтез методов и постулатов различных эпох. Он не делает акцента на том, что эпоха модерна может и должна быть преодолена. Конструктивный постмодернизм полагает, что в данный исторический момент люди нуждаются в комплексной картине мира больше, чем когда-либо прежде, и нельзя отрицать возможность ее построения, что характерно для континентального постмодернизма, ради деконструкции отказавшегося и от холизма, поскольку он представлялся формой метанарратива.

Далее, обсуждая классифициционные тенденции, мы должны сказать, что принадлежность к постмодернистскому мышлению не всегда заявляется эксплицитно. Постсовременное философское мышление - это, скорее, культурно-психическая характеристика и она только иногда принимает форму постмодернистского философского самосознания, причем когда последнее декларируется явно, надо быть особенно осторожным - часто бывает что это внешнее заимствование, симулятивная оболочка, под которой

никакого философского мышления нет: ни современного, ни постсовременного. Число таких работ значительно во всем мире, мы прекрасно знаем их и по нашей стране, такие работы есть и в Китае, хотя и не в очень большом количестве в сравнении с общим гигантским объемом публикаций. Такие работы мы просто игнорировали, поскольку в содержательном отношении они не представляют интереса. Подразделяя же добросовестные работы, где совершенно последовательно заявлены определенные предметы познания, относящиеся к характерной социально-когнитивной практике эпохи постмодерна, мы можем с известной степенью условности выделить те, которые, скорее, относятся к постсовременной культурной психике, то есть не выстраивают рефлексивного отношения к постмодернизму, и те, которые представляют собой формы постмодернистского философского самосознания, поскольку такое отношение выстраивают и оформляют его эксплицитно в теоретико-лингвистических построениях. Понятно, что указать каждый раз в нашем тексте на подобное различие не представляется возможным, но мы будем иметь его в виду.

В селекции текстов современной китайской философии, объем потока которого, повторим еще раз, огромен и превышает практики, сложившиеся в других странах, для нас большую роль сыграла внутренняя (данная в перекрестных референциях) оценка китайскими авторами позиций друг друга, поскольку она достоверна и потому, что подобная самооценка имеет очень большое значение в их среде. Такое взаимное отношение авторов друг к другу имеет помимо чисто содержательного, также и очень репрезентативный институционально-диспозиционный смысл, поэтому неприятие этого фактора во внимание существенно бы повлияло на верифицируемость выводов нашего исследования. Таким образом, внутренне-репутационная оценка значительности отдельных авторов и отдельных текстов для принадлежности к контексту конструктивного постмодернизма в философии современного Китая и роли в формировании этого контек-

ста оказалась очень весомой в процессе отбора и анализа материалов исследования, тексты и устные доклады современных китайских авторов, содержащие в себе философские построения относительно предметов, связанных с эпохой постмодерна и относимые самими авторами и/или их коллегами к конструктивному постмодернизму.

Отдельное замечание следует сделать о роли международного контекста в идентификации трудов современных китайских философов в общем контексте конструктивного постмодернизма. Китайское философское сообщество в настоящее время в высокой степени вовлечено в международные контакты и в международное разделение труда в профильной области, его члены свободны в академической мобильности и в очень высокой степени востребованы в образовательных и исследовательских институтах в мире. Однако следует заметить, что в силу всех условий развития философии в самом континентальном Китае в китайской философской профессиональной среде популярность получают лишь концепции определенного типа. Наблюдения показывают, что на принятие определённой концепции влияет ее совместимость с китайской философской традицией, основывающейся на двух официальных доктринах: конфуцианстве и марксизме. С помощью анализа трудов китайских авторов, посвященных такому «западному» феномену, как конструктивный постмодернизм, мы хотели бы прояснить существующую на данный момент систему концептуальных отношений между восточной и западной ветвями современной философской мысли, а также уточнить важные методологические вопросы, касающиеся изучения китайской философии в последние несколько десятилетий.

### **1.3. А.Н. Уайтхед как основатель теории конструктивного постмодернизма. Его наследие и влияние на западную философию<sup>34</sup>**

Чаще всего первым интеллектуалом, уловившим тенденцию, впоследствии названную постмодернизмом, называют *Альфреда Норта Уайтхеда*, британского философа и логика. Как известно, Уайтхед сотрудничестве с *Бертраном Расселом* написал трехтомный труд «Principia Mathematica»<sup>35</sup>. Позже идеи этого труда сыграли важную роль в формировании новаторского подхода Уайтхеда к метафизике, теперь известном как философия процесса. Преподаватель, друг и соавтор Рассела, Уайтхед оказал огромное влияние на развитие аналитической философии, хотя иногда кажется, что он находился в тени Рассела, опубликовавшего большое количество текстов, предназначенных широкой аудитории (как, например, его учебники и известная публичная полемика с католическим философом Ф. Коплстоном по мировоззренческим вопросам).

Следует отметить, что главное в сравнении влияния Рассела и Уайтхеда на современный философский процесс заключается не во внешних проявлениях, а в глубоких содержательных гносеологических различиях этих двух персоналий. Дело в том, что несмотря на личную дружбу, соавторство и единомыслие в вопросах оснований математики как формализованного знания эти два классика современной аналитической философии расходились в понимании фундаментальных содержательных вопросов эпистемологии. Главная философская доктрина Уайтхеда, состоящая в том, что мир состоит из глубоко взаимозависимых процессов и явлений (именно таково его известное понимание природы<sup>36</sup>), а не независимых матери-

---

<sup>34</sup> В данном разделе использованы материалы из публикации автора: *Дзикевич Д.С.* А.Н.Уайтхед, философия процесса и конструктивный постмодернизм в современном Китае: аспекты теоретической связи // Гуманитарный вектор. Научный журнал Забайкальского государственного университета. 2018. Том 13. № 2. С. 98-107.

<sup>35</sup> См. русск. пер.: *Уайтхед, А., Рассел, Б.* Основания математики: В 3 т. / Под ред. Г.П.Ярового, Ю.Н.Радаева. Самара: Самарский университет, 2005—2006.

<sup>36</sup> *Whitehead, A.N.* The Concept of Nature. The Turner Lectures Delivered in Trinity College, November 1919. Cambridge, The University Press, 1920.

альных вещей или объектов, в значительной степени противоположна главной доктрине Рассела, основанной на гипотезе логического атомизма, предполагающей принципиальную несводимость эпистемологических позиций в различных контекстах содержательного познания. Вполне понятно, что тенденции влияния Уайтхеда и Рассела различны: если от первого исходит линия интегрирующего понимания процесса познания, то от второго, напротив, исходит линия фрагментирующей интерпретации этого процесса.

В своем сочинении «Наука и современный мир»<sup>37</sup> Уайтхед показывает, что для развития современной науки недостаточно тех практик, которыми она пользуется с начала XVII века. Все содержание этого его текста направлено на то, чтобы выдвинуть альтернативные предположения, которые позволили бы более эффективно действовать науке его времени. Он призывает к новой форме концептуальности, которая была бы более соответствующей эпистемологическим вызовам времени. Идеи Уайтхеда получили большее развитие в Новом Свете, нежели в Старом, поскольку центр развития научной мысли и технологий по ряду известных исторических причин в середине XX века переместился в США<sup>38</sup>. Поэтому и наиболее видными его последователями стали представители американского академического сообщества, среди которых следует назвать, прежде всего, *Джона Кобба* и *Николаса Гриффина*.

Джона Кобба, американского философа и теолога, часто называют одним из самых выдающихся исследователей в таких областях, как процессуальная философия и теология, основателем которых считается Уайтхед. Кобб является сооснователем и со-директором *Центра исследований про-*

---

<sup>37</sup> См.: Уайтхед, А.Н. Избранные работы по философии / Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990.

<sup>38</sup> В высокой мере этому способствовало и создание очень продуктивной академической среды в американских университетах. Что касается Уайтхеда, то в 1924 г. в возрасте 63 лет после длительной работы в Кембридже и в Лондоне Уайтхед переезжает в США и становится профессором Гарвардского университета. Здесь он создал свой главный труд "Процесс и реальность" (1929).

*цессов (Center for Process Studies)* в Калифорнии, который является ведущим центром по исследованию трудов Уайтхеда, и имеет более 30 отделений по всему миру, 23 из которых находятся в КНР. Кобб также является основателем и президентом Института постсовременного развития Китая, используя идеи Уайтхеда для решения проблем, связанных с экономическим и социальным развитием.

Кобб полагал, что Уайтхед был прав, рассматривая и природу, и человека не просто в качестве бесцельных, ситуативных феноменов. Вслед за изложенным в указанном сочинении Уайтхеда тексте о понятии природы Кобб полагал, что природа – не просто механическое собрание частей, а человеческое сознание – не просто странное исключение из него, и что нет нужды придумывать разные искусственно-специфические наборы терминов для описания первого и второго. Натурализм и холизм Уайтхеда, согласно интерпретации Кобба, напротив, предполагают, что субъективный опыт мира должен сообщать нам о немеханическом характере всей остальной природы. Природе предикатируется субъектный и целеполагающий характер.

Кобб и другие конструктивные постмодернисты считают, что метафизика и комплексные мировые модели возможны и все еще необходимы, хотя они должны существенно отличаться от подобных практик прежних времен. В частности, они утверждают, для новой метафизики, основанной на понимании природы и познания Уайтхеда, основным концептом станет событие, вернее - процесс, означающий базовое проявление реальности мира, присущей ему всеобщей связи причин и следствий. В этом смысле, неверно утверждать, что природное или социальное явление имеют всегда равную себе идентичность, и вместе с тем, неверно утверждать, что изменяющаяся идентичность не имеет индивидуальной каузальности в системе универсальной связи явлений мира. Точка зрения философии процесса на всеобщую связь явлений и локальные каузальности оказывается со-

временной реинкарнацией взаимосвязи Логоса и частных изменений в философской концепции Гераклита Эфесского. Как и Гераклит, Уайтхед, Кобб и другие представители философии процесса первичный предметный материал исследования именно в самих частных каузальностях изменений, оставляя общую интерпретацию необходимой, но завершающей процедурой понимания мира.

Философия процесса в традициях Уайтхеда и интерпретациях Кобба составила особый интерес для китайских мыслителей потому, что перемены всегда представляли собой базовое проявление реальности для китайского традиционного дискурса, а также потому, что социальные трансформации стали настолько востребованной необходимостью в постмаоистском Китае, что превратились в фактически единственный социально оправданный и в этом качестве поощряемый новым китайским руководством предмет философских исследований. Как одна из ведущих фигур философии процесса, Кобб взял на себя ведущую роль в ретрансляции этого направления и конструктивного постмодернизма в целом на Востоке. Его практическая цель - помочь Китаю разработать более эффективную систему развития – это цель, которая в настоящее время прописана в конституции КНР. Вместе с упоминавшимся нами ранее Ван Чжихэ, Кобб в 2005 году основал для реализации этой цели *Институт постсовременного развития Китая (Institute for Postmodern Development of China (IPDC))*.

В связи с экстраординарной важностью идей А.Н.Уайтхеда в распространении постмодернистского стиля философского мышления в Китае и в формировании акцептированного в китайском философском сообществе понимания концепта конструктивного постмодернизма мы должны уделить отдельное внимание происхождению и содержанию его идей, составивших основания философии процесса. Творческие периоды Уайтхеда, как правило, указываются по месту его работы и направлению интересов - кембриджский, лондонский и гарвардский. Кембриджский период отсчи-

тивется с начала его учебы в Кембридже, с 1880 года, и характеризуется специализацией в сфере математики, логики и физики. С 1910 года – лондонский период, Уайтхед живет в Лондоне и занимается философией науки, педагогикой и теорией образования. С 1924 года начинается гарвардский период, шестидесятитрелетний Уайтхед переезжает из Великобритании в США и занимает позицию профессора Гарвардского университета.

Кембриджская диссертация Уайтхеда посвящена электродинамике и уравнениям Максвелла. В 1884 году становится членом Тринити-колледжа, в 1905 году пишет небольшой труд «О математических понятиях материального мира»<sup>39</sup>. Эта работа говорит о несостоятельности концепции Ньютона, согласно которой реальность строится из сущностей трех классов: точек пространства, частиц материи, моментов времени. Таким образом, физика и геометрия не взаимосвязаны, а пространство представляет собой самостоятельную сверхчувственную реальность. В противопоставление Уайтхед указывает на концепцию Лейбница о том, что пространство относительно и едино с физическими явлениями. Также, как дополняет Уайтхед, законы физики не только связаны с геометрией, но и конструируют ее. К этому периоду относится также уже упоминавшийся нами трехтомный совместный его труд с Расселом «Principia Mathematica». В этой работе основные идеи, такие как теория типов и теория дескрипций, принадлежат Расселу, Уайтхед же работал над доказательствами теорем. Главной целью этой работы было с помощью логической схемы объять все содержание математической сферы. К концу работы над этим трудом Уайтхеда и Рассел обнаружили расхождение в своих онтологических предпосылках: Уайтхед стремился к метафизике, Рассел держался феноменализма. Далее, в лондонский период, Уайтхед разрабатывал свою собственную философскую позицию, которая связана с его видением общей теории относитель-

---

<sup>39</sup> Whitehead, A.N. On Mathematical Concepts of the Material World // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A. 205 (1906). P. 465 – 525.

ности. В 1922 году выходит его труд «Принципы относительности с физическими приложениями»<sup>40</sup>, в котором предлагается альтернативная общей теории относительности Эйнштейна концепция. Если говорить кратко, то Уайтхед критикует практически все ее пункты, в том числе, идею об искривлении пространства материей, принцип эквивалентности массы и энергии, а также отождествление инертной и гравитационной масс. Выстраивая эту позицию, Уайтхед говорит о невозможности интерпретировать гравитацию Эйнштейна согласованно с эмпирическими данными об одновременности распределения в пространстве. Материя с его точки зрения, самотождественна, соответственно, единственной реальностью окажется пространство-время как основа материальных изменений, описанная в качестве становящихся событий и их взаимоотношения.

К Лондонскому периоду также относятся первые труды Уайтхеда в сфере метафизики. Он отходит от кембриджских изысканий в области оснований науки и переходит к более фундаментальной эпистимологической проблематике, в частности, проблемам наблюдаемости, говоря о необходимости разделять восприятие и концептуализацию реальности. В труде «Понятие природы»<sup>41</sup>, который впоследствии стал одной из наиболее популярных его работ, впервые вводится понятие «пространственно-временного происшествия» как единицу реальности – одно из наиболее существенных в его дальнейших построениях понятий. В гарвардский период Уайтхед ставит как предпосылку то, что пространственно-временные отношения нельзя считать являющимися внешними, о чем затем последовательно говорится в книге «Наука и современный мир»<sup>42</sup>. Этот труд был первым написанным и изданным уже в США чисто философским трудом, он же считается отправной точкой современной философии процесса.

---

<sup>40</sup> Whitehead, A.N. The Principle of Relativity with Applications to Physical Science, Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

<sup>41</sup> Whitehead, A.N. The Concept of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

<sup>42</sup> Whitehead, A.N. Science and the Modern World. Lectures delivered at Lowell Institute in Boston. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

Сформировавшаяся теория, зафиксированная в виде лекций в Институте Лоуэлла в Бостоне, строится Уайтхедом принятия идеи субстанции как производного от активного процесса осуществления события, при этом процесс – это согласование синтетических активностей, с помощью которых различные события становятся осуществленными субъектами. Это согласование, взаимосвязывание лежит в основе самой возможности временного процесса, а время представляет собой вторичную, производную характеристику осуществления, заключающуюся в том, что событие приобретает некоторую структуру. Уайтхед сразу представляет свою концепцию как целостное понимание проблем существования, в том числе и как основу интерпретации человеческой среды.

Текст Уайтхеда, общепризнанно считающийся главным для него и характерно названный «Процесс и реальность»<sup>43</sup>, был опубликован в 1929 году в Нью-Йорке. В этом тексте содержится полная экспозиция метафизической системы Уайтхеда и приложения этой схемы к уяснению фундаментальных характеристик мироздания. Дополнительно свои идеи Уайтхед уточнил и выразил в отредактированных формулировках в его последней работе «Способы мышления»<sup>44</sup>. Уайтхед продолжал академическую деятельность, читая лекции до восьмидесятилетнего возраста лет (умер в 1947 году).

В своей более поздней метафизике Уайтхед выступает против разделения мира на объективный мир фактов, который изучают естественные науки (например, физика, биология и психология), и субъективный мир ценностей - эстетической, этической и религиозной. Он предлагает альтернативный путь гармонизации абстрактной науки с искусством, этикой и религией, а также включить в ее инструментарий интуиции, которые представляет наш опыт - от математической и физической интуиции до поэти-

---

<sup>43</sup> *Whitehead, A.N. Process and Reality. N.Y.: Macmillan, 1929; revised: 1979.*

<sup>44</sup> *Whitehead, A.N. Modes of Thought, New York: Macmillan, 1938.*

ческой и мистической интуиции. Эта часть теории Уайтхеда отчасти легла в основу теологии процесса, которая также получила широкое распространение, в том числе довольно часто становилась предметом исследований сторонников конструктивного постмодернизма.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в теории Уайтхеда на место субстанции претендует процесс, который и есть субстанция мира. «Актуальные вещи», действительные существования, атомизируют континуум и то, что до этого было просто потенциальным, делается реальным. Атомизация протяженного континуума есть также его темпорализация. Атомизация - необходимое условие реальности пространства и времени. Представление Уайтхеда о природе, существовании и процессе оказало значительное влияние на современную китайскую философия. Степень распространения и влияния инициированной им философии процесса в китайском профильном сообществе такова, что мы сожем назвать ее основой конструктивно-постмодернистского мышления большей части китайских авторов, чьи работы имеют влияние на интеллектуальную жизнь современного китайского общества.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### Китайская интеллектуальная традиция и конструктивный постмодернизм

#### *2.1. Особенности формирования современного философского сообщества в Китае<sup>45</sup>*

Трудно переоценить скорость и размах развития Китая как государства и цивилизации. В начале XX века рассуждения о возможностях и перспективах развития Поднебесной, выраженные в трудах ведущих социальных философов того периода (*М.Вебер, Дж.Фэрнбэнк, А.Левенсон, С.Хантингтон*), были довольно пессимистичны. Те успехи, которые были достигнуты Китаем на сегодняшний момент, практически полностью опровергают данные прогнозы. Однако в рамках рассуждений большинства китайских мыслителей подобное явление представляется вполне закономерным и вписывающимся в представления о циклически-волновом характере исторического развития. Последнее, в сущности, является одной из первичных идей китайского миропонимания.

Более существенная для китайских мыслителей проблематика направлена на поиск и выявление дисгармонии и фазовых несоответствий в процессе цивилизационной трансформации, вызванными все более углубляющейся глобализацией. Самыми серьезными последствиями, ожидаемыми от этого неизбежного, но от этого вызывающего не меньшие опасения явления, может стать кризис социальной, политической и культурной идентичности. Именно поэтому вопрос становления Китая как цивилизации модерна, а затем и постмодерна вызывает особый интерес и официального, и неофициального академических философских направлений.

---

<sup>45</sup> В данном разделе использованы материалы из публикации автора: *Дзикевич, Д.С.* Интерпретация постмодернистской терминологии в философской литературе Китая XX века // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2017. № 5. С. 40-45.

Исторические основания данного теоретического интереса заслуживают особого объяснения. Китай формировался как идеократическое государство, успехи которого зависят от силы теории, лежащей в основе принципов управления им. Управление государством, в свою очередь, считалось созидательной, мироустроительной деятельностью, в связи с чем особо важным элементом и обязательным условием этой деятельности стала идеология. Последняя была призвана обеспечивать целостную картину мира, выраженную в терминах единства неба, человека и земли *тяньжень хэи* (*tiānrén héyī*). До середины XIX века место подобного универсального учения было прочно закреплено за конфуцианством. Данное учение включало в себя метафизическое представление о взаимосвязи и взаимосоответствия всех элементов мира, с успехом транслируемая в социальные, политические и культурные практики. Устойчивость и стабильность китайской цивилизации, основанная на конфуцианстве, представлялась проекцией гармонии мира. Поддержание этой всеобщей гармонии представлялось как задача согласования ритмов социального существования и культурно-экономического развития.

Тем не менее, Китай не мог сохранять обособленность от общемирового развития и произошла закономерная встреча с западной цивилизацией, которая обнаружила несоответствие ритмов развития двух цивилизаций, усугубившееся впоследствии все большим вовлечением Поднебесной в мировой геополитический процесс. Также важным условием было открытое столкновение геополитических интересов, связанное с особенностями и характером цивилизационных и метафизических теорий и дискурсов. Все вышперечисленное послужило толчком к поискам новой идентичности, которые, в некотором смысле, продолжают и в настоящее время. Проекты модернизации и постмодернизации, сначала соперничающие, а затем взаимодействующие и взаимодополняющие, которые из социально-

политических проектов постепенно трансформировались в метафизические.

Примечательно разнообразие влияния как традиционной китайской, так и западной мысли на рассматриваемых нами авторов, и это разнообразие само по себе помогает преодолеть упрощенное представление о монолитности китайской философии XX века. Влияние со стороны на современных китайских авторов традиции оказали и продолжают оказывать И-цзин (Книга Перемен), Конфуция, Мэн-цзы, Сюньцзы; приверженцы даосизма - Лаоцзы и Чжуанцзы; легисты - Хань Фэйцзы, Мо Цзы и позже - моисты, а также Чжу Си, Лу Цзююань, Ван Янмин и другие неоконфуцианцы. Западные источники влияния, помимо специально проанализированного нами Уайтхеда, включают таких мыслителей как Платон, Аристотель, Лейбниц, Юм, Кант, Шиллер, Милль, Гегель, Маркс, Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер, Бергсон, Дьюи, Рассел, Мур, Витгенштейн и Фуко. Многие из философов находились под сильным влиянием их исследований, проводимых за границей в таких странах как Япония, США, Великобритания, Франция, Германия, Австрия.

Современная философия началась в Китае во многом как ответ на слабость, окостенение и коррумпированность династии Цин ближе к концу XIX века. Мыслители того времени высказывали справедливые опасения, что иностранные державы могут уничтожить Китай как единое государство и сокрушить китайскую культуру. Япония, которая была стремительно модернизирована в результате «революции Мэйдзи», считалась представляющей особую угрозу, поскольку она была близка ко многим аспектам китайской мысли и культуры. Несостоятельность ранних республиканских институтов после революции 1911 года, дополненные разочарованием, принесенным Первой мировой войной в Европе, сделали западные либеральные модели не слишком привлекательными в качестве пути китайской модернизации в глазах китайских интеллектуалов. Необходимость

реформ и отказ от традиционной конфуцианской культуры привели к возникновению в Китае Движения Новой культуры и Движения Четвертого мая, но этот либеральный шаг был вскоре нивелирован образованием Гоминьдана и Коммунистической Партии Китая. Противостояние между этими революционными партиями и их военными подразделениями привели к гражданской войне и дальнейшей нестабильности.

Политический и военный конфликт, а также коррумпированность и неэффективность правления Гоминьдана стала важными предпосылками оккупации Японией Маньчжурии в 1931 году и более масштабному вторжению в 1937 году. После победы коммунистов в гражданской войне в 1949 году под руководством Мао Цзэдуна (1893-1976) была основана Китайская Народная Республика, а сторонники Гоминьдана под руководством Чан Кайши (1887-1975) были оттеснены на Тайвань. В Китае слабая националистическая цензура сменились тотальным интеллектуальным контролем коммунистической власти. Партийные органы и функционеры директивно трансформировали интеллектуальные институты на условиях, выраженных в курсе Мао Цзэдуна. Они стали идеологическими инструментами партийной пропаганды. Идеологическим аппаратом партии были приняты все возможные меры, чтобы аннигилировать старых и новых политических и интеллектуальных противников. Краткий период «оттепели» во время курса «Пусть цветут сто цветов» (все идеологические кампании КПК имели специфические метафорические названия) привели к возобновлению анти-правых мер.

За неудачей экономической политики, проводимой по плану «Большого скачка» последовало десятилетие периода «Культурной Революции» (попытка радикальной индустриализации Китая административными мерами) в 1966 - 1976 годах. В неудачах «Большого скачка» были обвинены интеллектуалы, которые, якобы, скрыто противодействовали политике коммунистического руководства и обрекли ее на временную неудачу. «Культур-

ная Революция» предполагала создание совершенно нового слоя интеллектуальных работников, которые были бы просто надежными инструментами по трансляции решений партийного руководства в массы. Эта кампания сопровождалась массовыми репрессиями, была всеобъемлющей и уничтожительной для культуры, в том числе и в чисто физическом отношении (как в отношении людей - интеллектуалы в лучшем случае массово ссылались в сельскую местность на «перевоспитание», так и в отношении памятников культуры, которые часто подвергались показательным вандалским поруганиям энергичных молодых «революционеров» (хунвейбинов), на которых сделал ставку Мао Цзэдун). Естественно, что за время этого социального безумия никакой новой культуры создано не было, кроме не подлежащего исчислению количества экземпляров печально известного «цитатника» председателя Мао, институт образования, если не был ликвидирован вовсе, то решительно деградировал, потерял всякий потенциал и перестал готовить человеческие ресурсы для тех отраслей социальной жизни, где требуется профессионализированное интеллектуальное действие.

Последствия «Культурной революции» означали полный крах проекта «административного социализма» и характерного для него отношения к интеллектуальной жизни для Китая. Как всегда бывает в таких случаях, перемены стали возможны только с естественным уходом главного лица, персонально олицетворявшего режим, и, как только это произошло, партийная система КПК привела к власти прагматическое руководство во главе с Дэн Сяопином, решительно отказавшееся, прежде всего, от волюнтаристского «социалистического» администрирования экономики и точно так же - от идеологического диктата в профессионализированных отраслях интеллектуальной жизни. Как в экономической, так и в интеллектуальной области были сформулированы принципы политики «Открытости и ре-

форм», в главных своих чертах продолжающие действовать в Китае и по настоящее время.

Полтора десятилетия относительной стабильности, экономических успехов и растущей интеллектуальной свободы в рамках политики «Открытости и реформ» были прерваны событиями 4 июня 1989 года на площади Тяньаньмэнь. Видимо, это был последний всплеск борьбы между сторонниками анахронического догматического маоистского курса и инновационными процессами современного типа в Китае. После тяньаньмэньского кризиса по прошествии некоторого времени сложился окончательный консенсус между властью и интеллектуалами в Китае: КПК отказалась практически от всех форм контроля интеллектуальной жизни в Китае, исключения составляют только призывы к непосредственным политическим изменениям, не одобренные партией. Интеллектуальное сообщество реализует все свободы для творческой деятельности и исследований как внутри Китая, так и за его пределами, добровольно принимая на себя только одно обязательство - не обсуждать непосредственных политических изменений, не санкционированных КПК, число радикальных диссидентов невелико и насчитывает буквально единицы, поскольку такая деятельность лишена практического смысла.

Итак, в середине и конце XX века цивилизационная теория марксизма, по понятным причинам господствовавшая в Китае в тот период, обнаружила настоятельную необходимость в модернизации. Это было связано с тем, что в том виде, в котором она сложилась к началу реформационного процесса, вызванного неудачей указанных политических и экономических экспериментов, а также свертывания культурной революции, она не соответствовала условиям постоянно меняющейся геополитической и экономической ситуации в мире. В этих условиях политическим руководством КПК было принято решение о преобразовании марксизма в «открытую систему», которое вызвало в академической среде оживление и возникнове-

ние нового этапа дискуссий об особенностях национального китайского пути и общей природе современности. Вместе с экономическим ростом на повестку дня выходит проблема национальной идентичности. Сильное влияние западной культуры стимулирует интеллектуальные движения неоконсервативного толка, так как модернизационные экономические процессы неизбежно вызывают мутации исходных культурных кодов и принуждают искать способы предотвратить подобные тенденции. В условиях глобализации обновление китайского марксизма оборачивается довольно противоречивым процессом. С одной стороны, официальная идеологическая мысль воспринимает его не столько в рамках политико-идеологического дискурса, сколько как практический инструмент модернизационных изменений. Марксизм становится, таким образом, практическим руководством цивилизационной трансформации в сложившихся условиях.

С другой стороны, выходит на первый план переориентация на пост-экономические ценности, что выражает некоторый скачок в духовной и культурной жизни. С точки зрения идеологии Китая, разумеется, остается социалистическим, однако само понимания термина «социализм» трансформируется в процессе идеологического развития. Это характеризуется все большей ориентацией на «постматериалистические» (термин *Р.Инглхарта*<sup>46</sup>) ценности как сущностные для социализма в его современном китайском понимании.

---

<sup>46</sup> *Инглхарт, Рональд Франклин (Inglehart, Ronald F., 1934)* - американский социолог и политолог, профессор политологии Мичиганского университета, некоторое время - руководитель лаборатории сравнительных социальных исследований в НИУ Высшая школа экономики, автор более 225 научных трудов. Руководитель глобального проекта World Values Survey, являющийся сетью социологических проектов в разных странах мира, целью которого является изучение ценностных ориентаций в их взаимосвязи с экономическим и социальным развитием, качеством жизни и демократией. Опросы и интервью в рамках проекта проходят с пятилетней периодичностью в 78 странах мира и с привлечением большого числа различных организаций. В семидесятые годы Инглхарт разработал социологическую теорию XX века *постматериализма*, в которой предложил новые подходы к исследованию ценностей и их изменений от поколения к поколению. На русском языке см. Его работы: *Инглхарт, Р.Ф., Вельцель, К.* Модернизация, культурные ценности и демократия / Пер. М. Коробочкин. М.: Новое издательство, 2011; *Инглхарт, Р.Ф.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис (Политические исследования). 1997. №4. С. 4-32.

«Раскрепощение сознания», создание «нового человека» и «духовной цивилизации» на базе социализма, которая бы основывалась на исторически сложившемся типе мировоззрения и аксиологической системы - все это воспринимается внутри китайской мысли вовсе не как колебания между социализмом и капитализмом, а как движение минуя эти ступени - к человеку или *человечности (гуманности) - жень (rén)*. Таким образом, это направление определяется интеллектуальной традицией, основанной на конфуцианском принципе. Капитализм, следовательно, представляется в совершенно новом качестве - как новая цивилизационная перспектива, укорененная, тем не менее, в интеллектуальных основах культуры Поднебесной.

Китайское понимание эпохи модерна предполагает смену критериев оценки самого понятия «современного» - переход из системы материальной оценки развития в «постматериальную», гуманистическую. Понятие эпохи постмодерна совпадает с новым социалистическим пониманием человека как «основы основ». Именно поэтому социализм с большой долей очевидности представляется социокультурной перспективой Китая. Для Китая определение философии как выражения исторического момента и самосознания культуры особенно справедливо, так как, по мнению китаеведов, терминология и язык традиционной китайской философии «практически совпадает с естественным языком... в его письменном и литературном... варианте - вэньяне», если говорить конкретнее, «совпадает с лексиконом традиционной китайской культуры»<sup>47</sup>, рассмотренной в качестве осознающей и осмысливающей саму себя. Иную характеристику дает китайской философии известный отечественный востоковед М.Л.Титаренко, говоря о том, что философия - «духовная первооснова китайской цивилизации», «играющая принципообразующую роль в становлении и развитии

---

<sup>47</sup> Кобзев, А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 66-81.

китайской цивилизации»<sup>48</sup>. Схожие выражения для описания связи философии и исторического цивилизационного момента используют и китайские авторы.

Однако, многие из них сходятся во мнении, что в условиях современности национальная философия уже не может столь же четко отвечать на вопросы, возникающие перед современным человеком, и решать проблемы, с которыми он сталкивается, а следовательно, сдает свои позиции основообразующего и объединяющего явления. Утрата духовного резонанса философии и общественной жизни воспринимается в Поднебесной как синдром глубинного кризиса и призыв к поискам путей его преодоления. Эта проблема коснулась двух основных духовно-интеллектуальных течений XX века - конфуцианства и марксизма.

Один из ведущих представителей современного конфуцианства, *Лян Шумин* (1898 - 1988), представлял философию, и конфуцианство как культурную доминанту китайской цивилизации прежде всего, в качестве аксиологической и метафизической системы, конструирующей определенный образ жизни целого народа. Однако говоря о людях вообще и философах в частности, он утверждал, что современникам не хватает опытного переживания конфуцианства<sup>49</sup>. Данное утверждение может быть признано верным не только по отношению к традиционной китайской мысли, но также и по отношению к китайскому марксизму. Данная ситуация является весьма критичной для китайского философского сообщества, так как, в соответствии с вышесказанным, философия является основой и ключевым фактором миропонимания и важнейшим аксиологическим коррелятом. С этим, безусловно, связана прагматическая тенденция китайской философии

---

<sup>48</sup> *Титаренко, М.Л.* Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997. С. 14.

<sup>49</sup> *Старостина, А. Б.* Философия истории Лян Шумина. М., 2009. С. 218.

на протяжении всей ее истории, так как «для китайцев теория нужна и важна постольку, поскольку этого требует сама жизнь»<sup>50</sup>.

С этой тенденцией теснейшим образом связана и другая особенность онтологического восприятия реальности в китайской культуре - восприятие вещей в их единстве, констатация сверхреальной связи и целостности всего существующего, что приводит к ощущению личной сопричастности этому целому миру. Сочетание прагматизма и данной холистической тенденции приводит к тому, что поиск устойчивой и доминантной философской теории и процесс ее легитимизации становится действительно насущной проблемой для китайских интеллектуалов. В следующей главе нами будут рассмотрены факторы взаимовлияния и взаимодействия восточной и западной философии на тот момент, а также теоретические возможности компаративистского исследования в этом контексте.

## ***2.2. Современная китайская философия и дихотомия «Восток-Запад»***

Рассмотрение определяющих черт любого философского процесса в современной исследовательской культуре неизбежно связано с помещением его в контекст культурно-цивилизационного противопоставления «Восток-Запад». Понятия «восточная философия» и «западная философия» являются общеупотребимыми и полноправно входят в инструментарий современного историко-философского анализа. Эти концепты функционально имеют теоретическое назначение обозначить условные, но устойчивые и влиятельные параметры интеллектуальных практик Востока и Запада, их дискурсивную идентичность и кардинальные различия положения в истории культур, определяющие характер их взаимодействия.

---

<sup>50</sup> Васильев, Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 247.

Тем не менее, несмотря на существенные различия в историко-культурных и теоретических характеристиках, определивших, что представляют собой философствование и философия на Западе и на Востоке, концепты «западная философия» и «восточная философия» явственно обнаруживаются в аналитическом применении как видовые отношения к общему родовому понятию «философия», и, следовательно, эти концепты помимо указанных различий предполагают также и фундаментальные аналогии, которые иногда менее заметны, но в действительности гораздо более важны, поскольку определяют сам тип интеллектуальной деятельности и его положение в разделении интеллектуального труда. Процессы глобализации вызывают к жизни и активному действию именно эти, родовые, характеристики, позволяющие соединять западный и восточный интеллектуальные философские потоки, осуществлять их предметную и понятийную конвергенцию перед лицом общих, всеобъемлющих, глобальных и космических вызовов. Именно указанное обстоятельство лежит в основе современной динамики развития конструктивного постмодернизма в философской мысли Китая и его отношения к проблеме взаимодействия достижений западной мысли и мысли собственного культурного наследия.

Поскольку мы оцениваем содержание действительных процессов, конкретные проявления этой теоретической конвергенции, для нас чрезвычайно важны идентифицирующие аналитические инструменты, позволяющие осуществить такую оценку. Эти инструменты относятся именно к исходной парадигмальной идентичности, из которой происходят те или иные позиции и понятия, используемые в процессах интеллектуальной конвергенции в современном Китае. Термины «восточная философия» и «западная философия» интересны нам именно в этом отношении. В этом контексте нам представляется важным уточнить, что сам классификационный термин «восточная философия» исторически возник как производная западного мировосприятия, изначально сконцентрированного на самом се-

бе. Восток вплоть до самого последнего времени, скорее всего - до приобретения Японией технологического равенства с США в 70-е годы XX века, продолжал считаться технически и экономически вторичной территорией, что отмечают многие исследователи, поэтому циркулировавшие там теории относительно происхождения и состояния порядка мира в сравнении с имеющей хорошие применения западной наукой считались чем-то экзотическим. Дискурс востоковедения также трактовался как дискурс иного, нерегулярного, диковинного и, в общем, совершенно иррационального.

Так, *Эдвард Саид*<sup>51</sup>, отмечает этот феномен, связанный с формированием европейского историко-философского дискурса, который получил название «ориентализма»<sup>52</sup>. В одноименном труде он характеризует это явление как систему искаженных и безосновательных обобщений - «образов-репрезентаций» Востока, сформировавшихся в западном восприятии и выраженных, например, в таких конструкциях как «арабский ум», «китайский менталитет» и т.п. Саид утверждает, что эти обобщения не имеют никакой связи с действительностью. Они слишком абстрактны для того, чтобы отражать духовный и интеллектуальный опыт «не-западных» культур. Саид критикует западные воззрения на Восток и обвиняет западную науку в духовной поддержке и оправдании колониализма.

Рассматривая данный вопрос с перспективы Востока, мы обнаруживаем обратную ситуацию. Так, в процедуре именно нашего исследования мы никогда не должны упускать из вида, что Поднебесная никогда не считала себя периферией. С точки зрения традиционного китайского миропонимания, центр находился как раз в Поднебесной, что в первую очередь выражено в до сих пор актуальном самоназвании Китая – *Чжунго (zhōngguó)*,

---

<sup>51</sup> Саид, Э.В., американский философ палестинского происхождения, профессор Колумбийского университета, член Американской Академии наук и искусств, Американского философского общества. См. Работы, переведенные на русский язык: Саид, Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В.Говорунова, послесл. К.А.Крылова. СПб.: Русский Мир, 2006; Саид, Э.В. Культура и империализм / Пер. с англ. А. В. Говорунова, послесл. А.В.Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012.

<sup>52</sup> Саид, Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006.

что дословно означает «Срединное государство». В соответствии с подобной социокультурной и политической установкой, китайская философская мысль, до первых контактов с западной (XIX век) не сопоставляла себя с ней и, тем более, не противопоставляла себя ей, и соответственно, не считала себя «восточной», то есть не использовала сравнительных концептов для самоидентификации.

Когда же такая сравнительная характеристика стала необходимой, некийтайская философия стала пониматься примерно таким же образом, как в Европе понималась восточная философия - то есть как нечто странное и не соответствующее стандартам высокого уровня абстрактного мышления, сложившихся на протяжении длительной культурной истории в Поднебесной. Следует отметить, что если в Европе такое отношение к Китаю полагалось оправданным, то в Китае такое отношение к Европе полагалось оправданным вдвойне в связи с древностью и экстраординарной плодотворностью китайской культуры. Таким образом, «западная философия» в некотором отношении может считаться продуктом «восточного» интеллектуального наследия, в случае Китая - определенного «синоцетризма», ставящего Поднебесную в центре мира<sup>53</sup>. Логично предположить, что подобная перспектива также может быть в некоторых отношениях предвзятой, хотя бы потому, что отчасти базируется на признании собственной исключительности. По аналогии с «ориентализмом» Саида, можно провести зеркальную аналогию и выявить черты «оксидентализма», как, например, в труде С. Хантингтона<sup>54</sup>.

Китайская интеллектуальная традиция весьма самобытна и насчитывает более двух тысяч лет, на протяжении которых складывалось особое отношение к фигуре мудреца и философа, а также специфический категориальный аппарат. Однако в Европе о китайских учениях впервые стали узна-

---

<sup>53</sup> *Tu Weiming*. Cultural China: The Periphery as the Center // *Daedalus*. Spring, 1991. Vol. 120. No. 2. P. 1-32

<sup>54</sup> Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций М.: «Издательство АСТ», 2003.

вать только в XVII веке через сведения, которые передавали миссионеры-иезуиты (*М. Руджери* (1543-1607), *М. Риччи* (1552-1610), *Ф. Вербист* (1623-1688) и др.). После этого достаточно скоро по историческим меркам, уже в XVIII веке, китайская мысль становится предметом делального изучения в текстах известных персоналий Просвещения во Франции, Англии, Италии и Германии.

Как исследователи истории европейской философии, так и историки науки, и параллельно с ними международное китаеведение давно, в разных контекстах и независимо друг от друга установили несомненное влияние нумерологического учения И-цзин на математические изыскания и концепцию монадологии *Г.Лейбница*, конфуцианские элементы метафизики и этики *И.Канта*, сообщенные ему через практическую философию *Х. фон Вольфа*, тесно связанную с универсальной теорией Лейбница). Если мы посмотрим на развитие отечественной мысли, то обнаружим, что на этическую систему Л.Н.Толстого очень серьезное влияние оказало учение Лао Цзы, взгляды которого он пытался специально излагать российской публике. Таким образом, в момент начала активных контактов в начале XX века ни у западных интеллектуалов, ни у мыслителей Поднебесной в принципе не было оснований усомниться в периферийности китайской интеллектуальной традиции ни с какой точки зрения.

Однако в это время представления о герметичности и исключительности китайской традиции были инспирированы не собственно интеллектуальными, а скорее, политическими причинами: экономической и военной экспансией Запада на суверенную территорию Среднего государства. Эта экспансия вылилась в открытое столкновение Китая с Западом в ходе двух т.н. «опиумных» войн и закончилось военным поражением Китая и попыткой превращения Поднебесной в колониальную территорию иностранных государств. С этого момента начался новый этап истории Китая и его интеллектуальной жизни, связанный с возвращением независимости, полной

самостоятельности, сохранением интеллектуальной идентичности и приобретении интеллектуальных позиций, позволяющих конкурировать с источниками внешнего вызова. Следует заметить, что освободительное движение было очень мощной тенденцией, что до этого Китай никогда не находился под внешним контролем, и также то, что суверенитет был возвращен в исторически очень короткие сроки: временная утрата суверенного контроля Китая над своей территорией продолжалась никак не более 50 лет в начале XX века. Эти обстоятельства необходимо учитывать в оценке интеллектуальных тенденций, имевших место в жизни Китая на протяжении этих 50 лет и определивших процессы более позднего времени.

Главным содержанием стало приобретение эффективных интеллектуальных инструментов консолидации народных масс на борьбу за возврат суверенитета, поэтому если впоследствии оказалось, что таким инструментом может быть марксизм, то именно в соответствие с китайской ментальной традицией он был принят. То, что он проявил свою эффективность в действиях военного крыла КПК в период непосредственного освобождения во время Второй мировой войны также сыграло свою роль в его дальнейшем укреплении в теоретическом сознании китайского общества и в конституировании китайской версии марксизма (марксизма-маоизма) в государственную идеологию Китая. Следует заметить, что и сейчас отказ от полной ревизии этой идеологии, сохранение ее формальных элементов, уклонение от полного ниспровержения идеалов этого времени и, прежде всего, фигуры Мао Цзэдуна, представляет собой более сложное явление, чем это принято думать. Для китайского общества жива память об утрате независимости, и победившее учение продолжает вызывать уважение хотя бы и в контексте прошлого, любая же форма зависимости и субординационного подчинения внешнему влиянию воспринимается как совершенно неприемлемая. Психологически выверенная позиция в отношении оценки интеллектуальных процессов в китайском обществе должна заключать в

себе понимание такого отношения не как приверженность прошлому в чистом виде или ритуализацию процедур коммуникации как таковой, но именно как осторожность акцептации внешнего, в основе которой лежит память о временной и недопустимой впредь утрате независимости Поднебесной.

Военная победа Запада в описанной экспансии на территорию Китая, а также невиданная технократическая мощь Запада убеждали в том, что его учения и идеи верны и потому должны быть тщательно изучены, рассмотрены в аспекте применимости к китайской реальности и усвоены с тем, чтобы возродить мощь Поднебесной. Подобная логика вполне соответствует исторически сложившемуся китайскому культурно-психологическому восприятию философии как мироустроительной силы, объединяющей знание и действие, что справедливо замечает один выдающихся отечественных синологов *Л.Н.Борох* применительно в исследовании о соотношении конфуцианства и западной мысли, взаимодействие которых и составляет главное направление понятийной конвергенции в конструктивно-постмодернистском дискурсе современного Китая<sup>55</sup>. Марксизм, как мы видели, также представлял собой вариант западного учения, переработанный для китайской реальности и проявивший в известных условиях свою эффективность. Подобное положение лишний раз подтверждало справедливость упомянутого нами выше отношения к западному наследию. В этих условиях наследие классического китайского наследия было подвержено забвению как нечто архаическое, неспособное отвечать вызовам времени.

Впрочем, и западное влияние с установлением однопартийного режима было сведено к некоторым исходным элементам марксизма, что привело к радикальному ограничению свободы мышления, особенно в абстрактно-философском его проявлении. Как часто бывает в ситуациях идеологического тоталитарного режима и историческое изучение философского

---

<sup>55</sup> *Борох, Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. М.: Вост. лит., 2001. С.7.

наследия, в том числе и собственного было в очень высокой степени избирательным, исторически ангажированным и весьма тенденциозным<sup>56</sup>.

Ситуация изменилась, как мы уже отмечали выше, лишь в середине 80-х - начале 90-х годов XX века, когда философское интеллектуальное сообщество, включая представителей официальной мысли, пришло к тому, что весь период начиная со времени внешней экспансии, от «движения за реформы» (конец XIX века) и «движения за новую культуру» (около 1915 г.), движения 4 мая и вплоть до «культурной революции» строилось на восприятии всего традиционного культурного и интеллектуального наследия как ненужного архаизма и более того - основной причины отсталости Поднебесной от западного мира. Подобная ситуация была оценена как совершенно безосновательная, и были заявлены серьезные позиции по ее пересмотру. К концу XX века ситуация стала постепенно меняться: преодоление презрения к собственной духовной традиции ложится в основу поисков национальной идентичности и дальнейших стратегий культурного, социального и экономического развития, а также поиском места Поднебесной в современном мире.

Естественным образом миссия поиска, в соответствии с уже упомянутыми нами выше историческими культурно-психологическими установками оказывается прерогативой философии. Реабилитация традиционных представлений о роли философа в китайском обществе в высокой степени способствовала этому, она очень воодушевила философское сообщество, наполнило его жизнь энергией, ответственностью и оптимизмом. Однако, для того чтобы достойно выполнить эту высокую миссию, китайская философия должна была пересмотреть и собственную деятельность, и историко-философскую самоидентификацию. Характер процесса самоопределения во многом обуславливался совокупностью взаимодействий Подне-

---

<sup>56</sup> См. русский перевод китайского издания, подготовленного еще в русле жестких идеологических установок официального марксизма-маоизма: История китайской философии / Перевод с китайского В.С.Таскина. Общая редакция и послесловие М.Л.Титаренко. М.: Прогресс, 1989.

бесной с внешним миром, в особенности в условиях политики «открытости». Как собственно китайская, так и западная философия стали рассматриваться не столько через призму их противостояния, сколько в аспектах и их взаимодействия, взаимовлияния и взаимодополнения в условиях глобализации<sup>57</sup>. Процессы глобализации, осмысление которых играет важную роль в трудах современных китайских интеллектуалов, вносят в процесс саморефлексии китайской философии в том числе и сомнение в успешности западного цивилизационного проекта в чистом виде, в развитии которого они усматривают начало кризисных деформаций<sup>58</sup>.

В связи с вышесказанным в китайской интеллектуальной среде возникают споры о том, насколько правильным был некогда совершенный поворот к западной культурно-философской культуре. Последние десятилетия ознаменовались удивительными экономическими успехами Поднебесной - безусловно, это повод пересмотреть приоритеты в сфере социально-экономических моделей в пользу традиционно китайских, а также восстановить в правах исторически сформировавшееся мироощущение и способности философской рефлексии. Однако, на данный момент подобная переоценка невозможна без обращения к западной философии, выступающей, в данном случае, в качестве отражения национальных черт китайской мысли и «восточной философии» в общем.

---

<sup>57</sup> Феоктистов, В.Ф. Китайская философия на пороге XXI века // Философские трактаты Сюнь-цзы. М.: 2005. С. 414-419.

<sup>58</sup> Ли, Цзинюань. Современное состояние и тенденции развития китайской философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 25

### ***2.3. Постмодернистские теории и особенности их рецепции в китайском философском сообществе<sup>59</sup>***

Несмотря на культурные и исторические особенности, составляющие основу философского сообщества в каждой определенной культуре, развитие современной философии характеризуется ее универсальным характером и способностью к межкультурному взаимопроникновению и ассимиляции идей. Тем не менее, критическая история философии предполагает пристальное внимание к культурным кодам и характерному для определенной интеллектуальной структуры контексту развития идей и теорий.

Мы обращаемся к тому принципиально важному для понимания текущих процессов периоду формирования современного китайского философского сообщества - концу 80-х и начал 90-х годов XX века - когда Китай стал, наконец, открыт как для экономического, так и для культурно-интеллектуального обмена с внешним миром. Наша задача заключается в том, чтобы выявить наиболее показательные для рассматриваемого периода труды китайских авторов, попытаться описать общее состояние китайской философии в это время, исследовать особенности адаптации теории западного постмодернизма в Китае, которое началось в середине 1980-х годов.

В связи с резким расширением философского взаимодействия именно в этот период между интеллектуальными традициями Китая, Индии и Японии, с одной стороны, и американско-европейской традицией, с другой, особую важность в этом контексте приобретает вопрос о том, каким было содержание этого обмена для китайских участников. Для нас важно уточнить, как мы уже отмечали ранее, какие именно парадигмы, концепции, методологии и понятия приживаются в китайском интеллектуальном кон-

---

<sup>59</sup> В данном разделе использованы материалы из публикации автора: *Дзикевич Д.С.* Постмодернизм и современная философия материкового Китая: доминирующие факторы интерпретации // *Alma mater. Вестник высшей школы.* 2018. № 5. С. 40-45.

тексте и получают развитие в дальнейшем. Чтобы провести исследование в этом направлении, мы проанализируем некоторые тенденции, характерные для интеллектуального обмена Востока и Запада в настоящее время. В отношении исследования конструктивного постмодернизма в философской мысли современного Китая для нас также важно уточнить, каким образом возможно содержательно квалифицировать парадигмальные и концептуальные перемены в работах китайских авторов указанного периода, опираясь на теоретический контекст постмодернизма. Прямая аналогия по признакам смены парадигмы и методологии здесь невозможна, поскольку внутри западной философии постмодернизм с социально-политической и эпистемологической точек зрения был связан с критикой рационалистического проекта европейского Просвещения.

Однако в ситуации, сложившейся в Китае, такая критика лишена какого бы то ни было содержательного смысла, так как модернизационный импульс, как мы видели, был изначально внешнего происхождения (угроза колонизации) и был связан именно с реализацией социально-политической программы, связанной с проектом Просвещения (развитие наук, техники, технологий, экстенсивное развитие экономики и территориальная экспансия, в том числе и связанная с колонизацией “непросвещенных” территорий). Модернизация, таким образом, не стала естественным этапом эволюции Поднебесной, она приобрела очень противоречивый характер в результате насаждения опять же западной модели марксистского типа, и по оценке многих исследователей, в этой ветви зашла в тупик и не была в принципе завершена. Таким образом, рассматриваемый нами теперь период 1980-х - 1990-х годов, как раз и соответствующий указанному выше понятию «политика открытости и реформ», должен был одновременно решать задачи как модернизации, так выхода на соответствующий предельному состоянию глобального развития, как раз и связанный с идеями и концепциями постмодернистского характера. Так что связь Китая с пост-

модернизмом оказывается не прямой, достаточно специфической и содержательно уникальной, что совершенно не мешает ему, также, как и в области экономики и технологий, не только быстро стать вровень с мировыми стандартами, но и стать локомотивом глобального процесса.

Однако рассматривая ранний, начальный этап этого процесса, мы должны отметить, что оппозиционного к Просвещению и модернизму отношения в нем не было, более того, свойственные этим явлениям позиции до сих пор находят широкую поддержку по самым различным параметрам среди интеллигенции. В связи с этим ряд исследователей отмечает консервативный и конформистский характер постмодернизма в Китае. Мы же должны заключить, что этим обусловлен выбор китайских интеллектуалов не в пользу континентального деконструктивного постмодернизма, а в пользу англо-саксонского постмодернизма конструктивного типа<sup>60</sup>. Еще один важный аспект данного вопроса заключается в том, что культурно-психологическая традиция восстановленного прагматически-мировоззренческого функционала философии приводит к тому любая постмодернистская концепция рассматривается в Китае с точки зрения метанарратива по меркам континентального постмодернизма - идеологии универсального государственного развития Поднебесной, выходящего, действительно, на космологический уровень. В рамках деконструкции это, в принципе невозможно, в рамках же китайского дискурса это - нормаль-

---

<sup>60</sup> Мы вновь должны вернуться к концептуальным различиям понимания постмодерна как исторического периода, теперь уже в чисто лингвистически-теоретическом плане. Вслед за Ж.-Ф.Лиотаром большинство авторов используют слитное написание этого и производных от него концептов, в результате чего создается иллюзия некоей плавной последовательности между модернизмом и постмодернизмом. Собственно, Лиотар так и трактовал это отношение, видя в нем специфическую позднюю фазу модернизма. Однако аналитическая версия этого периода, укрепившаяся внутри англо-саксонской традиции, существенно отличается от указанного понимания. Дело заключается в очень серьезных расхождениях, поэтому пришло даже к полемике вокруг формально-графического оформления ключевого термина, означающего культурно-психологические процессы, относящиеся к этому периоду. Так, один из известных теоретиков аналитического постмодернизма британский историк и философ искусства *Чарльз Дженкс* в своем приципиальном сочинении специально пишет о том, что Лиотар, используя слитное написание термина *postmodernism* имеет в виду на самом деле *late modernism*, тогда как на самом деле изменения этого периода означают выход за пределы модернизма, и следует графически зафиксировать это обстоятельство раздельным написанием термина, оформив его как *post-modernism*. См.: *Jencks, Ch. Post-Modernism, The New Classicism in Art and Architecture*. N.Y.: Rizzoli and L.: Academy, 1987.

ное положение вещей. В очередной раз поэтому мы должны зафиксировать близость философского дискурса Китая именно установкам конструктивного постмодернизма, всегда ориентированного на конкретные цели и их описание, и поэтому совершенно не чуждающегося метанарративов и целостной картины мира.

Иное положение мы наблюдаем в чисто политическом аспекте метанарративов, связанных с формированием приоритетных целей социального развития Китая. В этом контексте ведутся до сих пор длительные и серьезные дискуссии о том, проекцией каких именно интересов является конструктивный постмодернизм в современном Китае - государственно-административной элиты; свободного рынка и неограниченной экономической инициативы; научного, технического и технологического прорыва; построения современной социальной инфраструктуры; оптимизации системы социального взаимодействия между различными группами населения; реализации творческого потенциала интеллектуалов различных направлений - оживленно предлагаются эти и некоторые другие варианты первенствующих мотивов принятия платформы конструктивного постмодернизма как базовой парадигмы, закреплённой, как мы уже писали, не более и не менее, как в Конституции КНР. Накал дискуссий столь высок, что один их участников, *Ван Юэчуань*, даже отмечает, что «привнесение эмоций в обсуждение вопроса о постмодерне в Китае, из-за политического аспекта, что снижает научность дискуссий»<sup>61</sup>. Особое внимание привлекает глубина и радикальность перемен, вносимых конструктивным постмодернизмом в представление о целях и идеалах развития китайского общества в сравнении с прежними представлениями. Здесь одни отмечают решительность и кардинальность инноваций, другие исследователи, напро-

---

<sup>61</sup> *Ван, Юэчуань*. Хоусяньдайчжуи сысян фаньвэйной хулуй тайбань вэнти (Проблема категорий постмодернизма и перемен в терминологии). См.: <http://dadao.net/htm/culture/2001/0723/1520.htm>

тив, отмечают конформистский и консервативный характер китайского постмодернизма<sup>62</sup>.

В обсуждении места конструктивного постмодернизма в интеллектуальной жизни и культуре современного Китая сторонники этой платформы выступают против единой идеологии в роли универсального критерия истины. Прежде всего, это касается, конечно, эпистемологических вопросов. Они утверждают, что ценность позиции постмодернизма состоит именно в утверждении плюрализма в культурной и социальной жизни общества, долгое время существовавшего на основе единомыслия и нетолерантности<sup>63</sup>.

Один из аналитиков философского процесса в Китае указанного периода *Чэнь Сяомин* отмечает проблему идеологической пустоты, возникшей в конце 80-х годов XX века. На примере кинематографа он показывает изменение образа эпохи модерна в искусстве. На место идеологии марксистского происхождения, рассматривающей историю как борьбу на основе классовых интересов, приходит возведенный в ранг национальной идеи опыт существования простого народа и его способов выживания, непрерывная живая традиция, передаваемая как связь поколений. С конца 1980-х годов идеология перестает быть ядром искусства для Китая, искусство становится системой знаков, отражающих специфические черты Китая через призму выразительных форм, сложившихся внутри западной культуры. Особенности языка западного современного искусства оказались усвоенными китайскими художниками очень быстро, более того, они стали приносить в него черты уникальной китайской специфики, и некоторые из них приобрели мировую известность, как *Ай Вейвей (Ai Weiwei)*.

---

<sup>62</sup> *Zhao, Henry Y.H.* Pos-isms and Chinese New Conservatism // *New Literary History: Cultural Studies. China and the West.* Vol. 28. Winter, 1997, № 1.

<sup>63</sup> *Чэнь, Сяомин.* Хоусяньдайды цзяньси (Постмодернистский разрыв). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2000. С. 2-3.

Таким образом, можно отметить, что конструктивный постмодернизм в Китае выступает в качестве попытки преодоления директивно-административных типов властного идеологического контроля, что определяет его специфическую черту для восприятия в Китае - как пост-идеологии. Это - уникальный случай метанарратива без метанарратива, возможность которого дает именно конструктивный постмодернизм, возможности которого в связи с государственной акцептацией в Китае реализуются несравненно более полно, чем в других странах. В этом смысле представляется понятным, что современная китайская интеллектуальная практика во всех областях отказалась от революционной идеологии и риторики в пользу выработки плюралистических ориентиров в разных областях деятельности, которые объединяются холистическими элементами конструктивного постмодернизма как пост-идеологии.

#### ***2.4. Философия и методология.***

Ситуация, сложившаяся в Китае в начале 90-х годов XX века, послужила отправной точкой особо углубленных исследований постмодернизма в стране. Основной причиной, по мнению уже упоминавшегося нами весьма информированного аналитика Ван Юэчуаня, стало «сомнение интеллигенции в отношении к власти и идеологии»<sup>64</sup>. Противоречия, годами копившиеся между властью и интеллигенцией, побуждают последнюю искать причины подобного положения. Затем, как мы полагаем, теоретический вакуум, сложившийся в либерально настроенной академической среде, толкает исследователей к заимствованию новейшей позиций постмодернизма извне, хотя ее теоретическая ценность такой позиции изначально не была очевидной. Постмодернизм выступает, в данном случае, как термин,

---

<sup>64</sup> Юэчуань, Ван. Хоусяньдайчжуи сысян фаньвэйной хулой тайбань вэнти (Проблема категорий постмодернизма и перемены в терминологии). См.: URL <http://dadao.net/htm/culture/2001/0723/1520.htm>

который обозначает содержательные и формальные отличия интеллектуальных произведений в рассматриваемый период. Период с 1976 по 1987 принято называть «новым периодом», или «*Новым (Вторым) Просвещением*», а отрезок с 1987 по 1990 год - «*пост-новым периодом*». Их негласно разделяют упомянутые нами в предшествующем анализе социально-политического происхождения постмодернизма в Китае события, произошедшие на площади Тяньаньмэнь в 1989 году, поскольку они подтолкнули интеллектуалов к пересмотру своей позиции по отношению к государству, а власть - к серьезному и глубокому изменению политического курса, хотя о нем и не заявлялось гласно.

В отношении философских исследований к методологическим основаниям это означало отказ не только от единой методологии, которым раньше были свойственны марксизму диалектический и исторический материализм с их обязательными требованиями во всем видеть исполнение законов материалистической диалектики, отражение как принцип познания, трансформации абстрактного и конкретного, смену общественно-экономических формаций, классовую борьбу и тому подобные фигуры, но и отказ от единой методологии вообще. Китайские авторы, пишущие по разнообразным проблемам философского знания, стали ориентироваться в методологической отношении на те области научного знания, к которым относятся те предметные области, проблемы, связанные с которыми они исследуют, а также на международную практику исследований в этих областях. Следует отметить, что кратно выросшее количество контактов в академической области, широкое представительство на профильных научных форумах предоставило им отличные содержательные возможности для этого. Отличить тексты китайских авторов в методологическом отношении по специальным проблемам философского дискурса от текстов их западных коллег в международных изданиях, если не видеть имен авторов, практически невозможно.

Очевидно, что Китай переживает в настоящее время этап одновременной модернизации и постмодернизации. Причем все более становится ясным, что это - в сущности два разных обуславливающих друг друга параллельных и в основном синхронных процесса. Это становится ясно, когда наблюдатель, особенно впервые попадающий в современный Китай, видит сверхсовременные автомобильные и железные дороги, в короткие сроки соединившие страну в единое целое, систематизированную передовую инфраструктуру городов, гигантское строительство и диджитализацию, проникшую во все отрасли жизни. Это - неоспоримые достижения модернизации, не подлежащие сомнению ни для жителей страны, ни для представителей внешнего мира. В то время, как достижения китайской модернизации значительны и несомненны, и переход к постсовременности для внешнего наблюдателя часто кажется техническим делом и вопросом незначительного времени, для внутреннего аналитика выглядит гораздо более сложно.

Прежде всего, стремительная и экстенсивная индустриализация в Китае, неизбежная как первый шаг модернизации страны, породила значительные и очень серьезные экологические проблемы: изменения атмосферной среды, состава воды и почвы, изменение биологического баланса больших территорий. Далее, экономическая модернизация, вместе с ростом общего уровня жизни, несравнимое с прежним повышением стандартов потребления и среднего уровня благосостояния, породила косвенные новые социальные проблемы: расслоение общества по новым параметрам собственности и размерам дохода, разочарование больших групп населения в возможностях частной инициативы в экономике. Как экологические, так и социальные проблемы, вызванные модернизацией, в рамках парадигм модерна решены уже быть не могут, потому что они не были в них и на Западе. Руководство Китая прекрасно понимает это, и именно поэтому были инициированы исследования в рамках конструктивного постмодернизма и

открыты многочисленные центры постсовременного развития, где изучаются различные аспекты именно указанных проблем.

По мнению как политического руководства Китая, так и сторонников платформы конструктивного постмодернизма в теоретическом сообществе, эта сумма представлений, основанная на философии Уайтхеда и вытекающей из нее более общей философии процесса, и является теоретической основой постсовременного решения проблем, вызванных в Китае процессами модернизациями. Именно для того, чтобы в Китае сложилась культура конструктивно-постмодернитского мышления как раз и был политически инициирован процесс смены теоретических приоритетов и парадигм, который в Китае называют Вторым Просвещением.

Второе Просвещение, основанное на парадигмах конструктивного постмодернизма, предназначено, таким образом, преодолеть издержки основанного на дискурсе эпохи модернизма Первого Просвещения, некоторые аспекты которого являются причинами проблем Китая, возникших в результате модернизации. Второе Просвещение должно помочь Китаю перейти от эпохи модерна к эпохе постмодерна - данный процесс, собственно, и называют в Серединном государстве постмодернизацией<sup>65</sup>. Согласно определению одного упоминавшихся нами принципиально важных представителей философии процесса Д.Р.Гриффина<sup>66</sup>, чьи труды чрезвычайно распространены в Китае, постмодернизация — это процесс преодоления негативных эффектов модернизации при сохранении ее позитивных достижений<sup>67</sup>. По мнению Гриффина, Китай может избежать полнообъемных разрушительных последствий модернизации, не допуская ошибок, совершенных западным миром. Это реально в том случае, если Китай использует уникальную возможность своевременно «постмодернизировать-

---

<sup>65</sup> Crook, S., Pakulski J., Waters M. Postmodernization. L.: SAGE Publication, 1992, 1.

<sup>66</sup> Curriculum Vitae: <http://www.anthoniflood.com/griffincv.htm>

<sup>67</sup> Griffin, D.R. Preface for Chinese Version of *Reenchantment of Science*. Beijing: Central Translation & Compilation Press, 1998, P.16.

ся». Своевременно в данном случае означает, не дожидаясь негативных последствий, но прогнозируя их, предусматривая их и противодействуя им, пока они не стали реальными. Анализ этих процессов, по его мнению, позволит предусмотреть и предупредить возможные негативные последствия модернизации, создать вместо них альтернативные экологические и социальные структуры, которые свяжут технологии с единством связей как в природной, так и в социальной системах.

Постмодернизация<sup>68</sup> подразумевает трансформацию, социальную, политическую, экономическую, переход от модернизации к ориентированию на проблемы экологии, социума, системного и целостного развития природно-социальной среды, на гарантии гармонического и всестороннего осуществления творческого потенциала человека. В этом аспекте экологические дискурсы самых различных аспектных значений приобретают особое, базовое значение, понятие экологии приобретает расширенное, предельное значение<sup>69</sup>. Постмодернизация требует настройки экономики на гармоническое существование человека, взаимодействие биосферы и социосферы. В отношении Китая это означает, что постмодернизация сместит фокус общественных усилий с безоглядного стремления к экономическому росту как абсолютному фактору социального прогресса на системно и перспективно понятое, рассмотренное в долговременной исторической системе координат общественное благо. Постмодернизация, заключающаяся в

---

<sup>68</sup> См. об этом всесторонне обсуждаемом концепте: *Zhihe, Wang. Postmodernization and the Second Enlightenment. Zhihe, Wang. The Second Enlightenment in China // Kosmos. 2007; Inglehart, R. Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.*

<sup>69</sup> В этом смысле понятие природы, как его разработал А.Н.Уайтхед, играет роль методологического основания для философско-экологического дискурса в самом широком смысле, в том числе и для интерпретации пунктов взаимодействия естественных и культурных параметров среды существования человека. Так, на этом основании в течение последнего десятилетия внутри глобальной эстетики сформировалась отдельная *субдисциплина* который называется “эстетика среды” (*environmental aesthetic*), см.: <https://plato.stanford.edu/entries/environmental-aesthetics/>, ключевыми представителями которой являются *Арнольд Берлеант* (см., например: *Berleant, A. The Aesthetics of Environment. Philadelphia: Temple University Press, 1992; Berleant, A. Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment, Lawrence: University Press of Kansas, 1997*) и *Алан Карлсон* (см., например: *Carlson, A. Nature, Aesthetic Judgment, and Objectivity // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1981. № 40. P. 15–27; Carlson, A. Nature and Positive Aesthetics // Environmental Ethics. 1984. № 6. P. 5–34; Carlson, A. On Appreciating Agricultural Landscapes // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1985. № 43. P. 301–312.*

указанной смене приоритетов, поможет разделить экономический рост на необязательный, нездоровый и обязательный, здоровый, направленный на реализацию интересов человека в контексте экологической и социальной ответственности.

С точки зрения сторонников теории конструктивного постмодернизма, Китаю совершенно необходимо, но сложно перейти к постмодернизации незамедлительно, особенно потому, что значительная часть общества все еще одержима идеей модернизации. Она все еще верит в самодостаточность модернизации, который считает экономический рост не только положительным фактором, но и конечной целью и идеалом. Психологический фактор является едва ли не самым важным в переходе от модернизации к постмодернизации, поскольку определяет непосредственную мотивацию деятельности в экономической области, в том числе и с долговременными последствиями, затрагивающими интересы большого числа людей и перспективы развития нации в целом. Именно поэтому теоретики конструктивного постмодернизма уделяют большое внимание тому, чтобы выяснить, какие позиции мировоззрения, связанного с модернизацией и привнесенные Первым Просвещением, нуждаются в коррекции. Для этого считается необходимым обратиться к содержанию интеллектуальных и культурно-психологических устоев Первого Просвещения.

### ***2.5. Первое Просвещение***

Под Первым Просвещением, как правило, понимаются два процесса. Во-первых, с точки зрения истории философии, это интеллектуальное движение в Европе в XVII-XVIII веках, отстаивающее разум и интеллектуальную свободу. Если говорить о Первом Просвещении применительно к китайской философии, то аналогичные интеллектуальные настроения были

свойственны обладали Движению 4 мая, возникшему в 1919 году, и пропагандировавшему демократию и развитие науки.

В тот период китайские интеллектуалы, как и деятели европейского Просвещения, верили, что наука может решить практически все социальные проблемы. Несмотря на хронологическое различие между двумя Просвещениями - европейским и китайским - между ними существует как историческая, так и интеллектуальная связь, основанная на возвышении науки, разума, техники, промышленного производства, экономической деятельности в целом. Просвещение излагало свои идеи с точки зрения приоритета ценности индивида, моральной автономии человека, общественного договора, свободной экономической деятельности, демократической соревновательности - и это его важнейшее концептуальное наследие.

Однако, нельзя не указать на рамки Первого Просвещения, особенно после того, как западный постмодернизм уже указал на его социальные и экономические издержки. Просвещение сыграло ключевую роль в обосновании процесса модернизации на Западе, однако в качестве платы за скачок в модернизации можно рассмотреть манифестацию Просвещением типа современного человека, который морально автономен, но, в качестве оборотной стороны, как минимум эгоцентричен, а как максимум эгоистичен, заинтересован лишь в своем собственном благополучии и не принимает во внимание успех и неудачи других.

Помимо этого, внутри Первого Просвещения сформировалось совершенно инструментальное, потребительское, эксплуатационное отношение к природе, особенно усиленное элементами механистического мировоззрения, концентрированно проявившемся в механистическом материализме, но вообще рассеянного во всех доктринах Первого Просвещения, поскольку механические устройства в эпоху модернизации представляли собой вершину инструментального проявления научного знания. Это отношение к природе как внешнему ресурсу, используемому человеком для до-

стижения своих целей исторически, в европейском сознании, восходит к смене теоцентрического миропонимания антропоцентрическим в ходе всех ренессансных культурно-психологических процессов. Начиная с постепенно принятой позиции антропоцентризма, это отношение подразумевало природу как объект завоевания, манипуляции, доминирования, и эксплуатации человечеством.

С точки зрения *Фрэнсиса Бэкона*<sup>70</sup>, одного из ключевых авторов эпохи Ренессанса на Севере Европы, на взглядах которого об опытным изучении и преобразовании природы, природа, которой командуют, должна починиться. По верному определению, *Теодора Адорно* и *Макса Хоркхаймера*, ставших хрестомтиной аналитики интеллектуальных и культурных процессов Просвещения, согласно доминирующей точке зрения, которая сложилась в это время, то, чему люди хотят научиться от природы, заключается в понимании способов ее эффективного использования конечная цель которого - подчинение себе природы и остальных людей<sup>71</sup>. Согласно дополнительной характеристике Адорно и Хоркхаймера, подобное отношение к природе тесно связано с отношением к женщине, так как и женщины, и природа рассматриваются Просвещением как нечто иррациональное, неконтролируемое и неясное.

Первое Просвещение предполагало идею о том, что чтобы быть полноценными, нам необходимо разорвать связи с прошлым и традициями. Прошлое (и, прежде всего, Средние века, называли «темными веками»<sup>72</sup>. В Китае традиции стали называть «мусором», от которого немедленно надо

---

<sup>70</sup> См.: *Бэкон, Ф.* Новый Органон. Л.: Соцэкгиз. Ленинградское отд-ние, 1935; *Bacon, F.* The New Organon / Ed. by L.Jardine, M.Silverthorne. Cambridge – N.Y. – Melbourne: Cambridge University Press, 2000.

<sup>71</sup> См.: *Хоркхаймер, М., Адорно, Т.В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.-Спб., 1997. *Max Horkheimer, M. and Adorno, Th.W.* Dialectic of Enlightenment / Translated by J. Cumming. N.Y.: Herder and Herder, 1972.

<sup>72</sup> Подобное отношение к Средневековью начали изменять только романтики, с некоторыми из которых справедливо связывают предпостмодернизационные процессы в европейской культуре, заметим, между прочим, что точно так же романтики изменили отношение к восточной интеллектуальной культуре, предложив на нее взгляд как на нечто, принципиально отличающееся от западной культуры, а не как неправильный, неразвитый или искаженный ее аналог.

избавиться. Такой радикальный разрыв с традицией лишил китайцев внутренней связи с культурными корнями, заставляя отказаться от бесценных интеллектуальных ресурсов в основе китайской культуры. В настоящий период идет борьба за восстановление этих связей.

Почти все мыслители к Первого Просвещения очень высоко ставили науку как единственный инструмент познания мира. Все остальные способы - религиозное, эстетическое, интуитивное - были признаны ненаучными и исключались из сферы познания мира. Согласно *Линь Юйшэню (Lin Yusheng)*, в то время сторонники Движения 4 мая свято верили в то, что весь прогресс лежит на их плечах<sup>73</sup>. Вера в науку подразумевала превосходство над теми, кто в нее не верит.

*Чэнь Дусю (Chen Duxiu)*, один из ведущих мыслителей Первого Просвещения, полагал что только наука и демократия могут спасти Китай от всех дурных аспектов на политическом, научном, этическом и других уровнях<sup>74</sup>. Несомненно, наука сделала огромный вклад в развитие цивилизации, однако в ее абсолютизации и гипертрофии отдельных научных методологий есть опасные стороны, связанные с непризнанием естественных для нее, по утверждению Уайтхеда, границ. Так, например, европейское Просвещение было тесно связано с ньютоновской физикой, понимаемой как универсальная, между тем, как ее парадигма, как оказалось, которой была верна в одних условиях и неверна в других<sup>75</sup>. Культуром науки был, в сущности, кульминацией культ разума. Первое Просвещение было названо «эрой разума», так как по словам Эрнста Кассирера, разум становится центральной объединяющей точкой всей эпохи, выражая все существующие надежды и ожидания, и всем, чего она может достичь<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> *Lin, Yusheng*. The Rise of Scientism in China since May 4<sup>th</sup> // Science Times. June, 7, 2006.

<sup>74</sup> *Duxiu, Chen*. Defense of New Youth // New Youth. 1919. Vol. No.1.

<sup>75</sup> *Whitehead, A.N.* Science and the Modern World. Lectures delivered at Lowell Institute in Boston. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. P. 54.

<sup>76</sup> *Cassirer, E.* The Philosophy of the Enlightenment, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1951. P. 5.

Теоретики Просвещения верили в то, что разум, в особенности «чистый», свободный от эмоций, чувственных данных, социальных конструкторов и не-познавательных импульсов - это путь построения новой прогрессивной цивилизации. Однако, многие исторические источники утверждают, что разум с чистой родословной не только не помог улучшить условия существования человечества, но также не решил многих этических и социальных проблем. По мнению Ван Чжихэ, неоднократно упоминавшегося нами выше одного из самых авторитетных теоретиков китайского конструктивного постмодернизма, одна из слабостей разума, когда он оперирует абстракциями культурных и духовных ценностей это недостаток морального измерения. В этом случае разум отделяет себя от ценностей и становится инструментом для подавления непосредственного, эмоционального и потому иррационального. Будучи одновременно и игроком, и судьей, он в конце концов приходит к позиции диктатора.

Еще одной чертой абсолютизированного рационализованного подхода к миру является его тенденция к сегрегированию. Разум имеет различные специализированные формы, он проявляет себя как социальный, политический, экономический, технический и т.д. Каждая из этих форм имеет свои правила и господствует в определенной сфере человеческой жизни. Превосходство этих типов разума может быть рассмотрено в качестве определяющей черты современного индустриального общества. Упомянутое нами ранее характерное проявление модернизма - индивидуализм - связано именно с этим свойством разума, в дискурсе Просвещения индивидуализм получает маскирующее его негативные свойства название разумного эгоизма, но они все равно дают о себе знать - он управляет действиями людей, вынуждая их, следуя за рациональным экономическим мышлением, заботиться только об увеличении выгоды, забывая при этом о неопределимых в ее терминах и часто стратегически более важных последствиях.

Именно вышеперечисленные слабые стороны Первого Просвещения привели к деструктивным последствиям модернизации. Поиск методологий и теорий, способных привести к минимизации вышеназванных последствий привели к возникновению Второго Просвещения, критически переосмысляющего опыт Первого. Если Первое Просвещение по его социально-исторической роли можно справедливо назвать модернистским, поскольку оно было связано с модернизацией, то второе на тех же основаниях следует называть постмодернистским, поскольку оно связано с постмодернизацией, которая, как мы заметили выше, является коррекцией первой, введением ее результатов в новую систему, основанную на постматериальных ценностях. Таким образом, мы должны отчетливо понимать, что постмодернизация не является полным отрицанием модернизации, но представляет собой устранение отдельных свойственных ей гипертрофий, абсолютизаций и объединение продуктивных ее элементов на основании новой, постматериалистической системы принципов. Аналогичным образом относятся друг к другу Второе и Первое Просвещение, поскольку Второе Просвещение — это именно интеллектуальная основа построения системы постматериальных ценностей постмодернизации.

## ***2.6. Второе просвещение***

Второе Просвещение в принципе, априори не отказывается ни от одного из описанных нами выше интеллектуальных постулатов Первого Просвещения, но рассматривает проблему границ их легитимности. В результате оказывается, что некоторые из интеллектуальных достижений Первого Просвещения имеют ценность, ограниченную историческим опытом своего времени, и потому должны стать предметом культурной музейфикации и выведены из практического оборота; другие оказываются применимыми и в ситуациях текущего опыта, но область их применения должна быть серъ-

езно ограничена, а процессы технологической реализации должны быть скорректированы; третьи должны сменить сферу применения, перейдя из одной области теории и практики в другую; четвертые - стать из монодисциплинарных мультидисциплинарными; пятые - сменить иерархическую роль в системе знания и т.д. Второе Просвещение выстраивает множество отношений к достижениям Первого Просвещения, никогда не смотрит на них с единой точки зрения, но всегда выстраивает отношение конкретно и соответственно содержанию той или иной позиции. Тем не менее, если говорить о наличном опыте пересмотра достижений Первого Просвещения Вторым, то в многообразии его форм уже обнаружили себя некоторые основания для классификации. Сами китайские авторы выделяют пять направлений теоретической работы Второго Просвещения по обоснованию процессов постмодернизации в Поднебесной.

Во-первых, движение от антропоцентризма к экологическому сознанию; во-вторых, движение от европоцентризма или синоцентризма к комплексному глобальному видению мира; в-третьих, движение от гомогенизации к диверсификации и плюрализму; в-четвертых, от одномерной свободы к более глубокому ее пониманию, включающему различные формы содержательно понятой социальной ответственности; в-пятых, переход от инструментального разума к его слиянию с эстетическим видением мира<sup>77</sup>. Рассмотрим каждый из этих пунктов подробнее.

Также, как и интеллектуальное явление Первого Просвещения, понятие модернизации, означающее реализацию его теоретического проекта, возникло на Западе, и всякое их проявление всег да генетически связывается с западной культурой. В результате западная модель модернизации становится моделью модернизации вообще. Некоторые китайские интеллектуалы, принадлежавшие к Первому Просвещению поэтому, как, например, Ху

---

<sup>77</sup> *Meijun, Fan.* Contemporary Interpretation of Traditional Chinese Aesthetics. Peking: Peking University Press, 2006. P.18.

*Ши*<sup>78</sup>, открыто стояли на позициях вестернизации и полагали, что только западная культура, особенно западные наука и демократия, могут помочь Китаю выдержать цивилизационные вызовы современности. Следует заметить, что эта точка зрения отчасти была реализована и проявила свою эффективность на Тайване. Поэтому современный континентальный Китай со вниманием относится к этой позиции, частично принимая ее потенциал там, где это касается неизбежной унификации знания человека о мире и технологических применений.

Сторонники модернизации как вестернизации придерживались известной теории о «тотальной модернизации Китая», согласно которой стране необходимо буквально, одновременно и в короткие сроки усвоить и перенять западные системы политики, экономики и культуры. В период, наступивший вслед за «опиумными» войнами, такая точка зрения была объяснимой и даже весьма прогрессивной, однако она вряд ли уместна теперь и может быть принята только в очень ограниченном числе положений, скорее всего, там, где речь идет о фундаментальных науках, не зависящих от конкретных условий контакта человека с изучаемыми факторами или о фундаментальных технологиях, по определению не имеющих аналогов. В остальном тотальная вестернизация, поскольку западная цивилизация в течение XX века породила две мировые войны, едва не прекратила свое существование, и затем уже в мирной жизни столкнулась со множеством проблем, не имеет никакого смысла. Именно так в настоящий момент большинство китайских авторов воспринимает эту исторически возникшую теорию модернизации, но в указанных нами моментах она по сей день продолжает оказывать влияние на китайских мыслителей. В этом от-

---

<sup>78</sup> Выдающийся деятель из этой плеяды, ученик и сторонник идей Джона Дьюи, сделавший блестящую карьеру сначала в США, а потом на Тайване, с 1957 года - Президент Академии наук этой страны. См., например, его работы: *Hu Shi. The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai, 1922; *Hu, Shi. Cultural Rebirth in China // The Trans-Pacific*. 14.05.1927; *Hu, Shi. My Credo and Its Evolution // Living Philosophies*. N.Y., 1931. P. 235 – 263; *Hu, Shi. The Chinese Renaissance*. Chic., 1934; *Hu, Shi. The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy // Philosophy and Culture: East and West / Ed. by C.A. Moor*. Honolulu, 1962. P. 199 – 222.

ношении важно подчеркнуть, что Второе Просвещение не стремится заменить поставившую себя под сомнение в качестве идеала западную цивилизацию альтернативным идеалом в виде восточной: китайские авторы прекрасно отдают себе отчет и в том, что в известный период восточная цивилизация проиграла соревнование западной, и что теории Первого китайского Просвещения стали необходимым результатом этого поражения, а также и в том, что восточная цивилизация также, и, что важно, уже после модернизации, столкнулась с большим количеством собственных проблем и поэтому не может быть некритически воспринимаемой идеальной моделью.

В этом контексте принципиально важно видеть, что главная тенденция, акцептированная китайским интеллектуальным сообществом, заключается не в том, чтобы заменить европоцентризм «азицентризмом» или «синоцентризмом» но выстроить глобальную модель развития, где у Китая было бы достойное место, соответствующее его потенциалу, исторической роли в мировой культуре, ресурсам, в том числе и человеческим, причем взятым не в количественном, а в творческом измерении, в отношении интеллектуального и креативного роста. Эта модель предполагает глобальный взгляд на процесс, парадигма Второго Просвещения предполагает модель продолжения модернизации, то есть постмодернизацию как взаимодополнение позитивных и плодотворных элементов разных культур, ассимилированное на почве природного и культурного своеобразия Китая.

Это находится в совершенном соответствии с позицией Уайтхеда, на идеях которого в первую очередь основано Второе Просвещение в Китае и согласно которым, именно плюрализм и разнообразие обеспечивает нам условия для дальнейшего развития<sup>79</sup>. Второе китайское Просвещение не останавливается на абстрактном определении свободы, но раскрывает его

---

<sup>79</sup> *Whitehead, A.N.* Science and the Modern World. Lectures delivered at Lowell Institute in Boston. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. P. 207.

многогранность и сложность, особенно в социально-интерактивном измерении. Разумный эгоизм, абстрактно содержащий в себе идею добровольного ограничения экспансии индивида областью автономии другого индивида, начинает пониматься не условно, а конкретно и содержательно, то есть интерактивно, на основании условий, связанных с определенными проявлениями социального взаимодействия.

Точка зрения Второго Просвещения на проблемы свободы заключена в том, что свобода вообще не может рассматриваться изолированно от конкретных условий поведения и социального контакта, социальной коллаборации. Следует заметить, что поэтому и отношение сторонников конструктивного постмодернизма к существующей политической власти и политическому режиму в Китае не может быть поэтому рассмотрено как простое проявление инертности, конформизма или привычной лояльности. После событий на площади Тяньаньмэнь, как мы заметили выше, это - скорее, консенсус по умолчанию между властью и интеллектуалами на основаниях конструктивного постмодернизма, принимаемых обеими сторонами, транслируемых интеллектуалами, но с согласия, признания и одобрения власти. Согласно этой принципиальной позиции, общей для всех представителей постмодернистского дискурса, свобода всегда чем-то ограничена, она, по существу, не может быть абсолютной. Понятие абсолютной свободы подвергает решительной критике, в частности, М.Фуко, утверждающий, что властные отношения всепроникающи и свобода является также одним из эффектов власти. Власть определяет возможность или невозможность действия, а также допустимые пределы пользования свободой<sup>80</sup>. В отличие от Первого Просвещения, которое ставило превыше всего свободу мысли, слова и вероисповедания, Второе Просвещение утверждает, что прежде всего человек нуждается в свободе действий и оптимальном режи-

---

<sup>80</sup> Фуко, М. Субъект и власть // Интеллектуал и власть. Часть 3. Статьи и интервью. 1970 -1984. См. также английский перевод, циркулирующий и в Китае: *Foucault, M. The Subject and Power // Foucault, M. Beyond Structuralism and Hermeneutics. University of Chicago, 1982.*

ме взаимодействия. Согласно Уайтхеду, сущность свободы исключительно практическая<sup>81</sup>.

Второе Просвещение также подчеркивает социальное измерение свободы. Оно привносит в понятие свободы элемент ответственности и обнаруживает тесные связи между свободой и ответственностью. Так, Э.Левинас утверждал, что ответственность возникает раньше свободы, и вторая всегда зависит от первой<sup>82</sup>. Это не значит, что свобода ограничена ответственностью, скорее, она на ней основывается и получает в ней развитие. Если свобода для Первого Просвещения делает акцент на личной свободе, то для Второго Просвещения концентрирует внимание на свободе других. Однако, между ними должно быть конфликта, поскольку Второе Просвещение рассчитывает на формирование культуры взаимодействия, паттернов толерантного взаимоотношения и гармонической коллаборации в качестве внутреннего мотива каждого индивида.

Одним из важных понятий теории конструктивного постмодернизма является интегративное мышление, основанное на понятии органических связей между истиной, добром и красотой и представляющее собой рефлексивную, направленную на те ограничения специализированного разума, которые были свойственны проекту Первого Просвещения и которые во многом стали причиной его кризиса. Интегративное мышление включает в себя не только научное познание и рациональность, но также интуицию и религиозный опыт<sup>83</sup> - все элементы человеческого опыта складываются в

---

<sup>81</sup> Whitehead, A.N. *Adventures of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press; New York: Macmillan, 1933. P. 66.

<sup>82</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence* / Trans. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981. P. 124.

<sup>83</sup> *Постмодернистская теология* - это явление, заслуживающее совершенно особого обсуждения, и в этом отношении следует помнить, что Дж.Гриффин и Дж.Кобб, ведущие авторы в области конструктивного постмодернизма, чьи труды пользуются вниманием и уважением в Китае, как специалисты во многом сформировались именно внутри теологического дискурса - так называемой *теологии процесса* (теологическая интерпретация идей А.Н.Уайтхеда, пограничная с философией процесса), см.: Griffin, D.R. *A Process Christology*, Philadelphia: Westminster Press, 1973; Griffin, D.R. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster Press, 1976; Griffin, D.R. *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*, Albany: State University of New York Press, 1989; Cobb, J.B. Jr. *A*

единую взаимодополняющуюся картину. Холизм, свойственный интегративному мышлению, сглаживает свойственные западному мышлению после Первого Просвещения и переданные вместе с элементами вестернизации в Китай бинарные оппозиции, что делает его близким к мудрости Дао - гармонизирующей и объединяющей кажущиеся противоположными явления и понятия. Подобный способ мышления - комбинация между восточной и западной мудростью, так как на самом деле концепция чистого разума - нечто совершенно чуждое китайской культуре, поскольку процесс мышления никогда не обособлен, но всегда аксиологически укреплен в культуре и историческом опыте<sup>84</sup>.

Несмотря на то, что в 1990-е годы политическое устройство КНР существенно не изменилось, с введением рыночной экономики в 1987 годы («политика реформ и открытости»), культурная и интеллектуальная жизнь претерпели серьезные трансформации. По наблюдению исследовательницы из Дании *А.Веддел-Ведельсборг*, в конце 1980-х годов возникает значительный интерес к новым течениям, а также к привлечению в китайскую интеллектуальную традицию новейших западных теорий<sup>85</sup>. В это время в среде китайских интеллектуалов развернулась дискуссия о чертах постмодернизма, развернувшаяся в обсуждение и выявление черт постиндустриального общества в Китае.

Однако вопрос о выражении явления постмодернизма на китайской интеллектуальной почве до сих пор не нашел однозначного ответа. Отчасти, споры вызваны теоретической расплывчатостью данного термина даже в рамках западной культуры. В китайской интеллектуальной среде, чтобы

---

Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead, Philadelphia: Westminster Press, 1965; *Cobb, J.B. Jr.* God and the World, Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

<sup>84</sup> *Cobb, J.B.Jr.* A Whiteheadian Appraisal of Modernization. Conference Paper for the International Conference on Constructive Postmodernism and China's modernization. 2006, Dec.16-18, Claremont, CA, USA. См.: <http://postmodernchina.org/blog/2016/01/19/international-conference-on-conference-on-constructive-postmodernism-and-chinas-modernization/>

<sup>85</sup> *Wedell -Wedellsborg, A.* The Ambivalent Role of the Chinese Literary Critics in the 1980-s. Inside Out: Modernism and Postmodernism in Chinese Literary Culture. Aarhus, 1993. P. 135-137.

избежать подобной расплывчатости, термин «постмодернизм» зачастую опускают, и обсуждение явления постмодернизма в литературе и философии связано с такими терминами, как «Новое Просвещение», «гуманистический дух», «деконструкция», «постидеология», «неоисторизм» и т.д.

Активный интерес к проблеме постмодернизма в Китае начинает прослеживаться в 1995-97 годах, он становится одним из альтернативных подходов к интерпретации новых явлений в культурной и интеллектуальной среде, отчасти вставая в оппозиционное официальной философии положение. Последняя, отчасти скомпрометировав себя в период Культурной революции, не могла без радикальных внешних влияний выйти из теоретического вакуума, в котором оказалось вследствие ряда геополитических изменений конца XX века. Процесс освоения и адаптации постклассических теорий происходит среди университетский интеллектуалов, ведущих активный обмен идеями с западными коллегами, особенно с США - центром постмодернистских исследований.

Значительное распространение в Китае этого времени получают приемы литературного и шире - художественного - творчества, во многом аналогичные тем, которые практикуются художниками западного постмодерна, но примененные к китайским реалиям. Как мы уже имели случай заметить выше, китайское искусство этого периода получило широкую известность в мире, оно хорошо исследовано различными авторами вне Китая. В отличие от более узкой проблематики литературоведения, которое теоретически выделяет постмодернизм путем сравнения с литературой модернизма, с общепhilosophической точки зрения теоретический комплекс постмодернизма устроен сложнее, поэтому делать какие-то генерализирующие выводы на основании анализа постмодернистской китайской литературы относительно постмодернизма в Китае вообще вряд ли может быть теоретически основательным шагом в исследовании этого феномена. Искусствоведческие подходы, близкие к литературоведческому, также представляют зна-

чительные сложности для широких теоретических экстраполяций, тем более что и сам период модернизма в китайском искусстве и соответственные ему произведения весьма сложно выявить, подвергнуть анализу и классифицировать.

Специфика настоящего исследования состоит в том, что понятие конструктивного постмодернизма, как оно интерпретируется в Китае, нам необходимо рассмотреть в его предельно широком значении, то есть, с принятием во внимание традиций и укладов деятельности в разных сферах, психологических и интеллектуальных нюансов различных дискурсов, идеологического, политического и экономического контекста. Современное состояние китайского общества может быть охарактеризовано как своеобразное и очень сложное переплетение элементов модерна, западного постмодерна, инерционно сохраняющихся признаков социальной действительности периода руководства Председателя Мао, сохранявшегося все это время и вновь культивируемого традиционного мировоззрения. К китайскому состоянию постмодерна относится все это, оно композитно по своему характеру, как состояние постмодерна вообще, но важно понимать, что состав этой композиции иной, нежели в Европе или США. Более того, важно иметь в виду, что по ряду причин, определяемых региональной и чисто китайской спецификой, Китай вступил в состояние постмодерна раньше других стран, в том числе раньше более развитой в экономическом отношении Японии, где слишком сильны инерционные тенденции традиционных укладов, которые не были поставлены под сомнение режимом, основанном на западной идеологии, как это было в Китае в период Председателя Мао.

Китайское общество этапа конструктивного постмодернизма основано на всех предшествующих этапах развития, оно концентрирует и интеллектуально перерабатывает их опыт в новые конструкты, используя методологический фундамент совершенно соответствующей этому теоретической

конструкции А.Н.Уайтхеда и связанной с ней философией процесса. Это общество имеет принципиальный интегративный, синтетический характер, что связано с указанными нами историческими, культурно-психологическими и социально-политическими особенностями, но также размерами территории и особенностями состава населения Китая, определяющими многоукладность социальной деятельности и быта, различия развития регионов страны.

В связи с этим мы должны обратить внимание на то, что описанное нами как цель философского исследования широкое значение конструктивного постмодернизма, которое, с одной стороны, является главным предметом изучения для современных китайских философов, а с другой стороны характеризует общее состояние и самой китайской философии, не может быть тотальным, оно также многоаспектно и включает в себе сочетание разнородных признаков и процессов, поскольку постмодернизация протекает по-разному в разных сферах деятельности, в разных социальных сегментах китайского общества и даже в различных регионах этой очень большой страны. Поэтому значение китайского конструктивного постмодернизма, как и состояние китайского постмодерна, композитно и оно может быть понято как равнозначная совокупность многих смысловых оттенков, складывающихся в единый синтетический контекст, не имеющий единого центра. Это принципиальное обстоятельство заставляет нас быть особенно внимательными к самым характерным оттенкам.

Так, американский исследователь китайского происхождения *Тан Сяобин (Tang Xiaobing)* дает, с нашей точки зрения, очень точное аспектное определение постмодернизма в Китае как «остаточного модернизма» (*residual modernism*), он уточняет, что это – «рефлексирующий модернизм, отражающий сознание невозможности ни отрицать, ни полностью принять модерн, сознание им своей незавершенности и внутренней противоречиво-

сти»<sup>86</sup> Эта характеристика действительно свойственна как современной философской, так художественной литературе Китая. Постмодернистской литературе Китая не свойственно резкое отторжение модернизма и его отрицание, однако существенным отличием является отказ от идеологии и морализаторской функции философии и литературы и полное высвобождение авторской - исследовательской или художественной - позиции и отказ от метанарративов.

Неполитизированность, постидеологичность также представляют собой термины, передающие важные оттеночные значения конструктивного постмодернизма в современном Китае. Дело в том, что Китай всегда был авторитарным государством, как до победы режима Председателя Мао, так и после его фактического демонажа и замены “политикой открытости и реформ” и, конечно, особенно во время господства этого режима. Во все периоды это сопровождалось в разной степени жестким и по-разному идеологически обоснованным вмешательством власти во все области интеллектуальной и культурной жизни, что, отчасти представляет собой традицию отношения к роли власти и правителя в китайском сознании. Политизированность философии и литературы выражалась, прежде всего, в их утилитарной функции - обслуживанию и сопровождению деятельности существующего режима власти. Постидеология предполагает высвобождение (хотя бы и чисто формальное) из-под политического контроля, ослабление содержательного давления со стороны государства.

Существует еще одно направление, которое можно назвать конструктивной постмодернизацией китайского традиционного философского наследия. Это направление менее заметно, поскольку эта тенденция рассеяна по всем текстам современной китайской философии. Подобное отношение к традиционному наследию и, прежде всего, к трудам Конфуция - важное общее приобретение Второго Просвещения, им с удовольствием

---

<sup>86</sup> *Tang, Xiaobing. Chinese Modern: The Heroic and the Quotidian. Durham & London, 2000. P. 211.*

пользуются представители всех направлений, находя там большое число плодотворных и ценных контекстов и с полным удовлетворением приминаясь с национальным историческим прошлым, с которым долго находились в разладе. Разнообразие проявлений этой тенденции, ее неограниченность чисто историко-философской нишей исследований, делает ее очень характерной и важной для общего процесса. Это направление делает постмодернизацию китайской философской мысли естественной, отвечает за культурно-психологическую национальную идентичность постмодернизации философской мысли Китая<sup>87</sup>, и, как следствие, за культурно-психологическую идентичность постмодернизации жизни китайского общества вообще.

## ***2.8. Конструктивный постмодернизм и экологический кризис***

Немаловажно также отметить, что фактор перехода к парадигмам конструктивного постмодернизма это - не только теоретические проблемы, и даже не социально-экономические противоречия, а вызванный бурным, беспрецедентным экстенсивным экономическим ростом тяжелейший экологический кризис. Именно он заставил политическое руководство<sup>88</sup> оста-

---

<sup>87</sup> Эта тенденция представляет собой довольно показательную сторону научной и общественной континентального Китая в настоящее время. Так, в процессе постмодернизации китайского традиционного философского наследия и в том числе идей Конфуция активное участие принимает его прямой потомок по мужской линии, профессор Пекинского университета Циндун Кун (Qingdong Kong), который, несмотря на некоторую неоднозначность своей общественной деятельности довольно популярен как в Китае, так и за его пределами.

<sup>88</sup> Закон «Об охране окружающей среды» был принят в Китае 13 сентября 1979 г. С тех пор приняты 9 законов об охране окружающей среды, в том числе о предотвращении загрязнения воды, загрязнения твёрдыми отходами и радиоактивного загрязнения; 17 законов о сбережении ресурсов, возобновляемых источниках энергии и экологически чистом производстве; 50 природоохранных административных актов и нормативов, 660 нормативов местных властей и 800 национальных стандартов. Экологическое законодательство Китая, разработанное при участии экологических активистов и юристов из стран Запада, во многом не имеет себе равных в истории. Однако невозможность решить эти вопросы только мерами экологического законодательства Китая остаётся фактом – оно не предотвратило ухудшения экологической ситуации. Количество споров, связанных с загрязнением окружающей среды, ежегодно возрастает на 20%, но до рассмотрения в судебном порядке доходит менее 1% из них. Необходимы именно перемены в сознании и мотивации конкретных участников экономического процесса. Эта задача и была поставлена перед теоретическим сообществом, поэтому во всех работах и на всех конференциях ключевые пробле-

вить в стороне все доктринальные предубеждения и предпочтения и дать философам полную свободу для поиска действительно адекватной ситуации теоретической парадигмы развития биосоциальной системы Китая, поскольку можно без преувеличения сказать, стало очевидно, что само ее выживание было поставлено под серьезное сомнение. Поэтому главным в философии процесса, что заставило ее принять, стало именно лежащее в ее основании разработанное Уайтхедом понятие природы, а все остальное оказалось выводным. Ключевые теоретики конструктивного постмодернизма, которых мы называли в тексте работы, согласны, в этом, и эти выводы, безусловно, применимы и к России, что системный и тяжёлый экологический кризис в Китае вызван тремя факторами: 1) влиянием групп интересов (крупные корпорации и местные власти Китая) и, как следствие, вредоносными последствиями капитализма; 2) преклонением перед экстенсивным ростом и развитием (т.н. “ростомания”); 3) антропоцентрическим мировоззрением.

В поисках выхода философское сообщество Китая предложило два варианта - *экологический марксизм* и *конструктивный постмодернизм*. В тексте работы мы не уделили первому значительного внимания по двум причинам: во-первых, экологический марксизм относится к тем трансформациям, которые китайская философия испытывает под влиянием западных теорий, а, во вторых, мы склонны по существу предлагаемых теоретических перемен считать его одной из линий конструктивного постмодернизма, которая не стала мейнстримом, в отличие от той, которая базирована на взглядах А.Н.Уайтхеда. Тем не менее, подводя итоги, чтобы видеть полный контекст китайской философии, в котором развиваются парадигмы конструктивного постмодернизма, мы должны уделить внимание вкладу всех актуальных направлений китайской мысли в решение главных про-

---

мы обсуждаются участниками неприкрыто, по существу, без всякой оглядки на происхождение тех или иных парадигмальных матриц, без учета метанарративов.

блем, поставленных перед интеллектуальным сообществом Поднебесной как обществом, так и политическим руководством.

Термин «экологический марксизм» был впервые предложен американским философом и социологом *Б.Эггером*, профессором Техасского университета, много писавшим по проблемам западного постмодерна<sup>89</sup> в его книге «Западный марксизм: Введение, классические и современные источники» (1979)<sup>90</sup>, но единого определения этого понятия нет. Сторонники экологического марксизма считают, что «природа не может быть товаром», что антагонистическое противоречие между капиталистическим накоплением и ростом, с одной стороны, и окружающей средой, с другой, означает, что ресурсы капитализма как системы будут исчерпаны и он прекратит свое существование как экономическая модель. Экологический марксизм на Западе прошёл четыре основные теоретические стадии или формы: теория экологического кризиса *Б.Эггера* и *У.Лейсса*<sup>91</sup>; теория двойного кризиса *Дж.О'Коннора*<sup>92</sup>; экосоциализм *Дж.Ковела*<sup>93</sup>; собственно экологический марксизм *Дж.Фостера*<sup>94</sup> и *П.Бёркетта*<sup>95</sup>.

В Китай экологический марксизм пришёл в середине 1980-х годов и стал важной частью современного китайского марксизма<sup>96</sup>. На китайский язык были переведены работы «Западный марксизм» Б.Эггера, «Естественные причины. Очерки экологического марксизма» Дж.О'Коннора, «Господство природы» У.Лейсса, «Экология Маркса» и «Экология против капитализ-

---

<sup>89</sup> См., например, некоторые работы: *Agger, B. Fast Capitalism. Urbana: University of Illinois Press, 1989; Agger, B. The decline of discourse: Reading, writing, and resistance in postmodern capitalism. New York: Falmer Press, 1990; Agger, B. Critical theory, poststructuralism, postmodernism. Their sociological relevance. Annual Review of Sociology. 1991. № 17. P. 105-131; Agger, B. The Discourse of Domination: from the Frankfurt School to Postmodernism. Evanston: Northwestern University Press.1992; Agger, B. Cultural Studies as Cultural Theory. London: Flamer Press, 1992; Agger, B. Marcuse in postmodernity // Marcuse: From the new left to the next left / J. Bokina & T.J.Lukes (Eds.). Lawrence, KS: University of Kansas Press,1995, P. 27-40; Agger, B. Oversharing: Presentations of Self in the Internet Age. New York: Routledge, 2012.*

<sup>90</sup> *Agger, B. Western Marxism: An Introduction, Santa Monica, CA, Goodyear, 1979.*

<sup>91</sup> *Leiss, W. Domination of Nature. N.Y.: George Braziller, Inc., 1972.*

<sup>92</sup> *O'Connor, J. Natural Causes Essays in Ecological Marxism. L.-N.Y.: The Guilford Press, 1998.*

<sup>93</sup> *Kovel, J. The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World? Fernwood Publishing Ltd, Nova Scotia, 2002; Kovel, J. Why Ecosocialism Today? // New Socialist. Issue No. 61. Summer 2007.*

<sup>94</sup> *Foster, J. B. Marx's Ecology. N.Y.: Monthly Review Press, 2000.*

<sup>95</sup> *Burkett, P. Marx and Nature, 1999. N.Y.: St. Martin's Press, 1999.*

<sup>96</sup> См.: *Wang, Zhihe. Ecological Marxism in China // Monthly Review. N.Y. 63.9. Feb 2012.: P. 36-44.*

ма» Дж.Фостера. Начиная с этого времени, китайские авторы опубликовали 9 книг и более 600 статей по экологическому марксизму. Некоторые китайские марксисты считают экологический марксизм одним из самых влиятельных течений в современном западном марксизме, самым творческим элементом американской марксистской философии и одной из самых важных экологических теорий<sup>97</sup>. Экологический марксизм рассматривается как важный элемент связи между коммунистической идеологией и интересами построения экологической цивилизации в Китае.

Конструктивный постмодернизм, основанный на «философии процесса» А.Уайтхеда, не является антимодернистским, он стремится сочетать всё лучшее в модернизме и традиции. Его цель – найти для Китая путь развития, который не будет повторять западные модели, а приведёт к экологической цивилизации. До выхода в 1995 году китайского перевода книги «Новое очарование науки» под редакцией Д.Гриффина, почти никто в Китае не знал введенного им термина «конструктивный постмодернизм». К настоящему времени конструктивный постмодернизм не только получил широкое распространение как система взглядов<sup>98</sup>, но и серьезно развит китайскими авторами на основании опыта этой страны теоретически в принципиальных положениях на основании опыта этой страны, с китайскими

---

<sup>97</sup> См., например: Niu, *DongJie, Ming, Haiying*. Marxism Offers Tool to Address Contemporary Ecological Crises // Chinese Social Sciences Today. May 6, 2016.

<sup>98</sup> На китайский язык переведены ключевые работы А.Н.Уайтхеда. Общий перечень и хронология таковы:

*Modes of Thought* (Transl. by Donghu Han, Hong Li, 1999); *Adventures of Ideas* (Transl. by Bangxian Zhou, 2000); *The Concept of Nature* (Transl. by Guiquan Zhang, 2002); *Aims of Education* (Transl. by Ruzhou Xu., 2002); *Process and Reality* (Transl. by Fubin Yang, 2003); *Modes of Thought* (Transl. by Fangtong Liu, 2004); *Process and Reality* (Transl. by Bangxian Zhou, 2006); *Science and Modern World* (Transl. by Qin He, 2007); *Religion in the Making* (Transl. by Bangxian Zhou, 2007); *Symbolism, its meaning and effect* (Transl. by Bangxian Zhou, 2007); *Process and Reality* (Transl. by Bulou Li, 2011). Мы можем видеть по порядку публикаций и повтору переводов текстов теоретического наследия А.Н.Уайтхеда и приоритеты интересов китайских теоретиков к его идеям, показательны также и время повторов: очевидно, что новые переводы инспирированы дискуссиями и глубиной усвоения китайскими исследователями тех или иных идей Уайтхеда. Так, работа «Способы мышления» (*Modes of Thought*) переведена первой (1999) и в общей сложности дважды (1999, 2004), работа «Процесс и реальность» (*Process and Reality*), что подтверждает ее принципиальную важность для теоретических интересов китайских авторов и фундаментальное, ключевое положение философии процесса в конструктивно-постмодернистском философском дискурсе современного Китая, была переведена трижды (2003, 2006, 2011), причем самый поздний перевод (2011) стал и последним по времени переводом большого сочинения Уайтхеда на китайский язык, и, следовательно, результирующим усвоением его идей внутри современного китайского философского сообщества.

авторами считаются все исследователи, пишущие по этой проблематике, ни одна серьезная публикация не обходится без референций к работам ведущих китайских философов, упомянутых нами в тексте этой работы. Более того, конструктивный постмодернизм уже оказал значительное положительное влияние на экономическую и другие сферы деятельности в Китае, стал могущественным фактором практического переустройства страны.

В настоящее время китайских университетах работает более около 30 центров, занятых исследованиями в области конструктивного постмодернизма. Их деятельность прекрасно скоординирована, информация об их деятельности широко распространяется, мы приводим перечень, циркулирующий в различных китайских справочных материалах по данной теме, можно видеть, что эти исследовательские центры связаны с определенными тематиками и что они располагаются по всей территории страны.

Институт постсовременного развития Китая (Institute for Postmodern Development of China)<sup>99</sup>, упомянутый нами в тексте в связи с деятельностью крупнейшего представителя китайского постмодернизма Ван Чжихэ<sup>100</sup>, являющегося его руководителем, координирует эту разнообразную работу, обобщая и анализируя результаты, проводя самые представительные

---

<sup>99</sup> Основной ресурс в Интернете: <http://postmodernchina.org/>

<sup>100</sup> В связи с беспрецедентной важностью этой фигуры, уже неоднократно упоминавшейся ранее и имеющей рекордное количество собственных публикаций и выступлений, а также референций к ним других авторов, публикуем детальную информацию об этой персоналии: Ван Чжихэ (Wang Zhihe) является профессором философии Харбинского технологического института (Harbin Institute of Technology), директором Центра исследований конструктивного постмодернизма (Center for Constructive Postmodern Studies), а также директором названного нами Института постсовременного развития Китая, он также являлся старшим научным сотрудником Китайской академии общественных наук (Chinese Academy of Social Sciences) и заместителем главного редактора журнала «Общественные науки за рубежом» (Social Science Abroad). Степени бакалавра и магистра получил в Пекинском университете, степень доктора философии - в Клермонтском университете (Claremont Graduate University) в США. Области научного интереса: философия процесса, конструктивный постмодернизм, Второе Просвещение. Некоторые из часто цитируемых недавних публикаций: «Процесс и плюрализм: китайская мысль о гармонии и разнообразии» (*Process and Pluralism: Chinese Thought on the Harmony of Diversity*, 2012); «Второе Просвещение», в соавторстве (*Second Enlightenment*, with Meijun Fan, 2011); «Рык пробуждения: уайтхедиадский диалог между западной психотерапией и восточными миропониманиями», соредактор (*The Roar of Awakening: A Whiteheadian Dialogue Between Western Psychotherapies and Eastern Worldviews*, co-edited with George Deffer and Michel Weber, 2009), «Уайтхед и Китай», соредактор (*Whitehead and China*, co-edited with George Deffer and Wenyu Xie, 2008), «Исследование постсовременного философского движения» (*A Study of Postmodern Philosophical Movement*, 2006).

профильные конференции с участием китайских и зарубежных специалистов как в собственной стране, так и за ее пределами.

Институт постсовременного развития Китая развернул беспрецедентную дискуссионную деятельность по этой проблематике, в общей сложности было организовано около 400 лекций и слушаний, в которых принимали участие китайские и зарубежные учёные, китайские должностные лица всех уровней, студенты, представители прессы. Среди докладчиков были Дж.Кобб («В Китае с наибольшей вероятностью будет построена экологическая цивилизация»), Д.Р. Гриффин («Экологический кризис: может ли Китай спасти цивилизацию?»), Ф. Клейтон («Наука и религия как слуга экологической цивилизации»), Д. Шверин («“Зелёное” – это золото»), К. Кобб («Практические шаги по построению экологической цивилизации»), М. Перелман («Экологическое будущее: Маркс и У Вэй»), М.Такер («Конфуцианство и понимание природы») и многие другие. Институтом постсовременного развития развернут беспрецедентный научный обмен, детали которого реконструированы по различным отчетам и приводятся нами в сноске, чтобы масштаб работы был очевиден, поскольку внешнему наблюдателю трудно представить, что он представляет собой в действительности<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> 42 китайских ученых посетили только *Центр исследований процесса* (Center for Process Studies) по специальной программе обмена, возглавляемой *Джоном Квиригом* (John Quiring). Во взятых нами в качестве репрезентативной точки 2013 и 2014 годах наблюдалась следующая динамика: здесь работали 14 приглашенных исследователя, включая заместителя мэра города Кайфэн (Kaifeng), провинция Хэнань (Henan); в 2013 году 18 официальных лиц органов правления столицы КНР города Пекина (современное написание (Beijing) посетили известный на Университет Клермонта (Claremont, California, USA), где слушали лекцию Дж.Кобба. С 2002 года с лекциями в Китае выступили *Джон Кобб* (John Cobb), *Дэвид Гриффин* (David Griffin), *Филип Клейтон* (Philip Clayton), *Карен Тордженсен* (Karen Torjesen), *Герман Грин* (Herman Greene), *Кэтрин Келлер* (Catherine Keller), *Рон Филипс* (Ron Phipps), *Джордж Дерфер* (George Derfer), *Джей Макдэниел* (Jay McDaniel), *Джон Черчилль* (John Churchill), *Джон Бьюкенен* (John Buchanan), *Боб Мезл* (Bob Mesle), *Шэрон Сноуисс* (Sharon Snowiss), *Генри Гудспид* (Henry Goodspeed), *Клифф Кобб* (Cliff Cobb) и другие, всего было проведено 330 лекций. Только в 2013 году лекции в Китае прочитали Филип Клейтон, Констанс Веро (Constance DeVereaux), Джей Макдэниел, Кевин Кларк (Kevin Clark), Фарзад Махутян (Farzad Mahootian), Пит Гесс (Pete Gess), Тереза Уилсон (Teresa Wilson), Джули Стейнбах (Julie Steinbach), Мейюн Фан (Meijun Fan) и Чжихе Ван. Джей Макдэниел, что очень важно заметить, прочитал лекцию в одной из партийных школ для функционеров КПК (Heilongjiang Party School). Особо следует выделить лекцию о сравнительном анализе американской и китайской мечты, прочитанную для 300 официальных лиц Партии и Правительства, прочитанную в пекинской штаб-квартире официального государственного информационного агентства Синьхуа. В 2014 году во время

Конструктивно-постмодернистское мышление, фундаментально укрепившееся в современном Китае, оказывает влияние не только на философию, но и на экономическую науку, юриспруденцию, все отрасли образования, психологические исследования, экологический дискурс во всем разнообразии его дисциплин, стратегическое планирование развития экономики. Принципы конструктивного постмодернизма, что совершенно понятно после анализа тех данных, которые мы привели в сноске, начинают активно применяться при планирование целых сред в отдельных регионах (при обнародовании проектов освоения территорий или планов застроек ключевыми являются характерные термины «плюрализм», «уникальность», «гармоничность», «асимметричность», «экологичность», «симбиоз», «плюрализм», «вовлечённость»).

Приведенные данные показывают, что высшее политическое руководство КНР считает позитивными и перспективными принципы конструктивной постмодернистской философии в качестве теоретической основы дальнейшего развития китайского общества, что лишний раз подтверждает обоснованность нашего вывода о том, что эта система парадигм станет доминирующей в развитии китайской философии на длительное время. Анализ множества текстов, из которых в самой диссертации были процитированы только наиболее репрезентативные, хотя и другие характерные тексты мы включили в библиографию, показывает, что эта главная тенденция, основой которой стала философия процесса, восходящая к А.Н. Уайтхеду, будет развиваться в двух взаимосвязанных течениях (философия процесса и конструктивный постмодернизм), которые отмечают и сами китайские

---

своего визита в Китай провел оказавшие очень большое влияние интеллектуальные штурмы в специально созданном для построения постсовременной экологической ситуации в Китае Обществе продвижения экологической цивилизации (China Society for Promoting Ecological Civilization), важность чего для Китая подтверждается сообщением официального новостного ресурса КПК. Эти выборки неопровержимо свидетельствуют о создании в середине 2010-х годов в Китае *интеллектуальной среды*, сделавшей на основании экологических причин торжество конструктивно-постмодернистского мышления в Китае неизбежным. Именно этот фактор определяет наш вывод о том, что это направление станет главной тенденцией развития философской мысли в Китае в ближайшей перспективе, что определит и дальнейший историко-философский процесс.

философы, в том числе Ван Чжихэ, и о котором мы говорили в этом тексте неоднократно.

Разумеется, в первую очередь мы должны упомянуть те два компонента, которые мы специально проанализировали уже здесь, в заключительной части работы, обозначив как экологический марксизм и конструктивный постмодернизм как таковой. Роль первого, хотя его сторонники в китайской философии и представляют собой меньшинство действующих авторов, очень велика. Дело в том, что экологический марксизм - это то связующее звено, которое позволяет соединить прежнее философское развитие марксистского периода с его характерной терминологией с реальностью сегодняшнего дня, дать ему возможность выйти к постсовременности, обеспечить реальное участие его представителей в общей работе на благо китайского общества. Экологический марксизм должен, в том числе и по замыслу политического руководства, обеспечить теоретический консенсус философского сообщества в отношении общей продуктивной проблематики построения экологической цивилизации в Китае и минимизировать деструктивное сопротивление наследников ортодоксального марксизма прежнего периода. Представители конструктивного постмодернизма, основанного на философии процесса должны выполнять роль консолидатора всего этого процесса, разрабатывать основные эпистемологические концепты, быть основным посредником между международным и китайским интеллектуальными сообществами.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги анализа конструктивного постмодернизма в современной китайской философии нам, прежде всего, следует понять, что это - отрефлексированный выбор направления развития философии в этой стране. В данном исследовании мы постарались выявить контекст, предпосылки и основания теоретического и практического интереса китайских интеллектуалов к этому направлению. Важными факторами развития философской мысли современного Китая является сложившаяся интеллектуальная ситуация, для которой, если говорить кратко, характерно сохранение (но с ослаблением содержательного влияния и выраженными процессами адаптации к текущей общемировой ситуации) марксистской философии и планомерное возрождение традиционных национальных философских систем (даосизм, конфуцианство, буддизм), сопровождающиеся стремлением перейти к новому этапу цивилизации. В связи с этим в настоящее время в китайской интеллектуальной среде существует тенденция к осмыслению и переосмыслению собственной истории и перспектив в терминах западной философии, близкой к постмодернизму. Это отчасти объясняется тем, что содержательных ресурсов официальной марксистской и национальной даосско-конфуцианской философских систем, как мы отмечали выше, уже не хватает для осмысления перехода к капиталистической экономике и сопровождающих его общественных и культурных трансформаций. Конструктивный постмодернизм оказался концепцией, которая ввиду своей совместимости с китайской философской традицией смогла быть принята философским сообществом и успешно встроена в текущий историко-философский процесс. Устойчивость китайской интеллектуальной культуры и ее поддержание, бывшая ранее целью традиционной философии, теперь может быть приписана и конструктивному постмодернизму. Споры о том, насколько правильным был некогда поворот к западной культурно-философской культуре, получают полосу. Последние десятилетия ознамено-

вались удивительными экономическими успехами Поднебесной - безусловно, это повод пересмотреть приоритеты в сфере социально-экономических моделей в пользу традиционно китайских, а также восстановить в правах исторически сформировавшееся мироощущение и способности философской рефлексии. С точки зрения многих сторонников конструктивного постмодернизма в Китае, связанная с рецепцией западной традиции переоценка мироощущения и способов философской рефлексии становится возможной благодаря обращению к конструктивному постмодернизму как отражению современной интеллектуальной ситуации в Китае через призму концепции, возникшей в европейско-американской традиции. Конструктивный постмодернизм как методологическое направление также помогает выработать плюралистические ориентиры в разных областях деятельности, которые объединяются холистическими элементами конструктивного постмодернизма как пост-идеологии.

Одной из ключевых особенностей рецепции постмодернизма в Китае является то, что в китайской версии критическое направление постмодернизма должно дополняться также рекомендациями к системным действиям, которые могут привести к реальным позитивным результатам. Именно этим содержательным качеством, по мнению многих интеллектуалов, обладает «конструктивный постмодернизм», который дает рекомендации китайскому обществу, оказавшемуся в «состоянии постмодерна», характерном именно для него, а не для какого-либо другого общества с другими параметрами. Китайские авторы справедливо трактуют конкретное социальное развитие как уникальный процесс и склонны выстраивать содержательную всеобъемлющую философию социального процесса в современном обществе своей страны. Не отрицая необходимости пересмотра (деконструкции) отношения к прошлому опыту, конструктивный постмодернизм уделяет огромное внимание разработке и укреплению методологических платформ для объединения разрозненных исследований в единый

комплекс, проективного и целенаправленного конструирования новых работающих теорий. Из этого вытекает и отношение конструктивного постмодернизма в Китае к деконструкции - он делает ее одним из методов, дополняющих его. Эта позиция, заметим, соответствует общенаучному принципу дополнительности, столь важному для отношения конструктивного постмодернизма для отношения к знанию и миру вообще. Условные этапы трансформации современной философии в Китае, называемые Первым и Вторым Просвещением, позволяют нам увидеть путь китайских интеллектуалов XX века от сциентизма и торжества науки до осознания их ограниченности и поворота к «гармонизму», необходимости продолжению модернизации в виде «постмодернизации» как взаимодополнение позитивных и плодотворных элементов разных культур, объединенных на основе интеллектуального и культурного своеобразия Китая. Это находится в совершенном соответствии с позицией Уайтхеда, на идеях которого в первую очередь основано Второе Просвещение в Китае и согласно которым, именно плюрализм и разнообразие обеспечивает нам условия для дальнейшего развития.

Конструктивный постмодернизм, в основе которого лежит «философия процесса» Уайтхеда, с точки зрения его сторонников, является сочетанием всех преимуществ модернизма и может продолжать и развивать традиции китайской философии. Его цель – найти для Китая путь развития, который не будет повторять западные модели, а приведет к гармоничной интеллектуальной и экологической ситуации в стране. Со времени перевода книги Гриффина «Новое очарование науки» на китайский язык в 1995 году конструктивный постмодернизм не только получил широкое распространение как система взглядов, но и серьезно развит китайскими авторами на основании опыта этой страны теоретически в принципиальных положениях на основании опыта этой страны. С китайскими авторами считаются все исследователи, пишущие по этой проблематике, ни одна серьезная публика-

ция не обходится без референций к работам ведущих китайских философов, упомянутых нами в тексте этой работы. Более того, конструктивный постмодернизм уже оказал значительное положительное влияние на экономическую и другие сферы деятельности в Китае, стал могущественным фактором практического переустройства страны.

Материалы настоящего исследования выявляют ключевые направления развития китайской философии, которые позволяют заключить о переходе ее развития в конструктивно-постмодернистский период и определить основные содержательные линии, дающие возможность китайским исследователям добиваться продуктивных и часто уникальных результатов. Эти направления, которые мы охарактеризовали в заключении выше делают возможным сориентироваться внешним к китайскому интеллектуальному процессу исследователям в обширном потоке текстов, который ежегодно представляют китайские авторы в бумажном виде, в Интернете, в виде презентаций на конференциях.

Следовательно, как мы надеемся, настоящее исследование окажется полезным в дальнейших исследованиях отечественных авторов одновременно в нескольких философских и сопредельных гуманитарных дисциплинах - истории философии, методологии науки, истории и теории мировой культуры, социальной и кросс-культурной психологии и ряде других. Мы надеемся также, что материалы настоящей работы при ее публикации окажутся полезными при разработке учебных общих и специальных курсов по философской тематике.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Абаев, Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989.
2. *Абрамова, Н.А.* Традиционная культура Китая и межкультурное взаимодействие: (Социально-философский аспект). Чита: ЧитГТУ, 1998.
3. *Автономова, Н. С.* Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988.
4. Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин, Б.В. Виноградский. М: Т-во "Клышников-Комаров и Ко.", 1994.
5. *Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С.* Срединное государство: Введение в традиционную культуру Китая. М: Изд. Дом "Муравей", 1998.
6. *Аллаберт, А.В.* Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX – начало XXI века). М., Институт Дальнего Востока РАН, 2008.
7. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая / Вступ. ст., пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М: Наука, 1967.
8. Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы / Пер. с древнекит., сост., ст. И.С. Лисевича. М.: Наука, АО Астра семь, 1994.
9. *Баранов, И.Г.* Верования и обычаи китайцев / Сост. К.М. Тertiцкий. - М.: Муравей-Гайд, 1999.
10. *Бежин, Л.Е.* "Под знаком ветра и потока" : Образ жизни художника в Китае в III-VI вв. М: Наука, 1982
11. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб., 2000. С.74-90.
12. *Березкина, Э.И.* Математика древнего Китая. М.: Наука, 1980.

13. *Борох, Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. М.: Вост. лит., 2001.
14. *Бубенцов, Е.В.* Духовный мир и традиции китайского крестьянства / РАН. Ин-т Дальнего Востока. Информ. бюлл. М., 1998. №7.
15. *Буров, В.Г.* В Китае возрождается культ Конфуция // Азия и Африка сегодня. 2011. № 4.
16. *Буров, В.Г.* Демократия с китайской спецификой // Свободная мысль. 2010. № 6.
17. *Буров, В.Г.* Конфуцианство и модернизация общества // The International Conference in Commemorating 2565<sup>th</sup> Anniversary of Confucius & the 5th Congress of the International Confucian Association: Материалы 5-го Международного форума, посвященного 2565 годовщине со дня рождения Конфуция. (г. Пекин, г. Цюйфу, Китай. 23-29 сентября 2014 г.). Пекин. 2014, С. 145-148. (на кит. яз.).
18. *Буров, В.Г.* Современный Китай: государство, развитие демократии и формирование гражданского общества. // Современное государство, социум, человек: российская специфика. М., ИФ РАН, 2010, с.181-242; Демократия с китайской спецификой // Свободная мысль, 2010, № 6;
19. *Буров, В.Г.* Современный Китай: государство, развитие демократии и формирование гражданского общества // Современное государство, социум, человек: российская специфика. М., 2010. С.181-242.
20. *Буров, В.Г.* Современный китайский марксизм. Тезисы доклада. // International Conference on “Marx & Engels and Contemporary Socialism – The 120-th Anniversary of the Death of Friedrich Engels. Papers for the Conference. 14-15 October 2015, Nanjing. Nanjing Normal University. 2015, С. 225-234
21. *Буров, В.Г.* Стратегия китайского государства в контексте российского опыта // Динамика взаимодействия внутренних и внешних факто-

- ров и вектор развития российского государства. М.: Изд. ИФ РАН, 2013. С.166-232.
22. *Бэкон, Ф.* Новый Органон. Л.: Соцэкгиз. Ленинградское отделение, 1935;
23. *Васильев, Л.С.* Китай на рубеже III тысячелетия: конфуцианская традиция или марксизм-маоизм // Восток. - 1992. №5.
24. *Варакина, М.И.* Экологическая культура Китая: традиции философского осмысления и поиск современных решений. Диссертация ... кандидата философских наук: Улан-Удэ, 2003;
25. *Васильев, К.В.* Истоки китайской цивилизации. М.: Восточная литература, 1998.
26. *Васильев, Л.С.* Древний Китай. М: Восточная литература. Т. 1: 1995; Т. 2: 2000.
27. *Васильев, Л.С.* Китай на рубеже III тысячелетия: конфуцианская традиция или марксизм-маоизм // Восток. 1992. №5. С. 64-77.
28. *Васильев, Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М: Наука, 1970.
29. *Васильев, Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства: (Формирование основ социальной структуры и политической администрации). М.: Наука, 1983.
30. *Васильев, Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. Верченко, А.Л. Китайские народные праздники. М.: Ленком, 2002.
31. *Виноградов, А.В.* Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. М.: НОФМО, 2008;
32. Волшебная флейта: Сказки и легенды народов Китая / Сост., вступ. ст. и прим. В.В. Евсюкова. Новосибирск: Кн. изд-во, 1989.
33. *Воскресенский, Д.Н.* «Странные люди» (цижэнь) и роль индивидуальности в китайской культуре XVI–XVIII вв. // Литературный мир

- средневекового Китая: китайская классическая проза на байхуа. М., 2006.
34. Всадник на зеленом коне: Китайские сказки, легенды, басни. Новосибирск:1957.
35. *Гаджиев, К. С.* Вестернизация или особый путь модернизации? // Полис, 2008. № 4.
36. *Гань Бао.* Записки о поисках духов: (Соу шэнь цзи) / Предисл., пер. с древнекит., примеч. и словарь-указ. Л.Н.Меньшикова. СПб: Петербургское востоковедение,1994.
37. *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.1. СПб.: Наука, 1993.
38. Глаза дракона: Легенды и сказки народов Китая / Пер с кит. Лин Лин и П.Устина. М.: Изд-во иностранной лит.,1959.
39. *Голыгина, К.И.* "Великий передел": Китайская модель мира в литературе и культуре (I-XIII вв.). М: Восточная литература,1995.
40. *Гулыга, А.В.* Что такое постсовременность? // Вопросы философии.1988. № 12. С. 153.
41. Дао и даосизм в Китае (под ред. Васильева Л.С.). М: Наука,1982.
42. Древнее зеркало: Китайские мифы и сказки. М.: Конкорд,1993.
43. Древнекитайская философия: В 2 тт. / Сост.Ян Хиншун. М: МП "Принт",1994.
44. Древнекитайская философия: Эпоха Хань / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука,1990.
45. *Евсюков, В.В.* Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск: Наука,1988.
46. Идеино-теоретические тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации. Вып. 13. X и XI.
47. Из истории китайской философии: Становление и основные направления: (Даосизм, буддизм, неоконфуцианство). Сб. ст. М.:ИФ АН,1978.

48. Из истории науки и техники Китая. М.: Изд-во АН СССР, 1955.
49. Из истории традиционной китайской идеологии. М.: Наука, 1984.
50. *Инглхарт, Р.Ф.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис (Политические исследования). 1997. №4. С. 4-32.
51. *Инглхарт, Р.Ф., Вельцель, К.* Модернизация, культурные ценности и демократия / Пер. М. Коробочкин. М.: Новое издательство, 2011.
52. *Исаева, М.В.* Представление о мире и государстве в Китае в III-VI веках н.э.: По данным "Нормативных историописаний". М.: ИВ РАН, 2000.
53. История китайской философии / Перевод с китайского В.С.Таскина. Общая редакция и послесловие М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989.
54. История китайской философии / Перевод с китайского В.С. Таскина. Общая редакция и послесловие М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989.
55. *Каган, М.С.* Философия как мировоззрение // Вопр. философии. 1997. № 9. С. 38.
56. *Капра, Ф.* Дао физики: Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб.: ТОО ОРИС: ТООЯНА-Принт, 1994.
57. *Кессиди, Ф.Х.* От мифа к логосу. Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972;
58. *Киселев В.А.* Образ китайской философии в свете влияния прагматической философии Запада. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2006, № 3 (13). с. 80-87. (соавт. Юркевич А.Г.) М., 2006;
59. Китай: История, культура и историография / Сб. статей. М: Наука, 1977.
60. Классическое конфуцианство / Пер., статья., коммент. А. Мартынова, И. Зограф. Т.1. Лунь Юй; Т. 2. Мэн цзы, Сюнь цзы. СПб.: Нева; М.: Олма-Пресс, 2000.

61. *Кобзев, А.И.* Неоконфуцианство в оценках современных китайских исследователей // РЖ. Общественные науки за рубежом. Китаеведение. М., 1984.
62. *Кобзев, А.И.* Ван Янмин и даосизм // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
63. *Кобзев, А.И.* Восток и Запад в эпоху информационной революции // II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 1996.
64. *Кобзев, А.И.* Глобализация и *summa sinologiae* // XXXVII НК ОГК. М., 2007.
65. *Кобзев, А.И.* Духовные основы традиционной китайской культуры // «Науки о духе» в техническом вузе. М.: МФТИ, 1992.
66. *Кобзев, А.И.* К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии // X НК ОГК. Ч. 1. М., 1979.
67. *Кобзев, А.И.* Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 66-81.
68. *Кобзев, А.И.* Китайская и западная синология // XXXIX НК ОГК. М., 2009.
69. *Кобзев, А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука, 1994.
70. *Конрад, Н.И.* Запад и Восток. Статьи. М.: Наука, 1966.
71. *Конрад, Н.И.* Избранные труды: История. М.: Наука, 1974.
72. *Конрад, Н.И.* Синология: Сборник. М.: Ладомир, 1995.
73. Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики / Отв. ред. Л.П. Делюсин. М.: Наука, 1982.
74. Конфуциева летопись Чуныцю: Вёсны и осени / Пер. и прим. Н.И.Монастырева; Исслед. Д.Деопика, А.М.Карапетянца. М.: Вост. Лит., 1999.

75. *Конфуций*. Беседы и суждения Конфуция / Пер., сост., подгот., прим. Р.В.Грищенко, гредисл. Л.С.Переломова. СПб.: Кристалл, Терция, 1999.
76. *Конфуций*. Лунь юй / Пер. с кит., коммент. Л.С. Переломова: Факсимильный текст "Лунь юя" с коммент. Чжу Си: К 2550-летию Конфуция. М.: Вост. лит., 1998.
77. *Костяева, А.С.* Тайные общества Китая первой четверти XX века. М.: Вост. Лит., 1995.
78. *Кравцова, М.Е.* История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999.
79. *Кривцов, В.А.* Эстетика даосизма. М.: ПОО Фабула, 1993.
80. *Крылова, Н.В.* Философские основы культуры и цивилизации Китая. Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 1998.
81. *Крюков, В.М.* Ритуальная коммуникация в Древнем Китае.-М.: ИВ РАН, 1997.
82. *Крюков, М.В.* Язык иньских надписей. М.: Наука, 1973.
83. *Крюков, М.В., Малявин, В.В., Софронов, М.В.* Китайский этнос в средние века (VII-XIII вв.). М.: Наука, 1984.
84. *Крюков, М.В., Переломов, Л.С., Софронов, М.В., Чебоксаров, Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Наука, 1983.
85. *Крюков, М.В., Хуан Шу-ин.* Древнекитайский язык: Тексты, грамматика, Лексический комментарий. М.: Наука, 1978.
86. *Крюков, М.В., Малявин, В.В., Софронов, М.В.* Этническая история китайцев на пороге средневековья и нового времени. М.: Наука, 1987.
87. *Кульпин, Э.С.* Человек и природа в Китае. М.: Наука, 1990.
88. *Лао-цзы.* Книга пути и благодати (Дао дэ цзин) / Пер. И.С.Лисевича. М.: 1984.
89. *Ли, Цзинюань.* Современное состояние и тенденции развития китайской философии // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 25

90. *Лиотар, Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 1998.
91. Литература и культура Китая / Сб. статей к 90-летию со дня рождения В.М.Алексеева. М.: Наука, 1972.
92. *Ломанов, А., Борох, О.* «Две тыквы на одном стебле»: проблемы современного китаеведения на конференции в Пекине // Проблемы Дальнего Востока. 2010. № 2. С. 141-151.
93. *Ломанов, А.В., Переломов, Л.* XXI в. - век Китая, век конфуцианства? // Проблемы Дальнего Востока. 1998. №3. С. 123-129.
94. *Ломанов, А.В.* «Две тыквы на одном стебле»: проблемы современного китаеведения на конференции в Пекине // Проблемы Дальнего Востока. 2010. № 2. С. 141-151;
95. *Ломанов, А.В.* Конфуцианская философия в США // «Китай, китайская цивилизация и мир - история, современность, перспективы». Ч.1. М., 1995.
96. *Ломанов, А.В.* Либерализм и вестернизация в спорах 1930-х годов о будущем китайской культуры // Проблемы Дальнего Востока. № 5, 2014. С. 112 – 125.
97. *Ломанов, А.В.* Неосоциализм Ху Цзиньтао и современная идеология КНР // Pro et Contra. М., 2005 ноябрь-декабрь. Т. 9, № 3 (30). С. 20-39;
98. *Ломанов, А.В.* Современная китайская концепция «мягкой силы» // «Мягкая сила» в отношениях Китая с внешним миром. М., 2015; Его же. Western Impacts on Chinese Postconfucianism // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1994 - Vol.21, №1. С.93-108.
99. *Ломанов, А.В.* Конфуцианская философия в США // «Китай, китайская цивилизация и мир- история, современность, перспективы». Ч.1. М., 1995.

100. *Ломанов, А.В.* Либерализм и вестернизация в спорах 1930-х годов о будущем китайской культуры // Проблемы Дальнего Востока. № 5, 2014. С. 112 – 125.
101. *Ломанов, А.В.* Поиски культурной идентичности // Китай на пути модернизации и реформ. 1949-1999. М., 1999.
102. *Ломанов, А.В.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга (50 - 70-е годы XX века) // Проблемы Дальнего Востока, 1993, № 5. С.118-128.
103. *Ломанов, А.В.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга (50 - 70-е годы XX века) // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 5. С.118-128.
104. *Лукьянов, А.Е.* Лаоцзы и Конфуций. Философия Дао. М.: Вост. лит., 2000.
105. *Лукьянов, А.Е.* Лаоцзы: (Философия раннего даосизма). М.:Изд-во Ун-та дружбы народов,1991.
106. *Лукьянов, А.Е.* Начало древнекитайской философии: "И цзин", "Дао дэ цзин", "Лунь юй". М.: Радикс,1994.
107. *Лысенко, В.Г.* Компаративная философия в России // ВФ. 1992, № 9; то же // Сравнительная философия. М., 2000.
108. *Малявин, В.В.* Гибель древней империи. М.:Наука,1983.
109. *Малявин, В.В.* Китай в XVI-XVII веках: Традиция и культура.- М.:Искусство,1995.
110. *Малявин, В.В.* Китайская мудрость в постмодернистский век: возвращение традиции? // Проблемы Дальнего Востока.1995. № 5. С.106-116;
111. *Малявин, В.В.* Китайская цивилизация. М.: Изд-во Астрель; ООО Изд-во АСТ; ИПЦ "Дизайн. Информация. Картография", 2000.
112. *Малявин, В.В.* Конфуций. М: Мол. гвардия, 1992.

113. *Малявин, В.В.* Молния в сердце. Книга прозрений: духовное пробуждение в китайской традиции. М: НАТАЛИС, 1997.
114. *Малявин, В.В.* Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. М:ИПЦ Дизайн. Информация. Картография, 2000.
115. *Малявин, В.В.* Чжуан-цзы. М.:Наука,1985.
116. *Мартыненко, Н.П.* Россия, Китай, страны СНГ в современном мире: сходство геополитических вызовов // Россия и Китай: общее историческое наследие и вызовы современности (к 70-летию Победы во Второй мировой войне). М.: МГИУ, 2015. С.166-170;
117. *Милянук, А.О.* Учение о "вскармливании жизни" (ян шен) в традиционном Китае. М.,1994.
118. *Морозова, В.С.* Динамика ценностных ориентаций модернизирующегося китайского общества. Диссертация ... кандидата философских наук: Чита, 2007.
119. *Мюнци, П.* Что же все-таки такое постмодернизм // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов. М., 1995. С. 112
120. Очерки развития науки в КНР / Отв. ред.И.Н. Наумов. М., 1989.
121. *Передельский, А.А.* Поиск духовного и физического совершенства в культурологических учениях древнего и среднего Китая. М., 1992.
122. *Переломов, Л. С.* Конфуций: Жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.
123. Письмена на воде: Первые наставники Чань в Китае / Пер., исслед. и коммент. А.А.Маслова. М.: Сфера,2000.
124. *Померанцева, Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве: ("Хуайнаньцзы"-II в. до н.э.). М.: Изд-во МГУ,1979.
125. *Поршнева, Е.Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая. Проблемы идеологии. М.: Наука,1991.

126. Проблема человека в традиционных китайских учениях / Отв. ред. Т.П.Григорьева. М.: Наука,1983.
127. *Просеков, С.А.* Социально-философский анализ модернизации современного Китая в условиях глобализации : монография.М., 2009.
128. *Рахманин, О.Б.* Из китайских блокнотов. О культуре, традициях, обычаях Китая. М.:1984.
129. *Рорти, Р.* Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество,1996.
130. *Рубин, В.А.* Идеология и культура Древнего Китая. (Четыре силуэта). М.: Наука,1970.
131. *Рыков, С.Ю.* Древнекитайская философия. Курс лекций. М.: Институт философии РАН, 2012.
132. *Саид, Э.В.* Культура и империализм / пер. с англ. А.В.Говорунова, послесл. А.В.Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012.
133. *Саид, Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В.Говорунова, послесл. К.А.Крылова. СПб.: Русский Мир, 2006.
134. *Середкина, Е.В.* Конфуцианские тенденции в современных дискуссиях о «глобальной этике» и правах человека в контексте проблемы межкультурных коммуникаций. Материалы V молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Выпуск 28. СПб, 2003.
135. *Середкина, Е.В.* Конфуцианские элементы в кантианской этике: Конфуций – Вольф – Кант // Ученые записки 2003. №6. Пермь: ПГТУ. С.157-167.
136. *Синьсинь, Ч., Сан, Е.* Дракон меняет облик: Китайцы сегодня (67 интервью).-М.: Прогресс-Академия, 1992.
137. Современные историко-научные исследования науки в традиционном Китае: Реферативный сб. / Отв. ред. и сост. А.И. Кобзев. М.: ИНИОН,1987.

138. Социокультурные характеристики индивида в системе китайской цивилизации: Научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1992.
139. *Старостина, А. Б.* Философия истории Лян Шумина. М.: Изд-во: ИДВ РАН, 2009.
140. *Стрелков, А.М., Торчинов, Е.А., Монгуш М.В.* Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006;
141. *Стужина, Э.П.* Китайский город XI-XIII в.в.: Экономическая и социальная жизнь. М: Наука,1979.
142. *Сун, Чжимин.* Чжунго сяндай чженсюэ гунлун (Общий обзор современной китайской философии). Пекин, 2008.
143. *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи) / Пер с кит. Р.В.Вяткина и В. С. Таскина. Т. 1. М.: Наука,1972.
144. *Сычев, А.П., Сычев, В.А.* Китайский костюм: Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М.: Наука,1975.
145. *Сяомин, Чэнь.* Хоусяньдайды цзяньси (Постмодернистский разрыв). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2000 (кит. яз.).
146. *Сяотун, Фэй.* Китайская деревня глазами этнографа / Пер. с кит. М.: Наука,1989.
147. *Титаренко, М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение.-М.: Наука,1985.
148. *Титаренко, М.Л.* Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.
149. *Ткаченко, Г.А.* Космос. Музыка. Ритуал: Миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М.: Наука,1990.
150. *Ткаченко, Г.А.* Культура Китая. М.: Муравей, 1999.
151. *Торчинов, Е.А.* Апостолы дракона (алхимический роман) // Архив российской китаистики. Т. IV / Сост. А.И.Кобзев, отв. ред. С.В.Дмитриев. М.: Институт востоковедения РАН, 2016. С. 690—772.

152. *Торчинов, Е.А.* Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб., 2000. С.74-90; Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия // Народы Азии и Африки. 1982. №2. С.155—168.
153. *Торчинов, Е.А.* Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002.
154. *Торчинов, Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
155. *Торчинов, Е.А.* Даосизм. «Дао-дэ цзин» / Предисл. пер. с кит., коммент. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999; 2-е изд. СПб., 2004.
156. *Торчинов, Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания: Дисс. на соискание уч. ст. докт. филос. н.СПб., 1993.
157. *Торчинов, Е.А.* Даосизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
158. *Торчинов, Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988. № 2. С. 45-54.
159. *Торчинов, Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, 2007.
160. *Торчинов, Е.А.* Даосские практики. Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007
161. Тяньдицзяо. Новое понимание космоса и жизни. Постулаты Учения Небесного Государя / Пер. с кит. Е.И. Лубо-Лесниченко; вступ. ст. Б.Л.Рифтина. М.: Восточная литература, 1996.
162. *Уайтхед, А.* Избранные работы по философии / Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киссея. М.: Прогресс, 1990.

163. Уайтхед, А., Рассел, Б. Основания математики: В 3 т. / Под ред. Г.П.Ярового, Ю.Н.Радаева. Самара: Самарский университет, 2005—2006.
164. Уайтхед, А.Н. Избранные работы по философии / Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киссея. М.: Прогресс, 1990.
165. Федоренко, Н.Т. Древние памятники китайской литературы. М.: Наука, 1978.
166. Феокистов, В.Ф. К вопросу о «борьбе материализма и идеализма» в китайской классической философии // II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 1996.
167. Феокистов, В.Ф. Китайская классическая философия и современность (к методологической постановке вопроса) // Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.
168. Феокистов, В.Ф. Китайская философия на пороге XXI века // Философские трактаты Сюнь-цзы. М.: 2005. С. 414-419.
169. Феокистов, В.Ф. Становление отечественной философской синологии // Китай на пути модернизации и реформ. 1949–1999. М., 1999.
170. Фицджеральд, С. Китай: краткая история культуры / Пер. с англ. Р.В.Костенко. СПб.: Евразия, 1998.
171. Фуко, М. Субъект и власть // Интеллектуал и власть. Часть 3. Статьи и интервью. 1970 -1984. М.: Праксис, 2006.
172. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / Пер с англ. СПб.: Евразия, 1998.
173. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций М.: «Издательство АСТ», 2003.
174. Хоркхаймер, М., Адорно, Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб., 1997.

175. *Цыбульский, В.В.* Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии с переводом на даты европейского календаря (с 1 по 2019 г. н.э). М.: Наука, 1987.
176. *Чжоу, Цзунхуа.* Дао медитации: Путь к просветлению / Пер. с англ. Н.Шпет, А.Якубинский. Киев; М.: София, 1999.
177. *Чжуан-цзы.* Ле-цзы: Каноны даосской традиции Китая / Пер. с кит., вступ. ст., примеч. и указ. В.В.Малявина. М.: Мысль, 1995.
178. *Чэнь Сяомин.* Хоусяньдайды цзяньси (Постмодернистский разрыв). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2000.
179. *Шилов, А.П.* Конец древности: о духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. - М.: ИДВ РАН, 2009.
180. *Эддингтон, А.С.* Звёзды и атомы. М.-Л.: Госиздат, 1928;
181. *Эддингтон, А.С.* Пространство, время и тяготение. Одесса: Матезис, 1923.
182. *Эддингтон, А.С.* Теория относительности и её влияние на научную мысль. Одесса: Матезис, 1923.
183. *Этика и ритуал в традиционном Китае / Сб. статей. Отв. ред. Л.С. Васильев.* М.: Наука, 1988.
184. *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая / Под. ред. Б.Л. Рифтина. М.: Наука, 1965, 1987.
185. *Ян, Хиншун* Материалистическая мысль в древнем Китае. М.: Наука, 1984.
186. *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии / Пер. с кит. Ф. С. Быкова.-М.: Изд-во иностранной литературы, 1957.
187. *Яншина, Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, 1984.
188. *Agger, B.* Cultural Studies as Cultural Theory. London: Flamer Press, 1992.

189. *Agger, B.* Fast Capitalism. Urbana: University of Illinois Press, 1989.
190. *Agger, B.* Marcuse in postmodernity // Marcuse: From the new left to the next left / J. Bokina & T.J. Lukes (Eds.). Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1995.
191. *Agger, B.* Oversharing: Presentations of Self in the Internet Age. New York: Routledge, 2012.
192. *Agger, B.* The decline of discourse: Reading, writing, and resistance in postmodern capitalism. New York: Falmer Press, 1990.
193. *Agger, B.* The Discourse of Domination: from the Frankfurt School to Postmodernism. Evanston: Northwestern University Press, 1992.
194. *Agger, B.* Western Marxism: An Introduction, Santa Monica, CA, Goodyear, 1979.
195. *Bacon, F.* The New Organon / Ed. by L. Jardine, M. Silverthorne. Cambridge – N.Y. – Melbourne: Cambridge University Press, 2000.
196. *Beardslee, W.A.* Christ in the Post-Modern Age; Reflections Inspired by Jean Francois Lyotard // Griffin, D.R., Beardslee, W.A., Holland, J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989.
197. *Bellah, R.* Community Properly Understood: A Defense of ‘Democratic Communitarianism’ // The Essential Communitarian Reader: Lanham, MD, USA, 1998;
198. *Berleant, A.* The Aesthetics of Environment. Philadelphia: Temple University Press, 1992;
199. *Berleant, A.* Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment, Lawrence: University Press of Kansas, 1997.
200. *Berman, M.* All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity (9th ed.). L. - N.Y.: Verso Press, 2009.
201. *Birch, Ch. & Cobb J.B.* The Liberation of Life: From the Cell to the Community. N.Y.: Cambridge University Press, 1981.

202. *Burkett, P.* Marx and Nature, 1999. N.Y.: St. Martin's Press, 1999.
203. *Carlson, A.* Nature and Positive Aesthetics // Environmental Ethics.1984. № 6.
204. *Carlson, A.* Nature, Aesthetic Judgment, and Objectivity // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1981. № 40. P. 15–27.
205. *Carlson, A.* On Appreciating Agricultural Landscapes // Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1985. № 43. P. 301–312.
206. *Cassirer, E.* The Philosophy of the Enlightenment, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1951.
207. *Chen, Duxiu.* Defense of New Youth // New Youth. 1919. Vol. No.1.
208. China in Transformation / Tu Weiming (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press,1994.
209. *Cobb, J.B.* A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead, Philadelphia: Westminster Press, 1965;
210. *Cobb, J.B.* A Whiteheadian Appraisal of Modernization.Conference Paper for the International Conference on Constructive Postmodernism and China’s modernization. 2006 Dec.16-18, Claremont, CA, USA.
211. *Cobb, J.B.* God and the World, Philadelphia: The Westminster Press, 1969.
212. *Cobb, J.B.* A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead, Philadelphia: Westminster Press, 1965;
213. *Cobb, J.B.* God and the World, Philadelphia: The Westminster Press, 1969.
214. *Cobb, J.B.* A Whiteheadian Appraisal of Modernization. Conference Paper for the International Conference on Constructive Postmodernism and China’s modernization. 2006, Dec.16-18, Claremont, CA, USA.
215. Conference on “Marx & Engels and Contemporary Socialism – The 120-th Anniversary of the Death of Friedrich Engels.Papers for the Confer-

- ence. 14-15 October 2015, Nanjing. Nanjing Normal University. 2015, P. 225-234.
216. *Crook, S., Pakulski, J., Waters, M.* Postmodernization. L.: SAGE Publication, 1992.
217. *Daly, H. & Cobb, J.B.* For the Common Good. Toward Community, the Environment, and a Sustainable. Boston: Beacon Press, 1989.
218. Discourses of Cultural China in the Globalizing Age. Editor: Doreen D. Wu. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008.
219. *Fan, Meijun.* Contemporary Interpretation of Traditional Chinese Aesthetics. Peking: Peking University Press, 2006. P.18.
220. *Feng, Youlan.* A Short History of Chinese Philosophy / Ed. by Derk Bodde. N.Y. – L.: Macmillan, 1966.
221. *Foster, J. B.* Marx's Ecology. N.Y.: Monthly Review Press, 2000.
222. *Foucault, M.* The Subject and Power // Foucault, M. Beyond Structuralism and Hermeneutics. University of Chicago, 1982.
223. *Gier, N.* Spiritual Titanism: Indian, Chinese, and Western Perspectives. NY: State University of New York, 2000.
224. *Griffin, D.R.* A Process Christology, Philadelphia: Westminster Press, 1973.
225. *Griffin, D.R.* God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology, Albany: State University of New York Press, 1989.
226. *Griffin, D.R.* God, Power, and Evil: A Process Theodicy, Philadelphia: Westminster Press, 1976.
227. *Griffin, D.R.* Introduction: Varieties of Postmodern Theology // Griffin D.R., Berdslee W.A., Holland J. Varieties of Postmodern theology. Albany, 1989. P. 65.
228. *Griffin, D.R.* Preface for Chinese Version of Reenchantment of Science. Beijing: Central Translation & Compilation Press, 1998.

229. *Habermas, J. Moral Consciousness and Communicative Action* / C. Lenhardt and S.W. Nichol森 (trans). Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
230. *Habermas, J. Postmetaphysical Thinking* / W.M. Hohengarten (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
231. *Habermas, J. The Structural Transformation of the Public Sphere* / T. Burger and F. Lawrence (trans). Cambridge, MA: MIT Press, 1962.
232. *Horkheimer, M., Adorno, Th.W. Dialectic of Enlightenment* / Translated by J. Cumming. N.Y.: Herder and Herder, 1972.
233. *Hu, Shi. My Credo and Its Evolution // Living Phylosophies. N.Y., 1931. P. 235 – 263;*
234. *Hu, Shi The Chinese Renaissance. Chic., 1934;*
235. *Hu, Shi The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922.*
236. *Hu, Shi The Scientific Spirit and Method in Chinese Phylosophy // Phylosophy and Culture: East and West / Ed. by C.A.Moor. Honolulu, 1962. P. 199 – 222.*
237. *Inglehart, R. Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Prinston, New Jersey: Princeton University Press, 1997.*
238. *Jameson, F; James, H. Introduction. January, 2015, 197-198.*
239. *Jameson, F. A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present. L.-N.Y.: Verso Press, 2002.*
240. *Jameson, F. Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic. London: Verso Press, 1990.*
241. *Jameson, F. Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature. Princeton University Press, 1971.*
242. *Jameson, F. Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.*

243. *Jameson, F.* Postmodernism & Cultural Theories. 1987. (Houxiandaizhuyi he Wenhualilun (Lectures in China) (Xi'an: Shanxi Teacher's University) Reprinted in journals in Taiwan & Hong Kong 1988 Reprinted in Taiwan with new preface by Tang Xiaobing 1989).
244. *Jameson, F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. New Left Review. L.-N.Y.: Verso Press, 1984.
245. *Jameson, F.* The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms. L.-N.Y.: Verso Press, 2015.
246. *Jameson, F.* The Modernist Papers. Verso, 2007; Jameson, F. A Singular Modernity. Verso Press, 2002.
247. *Jencks, Ch.* Post-Modernism, The New Classicism in Art and Architecture. N.Y.: Rizzoli and L.: Academy, 1987.
248. *Keller C., Daniell A.* Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms. Albany, State University of New York Press, 2002. P. 9-10.
249. *Kovel, J.* The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World? Fernwood Publishing Ltd, Nova Scotia, 2002.
250. *Kovel, J.* Why Ecosocialism Today? // New Socialist. Issue No. 61. Summer 2007.
251. *Leiss, W.* Domination of Nature. N.Y.: George Braziller, Inc., 1972.
252. *Levinas, E.* Otherwise than Being or Beyond Essence / Trans. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
253. *Lin, Yusheng.* The Rise of Scientism in China since May 4th // Science Times. June, 7, 2006.
254. *Lomanov, A.V.* Western Impacts on Chinese Postconfucianism // Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1994. Vol. 21, №1. P.93-108.
255. *Lyotard, J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge / Translation from the French by G. Bennington and B. Massumi. Foreword by F. Jameson Manchester University Press, 1984.

256. *Niu, DongJie, Ming, Haiying.* Marxism Offers Tool to Address Contemporary Ecological Crises // Chinese Social Sciences Today. May 6, 2016.
257. *O'Connor, J.* Natural Causes Essays in Ecological Marxism. L.-N.Y.: The Guilford Press, 1998.
258. *Panwitz, R.* Die Krisis der europäischen Kultur. Werke. Bd. 2. Nurnberg, 1917. P.64.
259. *Spanos, W.V.* Repetitions: the Postmodern Occasion in Literature and Culture, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.
260. *Spanos, W.V.* Rethinking the Postmodernity of the Discourse of Postmodernism, in International Postmodernism: Theory and Literary Practice / Ed. H. Bertens and D. Fokkema. Amsterdam: John Benjamin, 1997.
261. *Spanos, W.V.* American Exceptionalism in the Age of Globalization: The Specter of Vietnam. Albany: State University of New York Press, 2008.
262. *Tang, Xiaobing.* Chinese Modern: The Heroic and the Quotidian. Durham & London, 2000.
263. *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today / Tu Weiming (ed.).* Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
264. *Thompson, J. M.* Post-Modernism // The Hibbert Journal. Vol XII. No. 4, July 1914. P. 733
265. *Tu, Weiming.* Cultural China: The Periphery as the Center // Daedalus. Spring, 1991. Vol. 120. No. 2. P. 1-32.
266. *Tu, Weiming.* The Mirror of Modernity and Spiritual Resources for the Global Community // Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics. 1995. 34 (1). P. 79-91.
267. *Tu, Weiming.* The Mirror of Modernity and Spiritual Resources for the Global Community // Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics. 1995. 34 (1).

268. *Tu, Weiming*. Beyond the Enlightenment Mentality // Comparative Political Culture in the Age of Globalization: An Introductory Anthology Hwa Yol Jung (Ed.). Lanham, MD: Lexington Books, 2002.
269. *Tu, Weiming*. Cultural China: The Periphery as the Center // *Daedalus*. Vol. 120. No. 2. (Spring, 1991). P. 1-32.
270. *Tu, Weiming*. Mustering the Conceptual Resources to Grasp a World in Flux // *International Studies in the Next Millennium: Meeting the challenge of globalization* / Julia A. Kushigian (ed.). Westport, CT: Praeger, 1998.
271. *Tu, Weiming*. The Context of Dialogue: Globalization and Diversity // *The Global Intercultural Communication Reader* / Molefi Kete Asante, Yoshitaka Miike, & Jing Yin (eds.) 2nd ed. New York, NY: Routledge, 2014. P. 496-514.
272. *Tu, Weiming*. The global significance of concrete humanity: Essays on the Confucian discourse in cultural China. New Delhi, India: Center for Studies in Civilizations and Munshiram Manoharlal Publishers, 2010.
273. *Virgil, Nemoianu*. Postmodernism and Cultural Identities: Conflicts and Coexistence. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2012.
274. *Wang, Ning*. Constructing Postmodernism: the Chinese Case and its Different Versions // *Canadian Review of Comparative Literature*. 1993. № 20 (March-June).
275. *Wang, Ning*. Orientalism versus Occidentalism? // *New Literary History*. Vol. 28, No. 1, Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997).
276. *Wang, Zhihe; Qu, Yuehou*. "Cobb's Postmodern Eco-Economic Theory." In *Globalization and Postmodernism*. Ed. Wang, Zhihe & Xue, Xiaoyuan. China: Guangxi Normal University Press. 2003. 83- 92.

277. Wang, Zhihe. *Harmony But Not Sameness: Toward a Constructive Postmodern Pluralism*. Claremont, Ca., Claremont Graduate University, 2007.
278. Wang, Zhihe. *A Study of Postmodern Philosophical Movement*, 2006).
279. Wang, Zhihe. *Ecological Marxism in China // Monthly Review*. N.Y. 63.9. Feb 2012.: P. 36-44.
280. Wang, Zhihe. *Ecological Marxism in China // Monthly Review*. N.Y. 63.9. Feb 2012.: P. 36-44.
281. Wang, Zhihe. *Process and Pluralism: Chinese Thought on the Harmony of Diversity*. Gruyter, Walter de GmbH, 2013.
282. Wang, Zhihe. *Whitehead and China*. Co-edited with George Deffer and Wenyu Xie, 2008.
283. Wang, Zhihe. *The Second Enlightenment in China // Kosmos*. 2007;
284. Wedell -Wedellsborg, A. *The Ambivalent Role of the Chinese Literary Critics in the 1980-s. Inside Out: Modernism and Postmodernism in Chinese Literary Culture*. Aarhus, 1993.
285. Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*. Lectures delivered at Lowell Institute in Boston. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
286. Whitehead, A.N. *Adventures of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press; New York: Macmillan, 1933. P. 66.
287. Whitehead, A.N. *Modes of Thought*, New York: Macmillan, 1938.
288. Whitehead, A.N. *Process and Reality*. N.Y.: Macmillan, 1929; revised: 1979.
289. Whitehead, A.N. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

290. *Whitehead, A.N.* The Principle of Relativity with Applications to Physical Science, Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
291. *Whitehead, A.N.* The Concept of Nature. The Tarner Lectures Delivered in Trinity College, November 1919. Cambridge, The University Press, 1920.
292. *Wimal, Dissanayake.* Narratives of Agency. Self-Making in China, India, and Japan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
293. *Xie, Wenyu; Wang, Zhihe; Derfer, George E.* Whitehead and China: Relevance and Relationships. The Hague: De Gruyter, 2005
294. *Zhao, Lin; Zheng, Minxi.* The Modern Skeptical Spirit and Whitehead's Theory of Object. // Social Science Front - №7 - 2014
295. *Zhao, Henry Y.H.* Post-isms and Chinese New Conservatism // New Literary History: Cultural Studies. China and the West. Vol. 28. Winter, 1997, №1.