

Теория и методология

К пониманию глобальной стратегии Китая

© 2019

В.В. Малявин

В статье рассматриваются принципы современной внешней политики и глобальной стратегии Китая в их связи с мировоззренческими посылами традиционной китайской философии, культуры и политики. Как показывает автор, в основе традиционного китайского миропонимания, в том числе стратегии, лежала категория превращения (*хуа, и* и др.), которая утверждала совместность, событийность вещей и скрытую преемственность полярных величин. Из этой посылки проистекало представление о существовании двух несходных, но и не раздельных мировых порядков. Оппозиция субъекта и внешнего мира не допускалась. В этой перспективе рассматривается историческое значение выдвинутого китайским руководством идеала «общности судьбы человечества» и концепции «новой Поднебесной», отмечаются параллели между китайской и современной западной философией.

Ключевые слова: глобальная стратегия, метафизика превращения, «общность судьбы человечества», «новая Поднебесная», всеединство мира.

DOI: 10.31857/S013128120008017-9

Глобализация с китайской спецификой

Одним из главных событий современности стало формирование новой внешне-политической стратегии Китая, которой сопутствует и новое видение будущего человечества. Важнейшие составные части этой стратегии выражены в формулах «пояс и путь» и «общность судьбы человечества»¹. Обе формулы глубоко укоренены в традиционном китайском мировоззрении и в своем роде универсальны, ибо могут относиться и к странам, примыкающим к Китаю, и к азиатскому континенту, и, наконец, ко всему земному шару. Китайский лидер Си Цзиньпин в своих выступлениях неоднократно подчеркивал, что экспансия Китая в рамках проекта «пояс и путь» не направлена на установление мирового господства Китая, не предполагает отношений дискриминации и эксплуатации, но будет строиться на принципах «совместного обсуждения», «совместного строительства» и «совместного удовлетворения интересов». Приобщение к «общему будущему человечества», не устает повторять китайское руководство, возможно только на основе равенства всех государств и народов, мирного разрешения конфликтов, справедливых законов, открытости и инклюзивности межгосударственного сотрудничества и примата гуманисти-

Малявин Владимир Вячеславович, доктор исторических наук, профессор-исследователь НИУ ВШЭ. E-mail: vmalyavin@hse.ru.

ческих ценностей (по-китайски букв. «пути человека»). А высшей целью китайской политики являются устойчивый мир, всеобщая безопасность и совместное процветание².

За шесть лет, прошедших с момента провозглашения нового курса, в Китае возникла обширная литература, посвященная ему, и сложился устойчивый набор понятий и принципов, конкретизирующих его содержание. Вот, например, как разъясняются эти принципы в резолюции совещания о позиции КПК в отношении «диалога мировых цивилизаций» (октябрь 2016 г.):

1. Открытость и инклюзивность: не судить в зависимости от степени близости и родства, не проводить границ, исходя из идеологических и ценностных предпочтений.

2. Сотрудничество ради общих достижений: сотрудничество — движущая сила, общие достижения — высшая цель.

3. Размеренное и уверенное движение вперед: постепенно устранять несправедливые и нерациональные порядки в современном мире.

4. Вести упорядоченную и последовательную политику: совмещать решение актуальных вопросов и достижение долгосрочных целей.

5. Быть внимательным к действительности, добиваться практических результатов: тщательно вникать в реальное положение дел, опираться на жизненный опыт³.

Что касается аргументов, которыми пользуются китайские теоретики «общности судьбы человечества», то их можно разделить на три категории.

Первая категория взята из области наблюдения над «реальным положением вещей». Последнее характеризуется тем, что современные технологические системы и в особенности информационные технологии превратили нашу планету в единое и общее для всех пространство. «Мир — это одна большая семья, — рассуждает директор Института финансово-экономических исследований шанхайского университета Тунцзи Ши Цзяньли. — В мировой экономике я нахожусь в вас, а вы находитесь во мне. Ни одно государство, предприятие или индивид не могут в одиночку справиться с вызовами на международной арене. Мы должны сотрудничать, объединяя все силы»⁴.

Вторая категория относится к аргументации от противного: предыдущие формы глобализации оказались несостоятельными, и современный мир нуждается в глобализации нового типа. Здесь китайские авторы направляют острие критики на глобализационные процессы, связанные с гегемонией США. Глобализация, порожденная Америкой, объявляется ими несправедливой, углубляющей неравенство, дискриминацию, социальный и политический хаос и, как следствие, питающей военные конфликты и терроризм. Главный порок американской модели глобализации под флагом либеральной демократии состоит в том, что лежащий в ее основании принцип индивидуальной идентичности неотвратимо ведет к разделению между подобными себе и «прочими», по существу враждебными, элементами, что заставляет Запад создавать блоки и в конечном счете утверждает раскол между Pax Americana и остальным миром. Китайский ученый Чжао Тинъян прямо называет глобализм американского типа антитезой реального мира, «немиром»⁵. Социологи Ван Дун и Цао Дэцзюнь говорят о необходимости «реглобализации» и выделяют четыре фазы глобализации в новейшей истории: «закрытая» фаза, соответствующая периоду холодной войны, «инволюционная» (2001–2008), «беспорядочная» (2008–2013) и, наконец, современная «инклюзивная» фаза, когда ведущая роль в мировых интеграционных процессах переходит к Китаю⁶.

Здесь мы переходим к *третьей группе* аргументов, которые обращены к наследию китайской цивилизации. Новая концепция глобальной миссии Китая исходит из того, что традиционное мировоззрение и ценности китайцев наилучшим образом соответствуют идеалу всемирности. Главную роль идеологи «глобализации с китайской спецификой» отводят гармонии (хэ), что предьявляет широкий спектр требований к личности и ее поведению: преодоление эгоизма, смирение, душевная чуткость, любезность, приверженность нравственному совершенствованию и т.п. Акцент на гармонических отношениях исключает резкие и тем более насильственные перемены в сложившемся миро-

вом укладе. Апологеты глобализации по-китайски заверяют, что Китай будет мягко входить в сложившийся мировой порядок, опираясь на общемировой консенсус и используя существующие институты для достижения согласия в мире. Для них всеобщий Путь (Дао) осуществляется тогда, когда вещи «сами становятся собой» (*цзы жань*)⁷.

Пропагандисты новой глобальности не скрывают, что опираются на наследие традиционного китайского мировоззрения. Они призывают вырабатывать соответствующий ей понятийный язык, чтобы покончить с засильем западных теорий и методик в социальных науках. Эта задача предполагает борьбу с «гегемонией английского языка в научной сфере»⁸.

Первостепенным фактором «общности судьбы» в китайской литературе объявляется «народное мнение», или «сознание» (*минь синь*). В оригинале фигурирует слово «сердце», которое в китайском языке означает и сознание, и ум, и намерения, и даже переживания. Мудрый правитель обязан снискать одобрение «сердца народа». А «взаимное проникновение чаяний народов» (*миньсинь сянтун*) — неперенное условие причастности к общей судьбе человечества, гарантия справедливости нового глобального порядка.

В большинстве случаев разговор о судьбе человечества сводится к перечислению ценностей, которые кажутся китайским авторам наиболее разумными и универсальными. Обычно в этом ряду упоминаются справедливость и равноправие, та же гармония в отношениях между индивидами, народами и государствами, служение обществу, сочетание милосердия и законности, искренность и доверие, трудолюбие и бережливость, любовь к учению, открытость миру и т.д. Встречаются формулировки, отражающие прагматический уклон китайской мысли, например: «искать истину в фактах, идти в ногу со временем» и т.д.⁹. Нередки сравнительные характеристики европейских и азиатских ценностей. Чаще всего китайскому идеалу «сердца народа» отдается предпочтение перед институциональной демократией Запада. Последняя объявляется только средством артикуляции «народных чаяний»¹⁰. Особенно охотно китайские авторы противопоставляют западным принципам свободы, демократии и равенства — слишком формальным в их понимании — конфуцианские идеалы человечности (*жэнь*), центрированности (*чжун*) и, если так можно выразиться, «музыкально-радостного» (музыка и радость обозначаются в китайском языке одним иероглифом) чувствования жизни¹¹. Еще один типичный для китайского мировоззрения список идеальных качеств управления включает в себя внимание к составлению правильных законов, личной безопасности, охране природной среды, отбору талантливых людей и заботу о народе¹².

Трудно не согласиться с тем, что разговоры об «общих ценностях человечества» в китайской литературе преследуют цель, так сказать, «китаизировать» глобалистский дискурс и поставить его на службу интересам Китая. По этой причине за пределами КНР и особенно на Западе рассуждения о «новой глобализации» под эгидой Китая часто считают пропагандистским прикрытием китайской экспансии, не заслуживающим серьезного разбора. Разумеется, элемент пропаганды присутствует в проекте «общей судьбы человечества», как, впрочем, в любой политической и общественной программе. Но столь же верно и то, что заявленные цели и принципы этого проекта требуют пристального рассмотрения и взвешенной оценки, ведь они касаются реальных проблем мирового развития. Даже западные идеологи признают, что китайская традиция располагает мощным ресурсом глобализации, не уступающим по привлекательности американскому идеалу «свободного мира»¹³. Самое понятие «судьбы человечества» едва ли не наилучшим образом определяет смысл глобализации и притом ставит достижение этой цели в зависимость от усилий самих людей. Сходные программы не чужды и Западу. Например, либеральный немецкий социолог У. Бек задолго до нынешних инициатив китайского руководства призвал к созданию «цивилизационного сообщества общечеловеческой судьбы», основой которого должно служить осознание «глобальных рисков и кризисов»¹⁴.

Конечно, продумывание исторического потенциала и перспектив китайской глобальной стратегии не гарантирует их реализации. Но отказ от их серьезного обсуждения

и анализа гарантированно делает их реализацию невозможной. Нижеследующие заметки могут помочь заложить предпосылки для теоретического осмысления китайского глобального проекта.

Мировоззренческие послылки китайской стратегии

Говоря максимально просто, фокусом китайского мировоззрения и китайской культуры является концепт «перемены», «превращения» (*и, хуа, бян*). Такое понимание реальности предопределяет, по крайней мере, три метафизических постулата.

Во-первых, реальность несводима к субстантивному единству, будь то бытие, идея, материя и т.п. Мир в китайском представлении — это неисчерпаемое множество всего случающегося в нем. Соответственно, сущее здесь есть абсолютная единичность, самодостаточная сингулярность. Воистину существует лишь несравненное, безусловное, укорененное в себе.

Во-вторых, превращение утверждает присутствие в бездне метаморфоз сокровенной преемственности, некой «всепроницающей» нити бытия¹⁵. Как следствие, каждая вещь существует по своему пределу и, следовательно, настолько же есть, насколько не-есть и даже более того: она становится собой благодаря тому, чем она не является. Другими словами, отсутствие и «небытие» в этой перспективе, будучи самым условием превращений, имеют приоритет над тем, что присутствует и имеет форму.

В-третьих, превращение по определению должно само превращаться и, следовательно, имеет внутреннюю глубину, второе дно, в котором оно переходит в нечто вечно-сущее. Предел изменчивости, он же неповторимое различие или абсолютная сингулярность, совпадает с высшим постоянством. Поэтому китайская мысль утверждала особую двойственность понятий без разделения. Она говорила о «сокрытии сокровенного» (*сюань-сюань*), «животворении живого» (*шэн-шэн*), «одухотворении духовного» (*цзин-цзин*), «гармонизации гармонии» (*хэ-хэ*) и т.д. Это означает, что превращение хранит в себе вертикальную ось возрастания качества, некий иерархический порядок и, следовательно, предполагает путь очищения и совершенствования, превосхождения себя.

Теперь укажем наиболее существенные следствия метафизики превращения для человеческой практики.

1. Практика при свете превращения удостоверяет мир всеобщего подобия, в котором все явленное, словно грани необозримого кристалла или бусы ожерелья, отвечивают бездной мировых явлений и всегда указывают на нечто другое. Это мир вездесущей иносказательности, безграничной глоссолатии, столь же разнообразный, сколь и единый. Здесь все причастно высшей реальности, но повороты вселенского кристалла носят характер разделяющего синтеза: они и рассекают первичную цельность бытия на два полюса существования, и удерживают их в совместности. Первый полюс — чистая внешность, декорум, отблеск. Второй — чистая внутренность, то, что «темнеет» в темной глубине опыта. Одно не сопоставимо с другим, но, как ни странно, совпадает с ним, ибо то и другое — *тени* мира: то, что остается в своей оставленности. Каждая вещь долговечна своей «тенью».

2. Самое действие в перспективе превращения носит характер следования и одновременно возвращения, возобновления Начала всего, т.е. повторения неповторяемого. Оно предвосхищает все явления, не имеет признаков, самодостаточно и единично и потому существует в модусе самосокрытия. Сокровенность подлинного, или «великого», превращения — лейтмотив китайской традиции¹⁶. Те, кто проникается им, незаметны для окружающих, но могут внушать им панический страх¹⁷ именно потому, что, приобщаясь к «всепроницающей нити бытия», способны воздействовать на других изнутри, из самой глубины души. По сути, речь идет о событии в его непознаваемой спонтанности.

3. Действие следования/возвращения, оно же повторение неповторяемого, со стороны кажется подражанием, пассивной реакцией, которая, впрочем, предшествует активности. Здесь исчезает противопоставление покоя и движения, подлинного и ложно-

го и, более того, возобновление имеет приоритет над самостоятельным действием. Последствия этого подхода хорошо известны по склонности китайцев к имитации и их культу учения. В контексте вселенской гармонии упомянутое действие носит характер не прямого воздействия, а, так сказать, настройки, призыва и намека, поиска наилучшего соответствия между отдельными моментами жизни — задание сущностно нравственное. Неразрывная связь жизненного опыта и морали запечатлена в самой емкой формуле китайской мудрости: «соответствуй другим в том, что таково само по себе» (*ин у цзы жань*). Соответствие исключает тождество и, следовательно, разделение мира на «своих» и «чужих». Оно служит стимулом личного совершенствования, ведя личность к идеалу мировой со-ответственности. Понятие же «того, что таково само по себе» указывает на природу соответствия как качественно самобытного момента существования вне оппозиции субъекта и объекта, единого и множественного. В его свете мир предстает множественностью сингулярностей, ежесекундно *скрывающих* себя в имманентности опыта, удостоверяя тем самым «сокровенное единство» всего сущего¹⁸.

Предшествующее изложение позволяет увидеть в новом свете фундаментальный для восточноазиатского мировоззрения тезис о «недвойственной» или, если угодно, «двуединой» природе бытия. Превращение в его высшей фазе означает возведение опыта к текучей целостности единичностей, одновременно более разнообразной и более единой, чем эмпирический или интеллектуальный образы мира. Даосский патриарх Лао-цзы назвал эту целостность «Небесной сетью» — столь же неуловимой, сколь и всевместительной¹⁹. Метафора Лао-цзы указывает на глубинный порядок жизни, который представляет собой, если воспользоваться словами Б. Массуми, сказанными по другому поводу, «разнообразие событий, совместность которых непосредственно воспринимается — чувствуется поверх любых расстояний»²⁰.

Свидетельства об этом «небесном» — сверхлогическом и сверхличном — порядке жизни, спрятанном в ее земном укладе, имеются в знаменитой 2-й главе книги «Чжуан-цзы», где говорится о том, что в перспективе «переменчивых голосов» мира вещи «как будто едины в том, что как будто не едины»²¹. В другом месте Чжуан-цзы говорит о способности быть верным единству даже там, где единства нет, что, по его словам, равнозначно «служению Небу»²². Этот порядок действует противоположным образом в сравнении с физическими процессами и логикой рассуждения: он ничего не продолжает и не выявляет, а прерывает, ставит границу и возвращает к изначальному началу. Человек Пути, говорит Лао-цзы, «милует других обратным ходом»²³. Он уходит к центру бытия, ежесекундно скрывает себя и потому «подобен слепцу, идущему без посоха»²⁴. Милость мудрого состоит в том, что он, оставляя себя, предоставляет другим свободу «управляться самим» (букв. «самим превращаться») и так восстанавливает родовую полноту существования.

Итак, согласно философии превращения, в предметный мир вписан *другой* порядок — беспредметное, пустое единство единичностей вне или, точнее, прежде оппозиций рассудка и чувственного восприятия. Недоступный описанию и выражению, он свидетельствует о себе посредством иносказаний и аллюзий. Один из самых ярких тому примеров — знаменитый рассказ Чжуан-цзы о том, как он приснился себе бабочкой. Это рассказ, как подчеркивает сам Чжуан-цзы, о превращении, которое утверждает единство несопоставимых вещей в спонтанности существования (равнозначной сновидению). Превращение, заявляет Лао-цзы, «пособляет тому, что таково само по себе в вещах»²⁶. Речь идет о тождестве соотнесенности всего сущего в «великом превращении» бытия или, по-другому, со-бытийности в событии мира.

Если Конфуций превыше всего ценил уступчивость, уклонение от самотождественности как условие гармонизации отношений в церемониально-обходительном поведении, то даосские учителя ставили во главу угла совпадение всего сущего как логический предел «соответствия». Как сказано в «Чжуан-цзы», даосский патриарх Лао-цзы и его ученик Гуань Инь-цзы учили, что «в подобии — согласие»²⁷. Здесь «подобие» достигается ра-

дикальным преодолением самости и совпадает с пребыванием в междубытности, характеризующей сингулярность. Концепт прикровенного «подобия в согласии» допускает только косвенное, символически обозначаемое воздействие, где всего добиваются от обратного в духе высказывания Лао-цзы: «Поднебесная — священный сосуд. Кто хочет силой завладеть ею, тот ее потеряет»²⁸. Присутствие единства в соотнесенности как раз делает возможным воздействие на расстоянии, эффективность без усилия и даже, согласно заветам китайской традиции, «передачу Пути» через века земной хронологии. В его свете письменность, архитектура, образы божеств и прочие артефакты стихийно проявлялись в природном мире, все сущее оправдывалось не-сущим, смерть удостоверяла жизнь вечную.

Уже в эпоху раннего Средневековья китайская мысль пришла к систематическому пониманию «сокровенного подобия» земного и небесного в «учении о сокровенном» (*сюань сюэ*). Главная тема этого философского синтеза — «сокровенное единство» вещей в «превращениях единичного» (*мин и ду хуа*). Тогда же получила метафизическое обоснование идея «утонченного» или «чудесного» совпадения символических («небесных») и эмпирических свойств вещей в сингулярной природе бытия-события. Позднее на этой основе сложился репертуар символических качеств действий и ситуаций, которые стали основными кирпичиками китайской традиции. Эти типовые, обладавшие весомостью ритуальных норм жесты и фигуры речи были плодом поиска идеального соответствия, которое утверждало единство внешне не связанных между собой вещей. Символические типы составили матрицу образования в школах культурной и общественной практики Китая. Их усвоение как раз вело к прозрению «сокровенного подобия» вещей, дарующее эффективность действия²⁹. А его сущностью была поистине чудесная способность разрубать вещи не надвое, а *наодно*: постигать единство бытия, выявляя все более тонкие различия в опыте. Классическим примером здесь служит герой рассказа Чжуан-цзы, который разделял туши быков, полагаясь на их «небесное устройство», т.е. бытийную цельность³⁰. В даосском каноне «Ле-цзы» есть сюжет о волшебном мече, который рассекал тела, не оставляя на них разрезов³¹. С особенной резкостью тот же мотив выражен в чаньском коане о наставнике, который восстановил в монастыре единство, разрубив кошку³².

Мотив «небесной сети», или «небесного устройства» вещей, имеет и определенное психологическое измерение. Еще полвека тому назад А. Мишотт показал, что опыт «качественной событийности» относится к бессознательной, сверхиндивидуальной страсти восприятия, наблюдаемой у младенцев³³. Недаром со времен Лао-цзы «младенческое сердце» стало именем высшей мудрости во всех учениях Китая. В душевном опыте индивида оно соответствует не просто блаженно-цельному восприятию жизни у младенца, а переживанию жизни общему для всех живущих. Мы имеем дело с опытом совместности всего живого, который относится к тому, что можно назвать онтологическим субстратом памяти, т.е. памятью чистого события, вернее, со-бытийности мира. На нее указывает Лао-цзы, когда говорит, что люди древности «завязывали узелки вместо письма»³⁴. Попутно уточним популярный, но поверхностный тезис о любви китайцев к имитации и подделкам. Речь идет, как можно сейчас видеть, не об имитации, а именно о «пособлении», аккомпанировании в поле жизненной совместности. Такое действие не стесняет творческих импульсов.

Теперь мы можем видеть, каким образом возвращение к «младенчески чистому сердцу» могло служить в Китае условием стратегической инициативы. С одной стороны, речь идет об особом рода действенном знании, оказывающем неотразимое воздействие на вещи, удаленные во времени и пространстве. Автор этих строк когда-то назвал эту неизвестную на Западе форму практики «стратегическим подпольем Китая»³⁵. С другой стороны, в мировой со-бытийности все явления равно реальны и нереальны, а знание «чудесной смычки» сокровенного и явленного, небесного и человеческого порядков бытия позволяет мгновенно изменять статус явления, превращать фиктивное в подлинное и наоборот, согласно актуальной ситуации. Искусный стратег не делает выбора между тем и другим, но постоянно *возвращается* к предвечному началу, предоставляя вещам «превращаться самим», а себе — «привечать» грядущее, оседлав поток перемен. Китай-

ская мудрость исконно стратегична в том смысле, что она учит находиться где угодно, не находясь нигде, пребывать в своем отсутствии, ни с чем себя не отождествляя, не разделяя фикцию и действительность. Последнее обстоятельство, кстати, объясняет вкус китайцев к экстравагантному, курьезному, даже гротескному, запечатлевшемуся даже в нормативных образах китайской культуры, по сути — тех же символических типах.

Образец китайской глобальности: «новая Поднебесная»

Вернемся к теме общей судьбы человечества. Немалые трудности для ее понимания за пределами Китая обусловлены особенностями китайской государственности и политики. Дело не только в том, что политический уклад в Китае, как, впрочем, везде, трудно, если вообще возможно, отделить от китайской культуры. Политический уклад и социальная идентичность в Китае проистекали, как уже было сказано, из императива нравственного совершенствования, а эта задача подчиняла политику культуре и отводила второстепенную роль факторам этническим или социальным. Классическое определение политики в Китае принадлежит Конфуцию, который объяснил ее смысл по принципу омонимии и графического сходства соответствующих знаков: «Управлять (*чжэн*) — значит выправлять (*чжэн*)»³⁶. Речь идет о «выправлении себя», т.е. устранинии индивидуалистического произвола в потоке жизни, отчего социальность становится синонимом добродетели. В китайской традиции субъект составлял с миром «одно тело». Последнее не имело «ничего вовне» (*у вай*) и в то же время сводилось к «предельно малому, не имеющему ничего внутри», т.е. предельно малой, недоступной восприятию и мысли дистанции *самоотличия*. На путь совершенствования мог встать каждый независимо от его статуса, этнической принадлежности, рода занятий и т.д. Достаточно посвятить себя поиску соответствия жизненных перемен в рамках мировой гармонии.

В западной литературе распространено мнение американского синоведа Л. Пая, назвавшего Китай «цивилизацией, притворяющейся государством»³⁷. Рассуждая в том же ключе, М. Жак противопоставляет «государства-нации» и «государства-цивилизации»³⁸. Ряд китайских авторов тоже разрабатывают концепцию «цивилизационного государства» в Китае³⁹.

Влиятельной версией глобального будущего в Китае стала концепция «системы Поднебесной» Чжао Тинъяна⁴⁰. Чжао Тинъян различает в понятии Поднебесной (*тянь ся*) три измерения: обитаемый мир, пространство духовной общности, оно же «сердце народа» или «сердце Поднебесной», и определенный политический строй. Таким образом, Поднебесная — явление одновременно природное и культурное. Древние китайцы полагали, что основоположники их государства «учредили Поднебесную»⁴¹. Для европейского наблюдателя соседство трех названных значений в одном понятии выглядит весьма странным, но остается фактом, что в китайской традиции, исходившей из нераздельности субъективных и объективных измерений бытия, мир был реальностью настолько же материальной, насколько и моральной. Как писал в XVII веке ученый Гу Яньу, гибель государства означает только смену династии, гибель же Поднебесной предполагает одичание людей, которые опускаются до людоедства⁴². За суждением Гу Яньу стоит многовековая традиция видеть в Поднебесном мире образ высшей «общности» (*гун*) всех людей: «Поднебесная — общее достояние», — гласит классическая формула. Быть частицей Поднебесной означало отречься от всего корыстного и частного ради общего блага — акт всецело моральный.

Итак, в китайской традиции жизнь неотделима от морального императива, и человек есть прежде всего существо учащееся и совершенствующееся. Политика в Китае — это поиск безупречного соответствия в отношениях с другими, воспитание в себе смирения. Тот, кто отрекся от морального закона «преодоления себя», недостойн звания человека.

Принципом мироустройства, которое Чжао Тинъян называет «новой Поднебесной», является «самогармонизация» в акте «порождения живого». Отсюда примат события над бытием (т.е. отношения между вещами первичнее и важнее их сущности) и императив этической жизни, который требует устранения излишнего и восполнения недостающего, взаимопомощи и благосклонной беспристрастности⁴³. Природа жизни для китайцев всецело социальна и раскрывается в естественных формах организации человеческих сообществ: семье, клане, общине, дружбе, государстве и т.д. Мудрый пребывает в «сокровенной общительности» с другими и оказывает на них благотворное воздействие даже помимо их ведома, ведь обыкновенные люди не могут сравниться с мудрецом в духовной чувствительности. Отсюда вырастает и этика «лица», наложившая глубокий отпечаток на внешнюю политику Китая, постоянно заявляющего о приверженности «исполнению своих обязательств» и настойчиво требующего должного почтения к себе.

Цельность концепции Поднебесной выражается, помимо прочего, в преемственности различных уровней общественной организации: личности, семьи, округа, государства и, наконец, всего мира. В этом ряду Поднебесная выступает образом высшей целостности мира как событийности всего сущего. Выше уже было сказано, что стратегия Китая предполагает, во-первых, равноценность явленного и сокрытого измерений политического действия и, во-вторых, примат сокрытого над явленным. Чтобы оценить эти условия китайской стратегии мироустройства, обратимся к ключевой формуле политики в «Дао дэ цзине», в которой Чжао Тинъян видит главное отличие между западным и китайским представлениями о глобальном управлении. Если западная традиция мыслит о мире как внеположенном предмете, то китайская мысль, уже устами Лао-цзы, предлагает «смотреть на Поднебесную, исходя из Поднебесной». На первый взгляд завет Лао-цзы кажется нелепостью. Невозможно созерцать мир, отстраняясь от него, ведь мир превосходит разделение на объект и субъект. Эта трудность может быть разрешена, если увидеть в ней указание на присутствие некоего разрыва между различными перспективами созерцания, наличие слепого пятна в самом центре нашего видения. Именно такой образ мира мы встречаем в китайских классических пейзажах, где предьявлены два как будто несовместимых видения: с одной стороны, мир изображен из бесконечно удаленной точки, а с другой — каждая вещь имеет собственную перспективу и представлена крупным планом. Такое структурирование живописного пространства ломает привычный образ мирового пространства и внушает интуицию близости всего сущего. Но это не изобразительный прием, тем более не фантазия художника, а способ раскрыть самое существо видения, которое всегда несет в себе слепое пятно, бездну невидимого. Такова же природа самопознания: мое «я» столь же очевидно для моей интуиции, сколь и недоступно для умственного взора. Таков же и мир: он является в сокрытии себя.

В Китае создавали указанное двуединство реальности и даже извлекали из него выводы, важные и в личной жизни, и в политике. Как писал историк Чжан Сюэчэн (начало XIX в.), «Неведомо, почему Дао таково, каково оно есть. Не то, чтобы оно не было видно, но нельзя его видеть». Дао, продолжал Чжан Сюэчэн, ведомо только мудрецам, но мудрецы учатся у всего множества людей⁴⁴. В этом суждении хорошо выражена суть политики в Китае, которая сводилась к поиску смычки полярных величин: неведения и ведения, вершины индивидуального просветления и стихии народной жизни. В «Дао дэ цзине» читаем: «Мудрый постоянно не имеет чаяний (вариант: «не имеет постоянных чаяний, в оригинале букв. «сердце»). Чаяния народа — вот его чаяния»⁴⁵. Перед нами еще одна формула (само)превращения, на сей раз предстоящего неопределимой преемственностью индивидуального и коллективного сознания. И эта игра перспектив внутри единого поля духовного видения-ведения внушает ощущение радостной полноты жизни.

Еще в древности Чжуан-цзы остроумно заметил, что душевный покой обретет тот, кто сумеет «спрятать Поднебесную в Поднебесной». Поистине, вещь, спрятанная в самой себе, одновременно видна и не видна, пребывает в собственной складке. Современный китайский автор Чэнь Юнь видит в словах Чжуан-цзы способ позволить каждой

вещи «соответствовать своей изначальной природе и стать собой»⁴⁶. Эта мудрость оставления себя имеет, конечно, политический подтекст. К примеру, в XVII в. ученый Хуан Цзунси видел в ней, в духе Лао-цзы, призыв предоставить народу свободу «управляться (букв. «превращаться») самому». Современные же правители, заявлял Хуан Цзунси, «прячут народ в клетке»⁴⁷.

Традиционная конфигурация политики в Китае (а равно, напомним, стратегии) выстраивается по принципу двуединства, или недвойственности, бытия. Мы видим в ней два полюса: власть, представляющую «небесную» полноту жизни, и народную массу, которой следует «управляться самой». Между этими полюсами нет формальной связи, но они пребывают в совместности. Эта сокровенная преемственность присуща и отношениям между внутренним опытом просветления и внешним укладом жизни. Поразительной иллюстрацией этого тезиса служит рассказ в книге «Чжуан-цзы» о даосском учителе Ху-цзы, который являл некоему прорицателю Цзи Сяню последовательные ступени духовной просветленности. В конце концов прорицатель в страхе убегает прочь, а Ху-цзы поясняет, что показал ему «свой изначальный облик, когда я еще не вышел из своего перво-предка». Комментатор XVII в. Ван Фучжи увидел в этом, как кажется, мистическом состоянии указание на общество, где «каждый в одиночестве свершает небесное в себе», а внутренний опыт «переносится» в его отчужденные следы, которые не могут быть предметом рефлексии. В этом мире все делается как бы само собой, без планов и расчета. В нем «пахота сама пашется, пряжа сама прядется, ритуалы и наказания сами собой исполняются, и все дают друг другу обрести покой в небесном начале каждого... Это значит: пребывать в отсутствии всего и не искать славы, следовать другому в том, как все есть само по себе, и не иметь корысти. Обыденность и простота такой жизни как раз начинают схоронить мир в мире». В этом обществе, добавляет Ван Фучжи, все «свершается не от людей, а по обычному распорядку», но все «замещает собой что-то»⁴⁸.

Перед нами социум по ту сторону созерцания и рефлексии, совпадающий со стихией повседневности, пределом естества жизни — единственной невообразимой реальностью. Недаром в «Дао дэ цзине» встречаются уникальные для древней литературы наблюдения над психологией быта: «Пусть они радуются своей еде и любят свои наряды...»⁴⁹. В этом мире живут и пользуются орудиями в модусе забытья, напоминающем принцип «оставления» (Gelassenheit) у Хайдеггера. Но это забытие есть, в сущности, разновидность метанойи, превосхождения ума: она обеспечивает целостность сознания более высокого порядка, свойственную, например, виртуозному мастерству⁵⁰.

Иностранные критики «новой Поднебесной» видят в ней новое издание китаец-центризма, «метафору мировой роли Китая», проект «китайского мира», в котором свобода подменена культом «порядка», а «чаяния народа» — мнением правящей элиты⁵¹. Конечно, китайскому официозу не чуждо вольное или невольное смешение понятий Китая (Срединного государства) и Поднебесной ради повышения авторитета КНР на мировой арене. Однако сам Чжао Тинъян, признавая историческую связь идеала Поднебесной и китайской государственности, называет «систему Поднебесной» только «возможной», «воображаемой» перспективой глобализации, которая «принадлежит всему миру» и притом кардинально отличается от западного понимания мира как системы международных отношений⁵². Другой китайский ученый, Чэнь Юнь, полагает, что концепция Поднебесной «укоренена в локальности и одновременно преодолевает ее ограниченность, открывая значение мирового пространства между Небом и Землей»⁵³. Таким образом, Чэнь Юнь видит в Поднебесной скорее эмпирическую реальность и в отличие от Чжао Тинъяна не только подчеркивает отсутствие связи между Поднебесной и собственно Китаем, но даже противопоставляет одно другому.

Предварительные выводы

Выводы из вышеизложенного в рамках этой статьи могут быть только вопросами для дальнейших исследований. Первый и самый трудноразрешимый вопрос касается природы глобального мира в китайском понимании. Его решение зависит от того, насколько и в каком смысле можно считать реальными утопические элементы сознания. Утопизм в данном случае связан к презумпцией «небытийности», или «пустоты» (*у*, *кун* и др.), которые включают в себя, по крайней мере, два ряда значений: они, во-первых, выступают условием перемен и самим истоком жизни и, во-вторых, представляют пространство подобия несопоставимого, оно же пространство дифференциальных отношений, которые стремятся к бесконечно малой величине, к «чудесному совпадению» (*мяо ци*) присутствия и отсутствия, бесконечного и конечного, символических и эмпирических измерений практики. Это утопия имманентности жизни, заданной и знанию, и опыту, столь же немислимой, сколь и неизбежной. Результат «пустотных превращений» мира есть именно недвойственность, «не-связь» сокровенного и явленного, глубины бытия-события и его явленных «следов», что придает практике стратегическое измерение. Мудрец в Китае не мог не быть одновременно носителем морального авторитета и искусным стратегом.

Допущение этого утопического — или все-таки квазиутопического? — компонента в жизни оставляет, а точнее, высвобождает в мировом процессе место для спонтанности и неопределенности, человеку же оно предоставляет пространство для духовного совершенствования (в смысле актуализации все более тонких соответствий между вещами) и тем самым реальной свободы. Эта перспектива практична именно тем, что не предъявляет догматических образов будущего, но ставит судьбу мира в зависимость от доброй воли и морального усилия самих людей. Будущее в нем не предрешиено и именно поэтому может стать общей судьбой человечества.

Надо сказать, что в истории Китая поддержание сбалансированного соотношения символического и эмпирического измерений опыта (по-китайски, «небесного» и «человеческого» порядков существования) всегда было условием жизненности культуры, а забвение дистанции между ними вело культуру к упадку и разложению⁵⁴. Эпоха Модерна (XVII—XX вв.) ознаменовалась глубоким кризисом китайского миропонимания. Современность, или Постмодерн, ищущие истину не в тождестве, а в различии, в презумпции инаковости существования, вновь делают актуальным наследие китайской традиции. Ключевую роль здесь играет, если можно так выразиться, «виртуальная прагматика» информационных технологий. Основой практики становится определение дифференциальных связей между векторами действия, поиск виртуальных соответствий по ту сторону физического мира и предметности мысли. Новое положение человека можно оценивать двояко. Оно кладет конец гуманитарной цивилизации Модерна, но избавляет человека от участия приатка и расходного материала инженерной рациональности. Оно позволяет человеку открыть в себе новые духовные ресурсы для само-стояния и заново сделать целью жизни обретение свободы в совместном созидании — и созидании совместности — человеческого существования.

Человеку присуща интуиция действенного всеединства мира или того, что было выше названо событием бытия. Эта интуиция угадывается в рассказах о том, как древний даос Чжуан-цзы, засмотревшись на резвящихся в воде рыбок или переживая во сне вольный полет бабочки, испытывал чистую, стирающую грань между человеческим и божественным радость жизни. Об этой радости на свой лад свидетельствуют Маркс и Энгельс, когда в «Немецкой идеологии» говорят о способности человека «наслаждаться обретением всестороннего производства Земли»⁵⁵. Эта «небесная полнота человеческого» не может быть ни умозрительной, ни эмпирической, ни смешением того и другого. Подлинная всемирность беспредметна, но заложена в конкретном жизненном моменте. Только так может быть оправдано единство всего живого на Земле. Китайский идеал «великого единения», или всеобщего подобия, как раз нацеливает на переживание зеркальной взаимности всех

форм жизни или, если угодно, единотелесности всего живого. Как показывает поразительный рассказ того же Чжуан-цзы о виртуозном разделщике быков, это всеединство одновременно предваряет индивидуальное сознание и является завершением длительного пути совершенствования. Оно действует в упоительном забвении «человеческих понятий», открывая перед человеком бездну «чудесных свершений» в игре самого бытия.

Для современных людей, особенно на Западе, в нарисованной здесь перспективе «постгуманитарного» человечества много непривычного, неизвестного и даже пугающего. Однако она в многих отношениях близка представлению о природе социума в философии постмодерна, которая считает ядром человеческой общечеловеческой «пустоты» или нечто отсутствующее в опыте (Лефорт, Эспозито), отсутствие субъектности (Нанси), некое «неопределимое» или «грядущее», «чаемое» сообщество (Лаклау, Агамбен) и т.д. Современная социальность ищет себя вне себя подобно тому, как «единотелесность» китайского Пути пребывает «вне тел». Она непрозрачна для самой себя подобно тому, как техника в философии Хайдеггера и древних даосов действует в модусе самосокрытия или забвения.

Китайская традиция указывает некоторые важные аспекты этой непрозрачности социума, которых не замечает европейская мысль. Отказ от нарциссизма, культивируемого модернистской идеологией и капиталистическим потреблением, открытость мировому потоку превращений делает жизнь формой учения и совершенствования, которые являются, по сути, поиском соответствия инаковости в себе. В обществе, где жизнь стала учением и совершенствованием, статус индивида определяется степенью его духовного просветления, способностью различать все более тонкие различия в опыте, выстраивать все более утонченные дифференциальные отношения между вещами и в итоге устанавливать совместность качеств физически далеко отстоящих друг от друга моментов существования. Это означает, как мы видели, выстраивание «всегда иного», «небесного» порядка жизни, который равнозначен полноте природы каждой вещи и поэтому способен оказывать неотразимое, хотя и неопределимое, воздействие в соответствующих точках пространственно-временного континуума. В таком случае иерархия имеет нравственную природу, и высокое положение в ней не может вызвать протеста нижестоящих по той простой причине, что обладание властью здесь зависит от степени самоотречения. Здесь социальность совпадает со школой духовной практики неотделимой от учения и воспитания. Непрозрачность такого социума проявляется как несопоставимость отдельных школ, но также как непрозрачность в отношениях учителя и ученика. Последние, согласно китайскому изречению, должны уподобиться «прохожим, случайно сторговавшимся на дороге и забывшим друг о друге». Встреча и совместность, напомним, предполагают несравненность, единичность вовлеченных в них сил. Поэтому встречи в жизни бывают «только раз» и приходят неожиданно, хотя ожидаются всю жизнь.

Наверное, понадобится немало времени для того, чтобы основательно продумать черты представленного здесь эскиза постгуманистического, пребывающего в сокрытости и потому не имеющего идентичности общества грядущей всемирности. Но уже сейчас можно сказать, что многие его существенные черты предвосхищаются особенностями геополитического уклада в ареале Большой Евразии, как-то: приоритетом сингулярностей и сопутствующего им синергийного взаимодействия перед статичными сущностями; глубинной преемственностью культуры и природы, интуицией единства всего живого, формирующих «большой стиль» Евразии; приматом этики жизненной целостности над аналитическим мышлением. Нельзя согласиться с теми критиками китайской стратегии, которые утверждают, что последняя «остается либо синоцентричной, либо глобалистской и не содержит отчетливого видения евразийства»⁵⁶. Резоннее предположить, что предлагаемая Китаем «общность судьбы человечества» будет опираться на ареал Евразии и одновременно служить маяком реальной глобализации. Правда, для достижения этой цели от всех народов и государств Евразии, и в первую очередь, от самого Китая, потребуется переоценка исторических границ своих цивилизационных миров. Но это уже тема для отдельного исследования.

1. В англоязычных материалах китайские авторы предпочитают говорить о «сообществе общего будущего для человечества».
2. Лян Ханьгуан, Чжан Яоцзюнь. Идай илу эршиси гэ чжунда лилунь вэньти: [Один пояс, один путь. 24 важных теоретических вопроса]. Пекин: Жэньминь, 2018. С. 16.
3. Цюаньцю чжили ды чжунго даньдан: [Задачи Китая в глобальном управлении]. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2017. С. 5.
4. Жэньминь жибао. 01.24.2018.
5. Чжао Тинъян. Тянься ды дандайсин: [Современность Поднебесной]. Пекин: Чжунсинь, 2016. С. 28. Интересно, что этого мнения придерживается известный французский философ Ж.-Л. Нанси, который называет глобальность американского образца утверждением не-мира (im-monde) и противопоставляет ей всемирность как единство многообразия (mondialization). См.: J.-L. Nancy. The Creation of the World, or Globalization. Albany: SUNY, 2007. P. 49.
6. Ван Дун, Цао Дэцзюнь. Цзай цюаньцюхуа: [Реглобализация]. Пекин: Шэхуэй кэсюэ юань, 2018. С. 62.
7. Там же. С. 25.
8. Лян Ханьгуан, Чжан Яоцзюнь. Указ. соч. С. 25. Чжоу Вэнь. Чжунго шицзянь дабу сяньцань, чжунго лилунь дэ гэньшань: [Практика Китая идет вперед, теория Китая должна идти вровень с ней] // Хуаньцю шибао. 07.02.2019. С. 15.
9. См.: Ван Хунгуан, Ли Дунфэн. Цзячжи гунши шиюйся жэньлэй минюнь гунтунти гоуцзянь таньцзю: [Исследование о созидании общей судьбы в свете консенсуса ценностей] // Ганьнань шифань дасюэ сюэбао. 2018. № 5. С. 1–5; Ли Баогэн, Ван Чжэнь. Лунь жэньлэй минюнь гун-тунти сысян ды чучан лоцзи юй шидай цзячжи: [О логике понятия сообщества судьбы человечества и ценностях эпохи] // Синань шифань дасюэ сюэбао. 2019. № 7; Хуаньшань Чжанцзинь. Си Цзиньпин жэньлэй минюнь гунтунти сысян лилунь тэчжэн: [Особенности идей Си Цзиньпина о сообществе судьбы человечества] // Чжунго кэсюэ цзишу дасюэ. 2019. № 7.
10. Чжао Тинъян. Тянься тиси: [Система Поднебесной]. Пекин: Жэньминь, 2011. С. 19; Е Цзычэн, Лун Цюаньлинь. Хуася чжуи: [Китаизм]. Пекин: Жэньминь, 2013. С. 520.
11. Го И. Цун цзячжи цзегоу кань чжун си цзячжи ситун ды чаци юй жунтун: [Различия и преемственность в системе ценностей Китая и Запада в свете структуры ценностей] // Ди у цзе нишань шицзе вэньминь луньтань вэньминь цзи: [Материалы 5-го Нишаньского форума мировых цивилизаций]. Т. 1. Цюйфу. 2018. С. 53.
12. Е Цзычэн, Лун Цюаньлинь. Указ. соч. С. 536.
13. W.A. Callahan. Nationalizing International History. Paper presented at “IR Theory in the 21st Century. Renmin University of China, 2003. P. 6.
14. Ulrich, Beck. The Cosmopolitan Vision. Cambridge: Polity, 2006. P. 7.
15. См.: «Дао дэ цзин». Гл. 4; «Лунь юй».
16. François, Jullien. Les transformations silencieuses. Paris: Grasset, 2009.
17. См.: «Дао дэ цзин». Гл. 15; «Чжуан-цзы». Гл. 2, 7, 19.
18. Этой теме посвящена одна из новых книг о китайской философии. См.: Bary, Allen. Vanishing into Things: Knowledge in Chinese Tradition. Harvard University Press, 2015. Впервые она обоснована в комментариях Го Сяна к даосскому канону «Чжуан-цзы». См.: «Чжуан-цзы. Внутренний раздел» / пер. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. С. 344. Интересные наблюдения на эту тему применительно к японской культуре содержатся в работе: Marilyn, Ivy. Discourses of the Vanishing: modernity, phantasm, Japan. Chicago: Chicago University Press: 1995.
19. «Дао-Дэ цзин». Гл. 73.
20. Brian, Massumi. Semblance and Event. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2011. P. 112.
21. «Чжуан-цзы. Внутренний раздел» / пер. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. С. 166.
22. Там же. С. 273.
23. «Дао дэ цзин». Гл. 65.
24. Мибэнь Сисуй цзин: [Тайный список «Сисуй цзин»]. Тайбэй: Цзыю, 1986. С. 44.
25. «Дао дэ цзин». Гл. 37.
26. «Дао дэ цзин». Гл. 64. Простые люди, говорит Лао-цзы в другом месте, «напрягают зрение и слух», а мудрый правитель «по-детски привечает их». «Дао дэ цзин». Гл. 49. Чжуан-цзы в сходных контекстах употребляет термин дай, который тоже означает «привечать», «смирненно ожидать».
27. «Чжуан-цзы. Внешний и Смешанный разделы» / пер. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. С. 453.
28. «Дао дэ цзин». Гл. 29.

29. Подробнее см.: *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового Времени. Москва: АСТ, 2002.
30. «Чжуан-цзы. Внутренний раздел»... С. 208.
31. «Ле-цзы» / пер. В. Малявина. Иваново: Роша, 2017. С. 165.
32. Умэньгуань: [Застава без ворот] // Чаньсюэ дачэн. Т. 2. Тайбэй: Чжунхуа фоцзяо вэньхуагуань, 1969. С. 10.
33. *Michotte A.* The Perception of Causality. London: Methuen, 1963. P. 19.
34. «Дао дэ цзин». Гл. 80.
35. *Малявин В.В.* Глобализация: стратегическое подполье Китая // Ведомости. 28.03.2007.
36. «Лунь юй». 13: 23.
37. *Lucien W. Pye.* The Spirit of Chinese Politics. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992. P. 235.
38. *Martin, Jacques.* Civilizational State versus Nation-state. URL: <http://www.martinjacques.com/articles>.
39. См.: *Чжан Вэйвэй.* Чжунго чаоюэ: игэ вэньминсин гоцзя ды гунжун юй мэньсян: [Превосходство Китая: блеск и мечты цивилизационного государства]. Шанхай: Шанхай жэньминь, 2014.
40. *Чжао Тяньъян.* Тянься тиси: [Система Поднебесной]. Нанкин: Цзянсу цзяоюй, 2005; Второе дополненное издание вышло в 2011. Новейшее изложение концепции «системы Поднебесной» см.: *Чжао Тяньъян.* Тянься ды дандайсин: [Современность Поднебесной]. Пекин: Чжунсинь, 2016.
41. *Чжао Тяньъян.* Тянься ды дандайсин... С. 60–62.
42. *Гу Янью, Жи чжи лу:* [Записки о познанном день ото дня]. Ланьчжоу: Ганьсу миньцзу, 1997. С. 583.
43. *Чжао Тяньъян,* Тянься ды дандайсин... С. 268–275.
44. *Чжан Сюэчэн.* Вэньши тунъи: [Всеобъемлющий смысл письмен и истории]. URL: www.guoxuemeng.com/wenshi tongyi.
45. «Дао-Дэ цзин». Гл. 49.
46. *Чэнь Юнь.* Тянься хо тяньди чжи цзянь: [Поднебесная, или между Небом и Землей]. Шанхай: Шанхай шудянь, 2007. С. 38.
47. *Хуан Цзунси.* Мин и дай фан лу: [В ожидании просвещения варваров]. Тайбэй: Саньминь, 1995. С. 27.
48. *Ван Фучжи.* «Чжуан-цзы» цзе: [Разъяснение «Чжуан-цзы»]. Тайбэй: Хэло тушу, 1974. С. 74.
49. «Дао дэ цзин». Гл. 80.
50. См.: *Малявин Владимир.* Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роша, 2016. С. 266.
51. *William A. Callahan.* Tianxia, Empire and the world // *China Orders the World / Callahan, Barabantseva,* (ed.). Baltimore: John Hopkins University Press, 2011. P. 105; *Shi, Zhiyu.* Civilization, Nation and Modernity in East Asia. New York: Routledge, 2012. P. 127.
52. *Чжао Тяньъян.* Тянься ды дандайсин... С. 277.
53. *Чэнь Юнь.* Указ. соч. С. 108.
54. О кризисе китайской культуры в XVII в. см.: *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Москва: АСТ, 2003. Впервые такого рода, говоря языком Н. Леонтьева, «упростительное смешительство» проявилось на закате эпохи классической философии в интерпретации учения Лао-цзы школой законников. См.: Даосские каноны. Управление и стратегия / пер. В.В. Малявина. Иваново: Роша, 2018. С. 89–99.
55. *Marx-Engels.* Werke. Berlin: MEGA, 1975. Bd. 3, S.37. В русском переводе «наслаждение (Genußfähigkeit) обретением» передано как «способность пользоваться».
56. *Emerson, Michael.* Towards a Greater Eurasia: Who, Why, What and How // *Global Journal of Emerging Markets Economies.* 2014. [No.] 6 (1). P. 356.