

## ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

УДК 316.258 (.5.1.0+299.512)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.4.15>**Ніколаєнко Володимир Леонідович**

кандидат соціологічних наук,  
доцент кафедри міжнародних відносин, інформації та регіональних студій  
Національного авіаційного університету  
просп. Любомира Гузара, 1, Київ, Україна  
[orcid.org/0000-0002-4648-6048](https://orcid.org/0000-0002-4648-6048)

### ФЕЙ СЯОТУН: СТРУКТУРНИЙ ФУНКЦІОНАЛІЗМ З КИТАЙСЬКОЮ СПЕЦИФІКОЮ

*Актуальність* зумовлена тим, що в завдяки домінуванню так званого американо-європейського мейнстріму в світовій соціології, з поля зору дослідників випадають регіональні дослідницькі тенденції, які мають місце в Азії, Латинській Америці та Африці з їх оригінальним науковим життям, наприклад, спробами своєрідного методологічного синтезу, тобто пошуку зв'язку між регіональними соціальними проблемами та способами їх теоретичного розв'язання з ційно вказаним мейнстрімом, в якому досить довгий час панував структурно-функціоналістський підхід.

*Мета* полягає в описі процесу становлення китайської соціології, який відбувався методом синтезу структурного функціоналізму з конфуціанським етико-філософським вченням, завдяки чому стає зрозумілим, що розвиток світової соціології децю складніший, ніж це уявляється. Наприклад, якщо африканська та латино-американська соціології багато в чому розвиваються в напрямку створення альтернативних західному мейнстріму теорій, то японська, наприклад, скоріш розвивається під впливом ідей, висловлених американськими соціологами. А от вже китайська соціологія, принаймні її структурно-функціоналістська тематика, хоча й знаходиться під впливом британських представників соціальних наук і, зокрема Герберта Спенсера і Броніслава Маліновського, є результатом синтезу структурного функціоналізму з конфуціанським моралізаторством, завдяки чому й сформувався досить специфічний конфуціанський варіант структурно-функціонального аналізу.

*Метод дослідження* історико-соціологічний, адже предметом аналізу є зв'язок соціологічної теорії, створеної в тій чи іншій країні, з історичними реаліями на тому чи іншому етапі їх розвитку.

*Результатами* даної роботи є здійснений опис процесу становлення китайської соціології в її структурно-функціоналістському варіанті, а також доведення того, що структурний функціоналізм з китайською специфікою якщо й відрізняється своєю логіко-епістемологічною складовою від західного або мейнстрімного, то тотожний з ним в своїй соціальній складовій, бо розв'язує одне й те саме завдання: забезпечення соціальної солідарності, тобто функціональної єдності структурованого на групи і класи суспільства. Відмінність тут полягає лише в тому, що китайський варіант структурно-функціоналістського забезпечення соціальної солідарності передбачає активне залучення конфуціанського морального канону, зумовленого тим, що на відміну від ретельно дослідженого організаційного принципу формування соціальної структури західного суспільства, китайське суспільство складається з мереж, де індивіди не атоми, а самі зв'язки.

*Ключові слова:* соціологічний мейнстрім, китайська соціологія, структурний функціоналізм, конфуціанський структурний функціоналізм, організаційний спосіб асоціації, диференційний спосіб асоціації.

**Вступ.** Хоча дійсно соціологія зародилася в Європі, але на межі ХІХ та початку ХХ століття вона набула світового масштабу, як здається, з двох основних причин:

– по-перше, означена тенденція відповідала запитам капіталізму, що *розвивався* переважно в формі економічної, а часом і військової експансії в допоки некапіталістичні країни світу, які відносилися до категорії периферійних;

– по-друге, суспільствознавчі науки, і, зокрема соціологія, за таких умов, мали *довести світу*, що означений процес несе у собі цивілізаторську функцію, тобто, що розбудовані в капіталістичних країнах соціальні структури та інститути, *прийняті* в них норми і цінності, а отже й все те, що визначає пануючий в них спосіб соціального життя, розбудований за ознаками наявних соціальних нерівностей, є взірцем для наслідування.

Проте, хоча завдяки системній експансії капіталізм нині став майже універсальним способом політичного, економічного та соціально-культурного устрою суспільного життя в світі, він зустрічав часом шалений опір в некапіталістичних країнах, бо не лише значно загострював існуючі в них суперечності соціального порядку, а й привносив нові.

За цих умов в різних регіонах світу почали створюватися теорії, які в тій чи іншій мірі або *суперечили* мейнстримним теоріям, або *доповнювали* їх, а то й *надбудовувалися* над ними. Але, в будь-якому разі, саме мейнстримні теорії були тією базою, від яких відштовхувалися і досі відштовхуються, скажімо так, *незахідні* теоретики, одним з яких і був один з найбільш відомих в світі китайських соціологів Фей Сяотун.

Метою написання даної статті є ознайомлення вітчизняного читача з творчістю Фей Сяотуна, який, спираючись на твори британського антрополога польського походження, одного з засновників функціоналістської методології в соціальному пізнанні Броніслава Маліновського, та китайського дослідника Янь Фу, створив оригінальну структурно-функціоналістську теорію, поєднавши західний функціоналізм з конфуціанським етико-філософським вченням.

Треба зазначити, що пануючий в соціології мейнстрим заважає зрозуміти, що розвиток світової соціології дещо складніший, ніж це уявляється. Наприклад, якщо африканська та латиноамериканська соціології багато в чому розвиваються в напрямку створення альтернативних західному мейнстриму теорій, то японська, наприклад, скоріш розвивається під впливом ідей, висловлених американськими соціологами. А от вже китайська соціологія, принаймні її структурно-функціоналістська тематика, хоча й знаходиться під впливом британських представників соціальних наук і, зокрема Герберта Спенсера і Броніслава Маліновського, є результатом синтезу структурного функціоналізму з конфуціанським моралізаторством, завдяки чому й сформувався досить специфічний конфуціанський варіант структурно-функціонального аналізу.

**Метод дослідження** історико-соціологічний, орієнтований на аналіз зв'язку соціологічної теорії, створеної в тій чи іншій країні, з історичними реаліями на тому чи іншому етапі їх розвитку.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Для початку треба звернути увагу на суперечності цивілізаційного порядку, які виникають завдяки тому, що кожна культура створюється в умовах, властивих лише для неї. Проте це не означає, що між ними немає нічого спільного, адже скрізь мають місце хоча й різною мірою розвинуті, виробництво, мораль, мистецтво, тобто все те, без чого жодне суспільство існувати не може. Але ж все це *функціонує* у спосіб, властивий лише для *даної* культури, що й треба зрозуміти і на що треба адекватно реагувати.

Прочитуємо з цього приводу одне місце з вступу до перекладу збірника праць Фей Сяотуна на англійську. Читаємо: «Ми лише сподіваємося, що англійські читачі цієї книжки винесуть за дужки свій власний світ, який сприймають як належне – свою західність – і дозволять собі не лише потрапити в інший соціальний світ, але й зрозуміють, що цей соціальний світ функціонує так само повно, як світ, в якому вони живуть» [7, р. VIII].

На що в цьому висловлюванні треба звернути увагу в першу чергу? На те, що автори передмови англійськомовному читачеві пропонують взяти в дужки (не брати до уваги) свою західність, що ніби дозволить йому *повною мірою* зрозуміти «китайськість» китайців. Насправді ж, він

пропонує не ставитися до китайської соціології упереджено, але ж відомо, що британські та американські дослідження *інших* культур проводилися переважно не з огляду на те, щоб знайти *спільну мову* з відповідними народами, а з огляду на пошук способів впливу на ці культури та наступну їх колонізацію. Отже, при порівнянні західної та східної культури, а отже й розвинутих на їх основі соціологічних теорій не можна не брати до уваги їх глибинні культурно-історичні особливості, зняті в корпусі відповідних понять. Лише завдяки такому підходу можна зрозуміти як наявну, зокрема в британській та американській соціології імперськість, так і намагання китайських соціологів пробуджувати в китайському народі «почуття єдності та опору» [12, р. 35], чим і займався Янь Фу.

Проте не завадить наголосити на двох моментах:

– що західний мейнстрим має під собою лише одне *методологічне* підґрунтя, позитивістське в епістемологічному плані, яке раніше виражалося в теоріях та відповідних практиках колонізації, а нині в теоріях та практиках пошуку вигоди та прибутку;

– що існує велика серія англomовних книжок (яких, як здається, вже більше 250), які друкуються під загальною назвою «Дослідження імперіалізму».

Так от китайська соціологія відразу зароджувалася з огляду на своєрідний теоретичний опір.

Але продовжимо. На порозі XIX–XX століть Китай перебував в глибокій кризі: тут спостерігався занепад економіки, що теж провокувало соціальні суперечності. В цих умовах, майже водночас з американською соціологією, зароджується і китайська соціологія. Проте американська криза відбувалася в країні з досить розвиненим капіталізмом, китайська криза, у свою чергу, була кризою феодальної системи господарювання і поступового переходу до капіталістичної. Але в обох випадках перед суспільствознавцями стояло одне питання, а саме питання влади, тобто контролю за соціальними процесами.

#### **Янь Фу, або питання джерел влади**

Перш ніж аналізувати особливості структурного функціоналізму Фей Сяотуна, треба декілька слів сказати про одного з його попередників, завдяки якому загалом й став можливим розвиток китайської соціології. Щоправда, поряд з Янь Фу ще називають Кан Ювейя та Лян Цичао, але ми поговоримо лише про внесок Янь Фу в становлення китайської соціології, бо, якщо, наприклад, «Кан Ювей переважно проводив соціологічні дослідження у згоді з китайською академічною традицією, то Янь Фу переважно сприяв розповсюдженню соціологічних теорій, тобто знайомив з західною соціологією» [13, р. VIII], завдяки чому, як здається, й сприяв розповсюдженню в Китаї структурного функціоналізму.

Щоправда в Китаї точиться велика дискусія з приводу того, хто першим розпочав пропагувати соціологічні ідеї, але ми не будемо про це говорити, бо це досить специфічна тема.

Торкнемося лише творів Янь Фу, який в 1895 році надрукував в тяньцзиньській газеті «Жибao» чотири публіцистичні статті, серед яких принаймні одна була найбільш важливою для нас і вийшла під назвою «Звернення до джерел могутності» («Yuan qiang» – 原強). Цю назву іноді перекладають і як «Про походження сили», або як «Джерела сили».

Янь Фу (1854–1921), філософ, громадський діяч та перекладач, який досліджував причини походження держав. Про нього пишуть, що він був ідеологом реформаторського руху в імперському Китаї.

Янь Фу отримав освіту в Англії, а вже як перекладач зробив доступними для китайського читача суспільствознавчі твори Шарля Монтеск'є, Адама Сміта, Джона Стюарта Мілля, Томаса Гекслі, а головне – працю Герберта Спенсера «Основи соціології» (що перекладена китайською як «Qunxue yuyan» – 群學肄言).

Між іншим, в 1909 році він одним з останніх отримав найвищий конфуціанський вчений ступінь цзіншї. Він же є автором слів державного гімну Цинської імперії. Щоправда, слова даного гімну були затверджені всього за 6 днів до початку Сінхайської революції (що розпочалась 10 жовтня 1911 р.).

Треба сказати, що Китайська соціологія виникла на межі XIX та XX віків зовсім не випадково, а в результаті, як вже зазначалося, пошуку відповідей китайськими вченими

на одне питання: «Як забезпечити виживання китайської нації в умовах національної кризи та бажання великих держав поділити між собою китайську територію?». Згадаємо *Альянс восьми держав* – військовий альянс, до якого увійшли Австро-Угорщина, Великобританія, Німецька імперія, Італія, США, Російська імперія, Франція та Японська імперія, який придушив іхетуанське антиєвропейське повстання в Китаї 2 листопада 1899 – 7 вересня 1901.

Так от, коли в 1880–1881 роках Янь Фу ознайомився з «Основами соціології» Г. Спенсера, він був вражений тим, що, як йому здалося, ідеї Спенсера багато в чому були схожими з конфуціанськими етико-соціальними ідеями. Це й стало базовим моментом в творчій діяльності Янь Фу, зокрема в його перекладацькій діяльності, бо, як він сам зазначав, в його перекладах наголос робився не на точності перекладу автентичного тексту, а в донесенні тих чи інших європейських ідей в китайську суспільну свідомість, з огляду на те, щоб китайський народ не повели за кільце в носі, як старого буйвола.

Які ж спенсерівські ідеї привабили Янь Фу.

По-перше, що соціологія – це наука, яка вбирає в себе досягнення природничих наук, адже не важко уявити, що суспільство розвивається за аналогією з живим організмом, що суспільство за своїми функціями мало чим відрізняється від будь-якого організму, бо тіло і дух (моральні якості) тісно пов'язані між собою (а це, як відомо, позитивізм, хоча дійсно тіло і психіка та свідомість загалом тісно пов'язані).

По-друге, що соціологія – це, по суті, соціал-дарвіністська наука, тобто наука про виживання сильнішого в суспільстві, яке складається з великої кількості груп.

По-третє, що соціологія – це наука про соціальну еволюцію.

Ми ж знаємо, що в ті роки в світі, а отже й в Китаї, надто популярним був марксизм з його теорією революції. Спенсерівська ідея соціальної еволюції створювалася саме як альтернативна марксистській теорії революції і Янь Фу зробив вибір на користь Спенсера, а згодом спенсерівську позицію зайняв і сам Фей Сяотун.

По-четверте, що позитивізм загалом – це єдино наукова методологія, яка, як вважають позитивісти, ріднить суспільствознавчі науки з природознавчими, з чим ми погодитися не можемо, адже суспільствознавчі науки мають справу з людською волею, чого в природі не існує. Наприклад, соціологічні теорії соціальної дії, як би того не хотіли сучасні позитивісти, є теоріями вольових дій, які й стають детермінантами соціальних процесів. А головною причиною сучасної кризи в соціальних науках, сміливо можна вважати неспроможність позитивістів проаналізувати взаємини між соціальними структурами, які насправді є об'єктивованими соціальними діями, та соціально орієнтованими, але вольовими діями людей. Проте це теж спеціальна тема для розмови.

Далі не розвиваємо характеристику соціологічного вчення Янь Фу, а лише додамо, що йому дуже сподобалося широко вживане Спенсером поняття функції, тому він в своєму вченні про походження держави особливо звертав увагу:

– на те, що держава виникає тоді, коли відбувається розподіл функцій між людьми, завдяки чому одні займаються виробництвом різного роду благ, а інші – державними справами в інтересах народу;

– на зв'язок між державними справами, та тим, як сумлінно правителі виконують покладені на них функції, а при цьому наголошував на тому, що майже всі китайські імператори до того були тиранами [11, р. 66], звідкіля й криза.

І останнє, на що треба звернути увагу. Це те, що в вище зазначеній статті про «Походження сили», по суті, викладені структурно-функціоналістські ідеї Спенсера, але у їх своєрідному перекладі на мову соціально-етичного конфуціанського вчення.

Можна сказати, що Янь Фу вже розумів, що соціальні структури, включаючи і класову структуру суспільства, виникають не самі по собі, а в результаті певних рішень, прийнятих людьми при владі, а отже й відповідних дій, орієнтованих на виконання означених рішень. А коли так, то і рішення, і дії мають бути гранично моральними.

Отака китайська специфіка сприйняття європейських ідей. Проте – це вже не Спенсер і не власне європейська позитивістська соціологія з пануючою в ній веберівською ідеєю свободи від оцінок, а отже й від оціночних суджень. Це вже Янь Фу, який, тим не менше, як і Спенсер та інші європейські та американські соціологи-позитивісти шукав способи соціальної інтеграції в суспільстві, в якому розгорталася тенденція до зростання нездоланної дистанції між верхами та низами, де Китай відрізнявся лише тим, що йому загрожував повний розпад, що робило його легкою здобиччю для могутніх іноземних держав.

### ***Кант і Гегель versus Конфуцій***

В Китаї широко обговорюється питання діалогу між європейською та китайською культурами, в якому надається багато уваги спорідненості конфуціанської та кантіанської етики як філософського вчення про людську поведінку, а ширше, про моральну складову у суспільних відносинах. Проте між цими вченням пролягає прірва логіко-гносеологічного порядку, яку в досить зневажливій формі описав Гегель. Звертаємо на це увагу саме тому, щоб більш глибоко зрозуміти, що між західною структурно-функціоналістською методологією соціального пізнання та китайською такою прірви фактично не існує. Точніше вона існує, але лише в наративному, а не у власне функціоналістському плані. Тобто рафінована філософія європейців Канта та Гегеля, в якій питанням логіки та доведення надається гранично можлива значущість, радикально відрізняється від повчальної філософії Конфуція.

Можна сказати так, що європейська система моралізаторства не відрізняється від китайської своїм практичним спрямуванням, функціональним за своєю метою, тобто орієнтованим на досягнення своєрідної гармонії між соціальним устроєм та повсякденною людською поведінкою, але радикально відрізняється тим, яким способом філософи намагаються цього досягти. У Канта і Гегеля цим способом є звертання до логіки як інструменту людського розуму, завдяки якому можна зрозуміти, що віра в можливість моральної поведінки кожного може збагатитися знанням про практичну можливість такої поведінки, а у Конфуція – це просто система моральних повчань, які мають бути прийняті до уваги кожним.

Іншими словами:

– ***раціоналістичне європейське моралізаторство*** зняте в формі спеціально розбудованих логічних конструкцій, правила побудови яких спочатку треба ***зрозуміти*** як істинні, а лише потім діяти у згоді з цими ***істинами***;

– ***повчальне китайське моралізаторство*** – це система безпосередніх високоморальних настанов, висловлених вчителем (мудрецем), які треба ***сприйняти*** (повірити в їх справедливість) саме як високоморальні, і теж потім діяти у згоді з ними.

Отже, хоча не важко помітити принципову соціально-епістемологічну відмінність між означеними підходами до розуміння моралі, проте в соціологічному плані вони нічим не відрізняються, бо в обох випадках, про що говорилося ще в стародавній Греції, суспільство поділене на невелику кількість *мудреців* (sophoi), незначну кількість *любителів мудрості* (philosophoi) та усіх інших. Останніх можна назвати такими, що живуть чужим розумом.

Щоправда, згодом з'явилися ще й так звані *софісти*, які спочатку були оплачуваними викладачами красномовства як способу *доведення* індивідуального права сприймати світ з огляду на власні інтереси, які згодом утворили й відповідну філософську течію. Тут можна сказати так, що софістична мудрість – це спроможність *довести* масі:

– що приватний інтерес не менш значущий ніж суспільний, а тому він майже те саме, що й критерій істини;

– що існує ієрархія інтересів, в якій суспільний інтерес лише один з них, а зовсім не визначальний;

– що приватний інтерес має природне походження, а тому боротися з ним – це злочин, бо означає те саме, що й боротися з природою людини.

В сучасній соціально-політичній термінології західного гатунку, дві перші групи людей (мудреці і любителі мудрості) відносяться до категорії еліти, а останні, відповідно, до категорії маси. А от софістів ми б віднесли до категорії «політтехнологів», головним завданням яких

і є підтримувати функціональну єдність соціально структурованого суспільства софістичними методами.

Так от, основу етико-філософського вчення німецького філософа Імануїла Канта (1724–1804) складає ідея морального імперативу, яка розгортається у його ж вчення відносин між свавіллям, обов'язком і свободою, тобто поводити себе або у згоді з власними уявленнями, або у згоді з прийнятими в суспільстві правилами, або у згоді з розумом. Це означає, що інша людина завжди має бути лише метою, а не засобом, що ти маєш чітко відрізняти дозволене від недозволеного, а також розуміти, що з тобою завжди будуть поводитися так, як ти сам поводиш себе з іншими [Див. 10].

Невідомо, чи запозичив Кант цю ідею у конфуціанстві, чи прийшов до неї сам, але в Європі, починаючи з перекладу єзуїтськими монахами в 1687 році праці Конфуція «Лунь Юй» (Бесіди і судження – 論語), виник потужний інтерес до китайської філософії і в першу чергу до конфуціанства. Але ставлення до нього було досить неоднозначним. Наприклад, Лейбніц (1646 – 1716) приділив в своїх філософських дослідженнях дуже велику увагу конфуціанству (він порівнював конфуціанську, платонівську та християнську філософські ідеї). А от Гегель (1770–1831), як вже відмічалось, ставився досить зневажливо до конфуціанства, бо вважав, що китайська філософія не дотягує і ніколи не підніметься до рівня німецької метафізики, бо китайська філософія *повчала*, а європейська *вивчала і навчала*.

В повчаннях Конфуція, зауважує Гегель, немає нічого привабливого (мається на увазі з теоретичної точки зору), окрім добрих практичних настанов. Це ходяча мораль, яку можна знайти у всіх народів і до того ж краще виражену: хоча б у того ж Цицерона, зокрема в його праці «Про обов'язки» (De officiis).

І взагалі, писав Гегель, «Для слави Конфуція було б краще, якби його твори не були взагалі перекладені» [9. р. 108], тим більше, що вони були перекладені місіонерами-єзуїтами хоча й з китайських оригіналів, але скоріш нагадували парафраз, ніж переклад.

Отже:

– китайське етико-філософське вчення не *пояснювало*, а *повчало* як треба поводити себе, а західно-європейське – орієнтувало на *вивчення* причин людської поведінки і їх наслідки, а вже потім вчило, як на основі цього знання орієнтуватись в світі, тобто воно *пояснювало*, **що треба робити і чому треба робити саме так, а не інакше**.

– китайське етико-філософське вчення формулювало правила поведінки, а західно-європейське, відповідно, – досліджувало процес розвитку раціональної свідомості, заснований на правилах логічного мислення, що мало стати й базовим для повсякденного поведіння.

Означена різниця в станах філософського мислення, розглядувана з позицій структурного функціоналізму, насправді суперечливою не була, бо і те, і інше відповідали принципу функціональності, хоча:

– перше відповідало принципу функціональності соціальним структурам феодального суспільства в його східному варіанті;

– друге відповідало принципу функціональності соціальним структурам раннього капіталістичного суспільства, що розвивалося в західному світі.

Іншими словами, і те, і інше сприяло підтримці функціональної єдності того суспільства, в якому воно мало місце.

Проте все це ще треба було усвідомити. Початок такого усвідомлення і був закладений Янь Фу, що й сталося в період, надто складний для китайської історії. Його ознайомлення з творами Спенсера давало можливість зрозуміти, що:

– хоча суспільство складається з класів та різного роду груп, потрібно сприяти формуванню його функціональної цілісності, тобто формуванню суспільства як множини груп, яка має функціонувати як цілісна система, для чого потрібно сприяти формуванню гармонійних відносин.

– спенсерівська ідея *функціональної єдності суспільства* тісно корелює з конфуціанською ідеєю *моральної єдності суспільства*.

Ми ж додамо, що в західній традиції ідея функціональної єдності суспільства йде від Конта, що вона позначена поняттям соціальної солідарності і розвивається в соціологічних теоріях аж до нинішнього дня.

Проте головну роль в формуванні такого суспільства соціологи приписали еліті і розпочали створювати різні теорії еліт. А от відповідь на питання про те, як все це має еліта робити, потягнула за собою потребу в розробці теорій соціальної дії, як дії, орієнтованої на формування в масах загального лояльного ставлення до суспільства, держави та еліти, включаючи софістичні в своїй основі теорії соціальної маніпуляції, наприклад, методом зваблювання мас до лояльної поведінки.

При уважному погляді в конфуціанстві те ж не важко розгледіти момент зваблювання, закладений в основу ідеї моральної єдності суспільства, поділеного на класи.

А ми вже знаємо, що функціональна єдність суспільства, згідно з китайським структурним функціоналізмом ще з часів Янь Фу, – це питання моралі, яка є центральним пунктом і в конфуціанстві, і в даосизмі, і в буддизмі, і має бути завжди в Китаї.

Тут треба додати, що після Канта, а особливо після Гегеля, в європейських інтелектуальних колах склався своєрідний культ розуму, завдяки чому почав виокремлюватися досить специфічний соціальний прошарок, який отримав назву інтелектуалів. Проте майже водночас почали розроблятися технології боротьби з розумом, коріння яких проростають ще в часи стародавніх ідеалістів, а, зокрема софістів. Зваблювання – одна з таких технологій, що на певний час відключає розум.

Наприклад через глянцеві журнали та покази високої моди, або того, що називається Haute couture, що формує заздрощі у низько статусних груп населення до способу життя в режимі luxury (фр. luxe), властивого елітам та наступного наслідування їх повсякденної поведінки. *Допомагає* цьому система Prêt-à-porter. А це створення модельєрами моделей *модного* готового одягу, масове його виробництво та наступне постачання в мережі магазинів.

Тобто зваблювання відбувається через ілюзію приналежності масового споживача до високої моди, а, отже й ілюзорне уявлення особистої причетності до високо статусних груп людей. Можна сказати, що ідея суспільства споживання (consumer society) якраз і передбачає формування масової лояльності на основі ілюзії особистої хоча б часткової причетності до соціальної еліти.

Між іншим. Свого часу П'єра Кардена за створення системи Прет-а-порте спочатку відлучили від Синдикату високої моди, але потім всі кутюр'є і дома високої моди зрозуміли, що це надто вигідна практика, як є досить функціональною не лише з економічної точки зору, а й з соціально-психологічної і, навіть соціально-політичної.

Як бачимо, якщо різниця між європейською філософською традицією та китайською спочатку полягала в наголосі на різні аспекти в людській свідомості, зокрема в європейській на розум, а отже й на логіку в людській поведінці та у відносинах між людьми, а в китайській, відповідно, на мораль, а отже й на своєрідну логіку почуттів, то в наш час китайська традиція, незважаючи на вище вказані зміни, зберігає свою історичну ідентичність, а от європейська багато в чому цю ідентичність втрачає, бо в ній починають домінувати не раціональні, а тим більше не моральні, а ірраціональні моменти.

### ***Конфуцій як представник китайського структурного протофункціоналізму***

Існує шість книжок, написання яких приписують Конфуцію, хоча більшість з них він лише редагував, зібравши вже існуючі до нього матеріали, які пізніше дописувались його учнями. Це:

- «Книга пісень і гімнів» («Ши-цзин» – 诗经) вчить тому, як виражати думки та почуття;
- «Книга історії» («Шу-цзин» – 书经) показує, як треба описувати політику;
- «Книга церемоній (обрядів)» («Лі-цзи» – 礼记) описує кодекс поведінки;
- «Книга змін» («І-цзин» – 易经) ілюструє таємницю змін між Інь та Ян (чоловічим та жіночим початками в житті людей);
- «Класична музика» або «Канон музики» (Юе-цзин – 樂經) вчить гармонії та способам її передачі;

– «Весняні та осінні літописи» («Чунь-цю» – 春秋) описує ранги та статуси (мовою західної соціології – соціально-групову структуру суспільства).

Треба лише навчитися кожне означене вчення використовувати:

– там, де це доречно;

– згідно з власним рангом та статусом, тобто не брати на себе не властиві своєму рангу та статусу соціальні функції.

Тут треба уточнити. Як можна зрозуміти, соціальний контекст понять рангу та статусу в китайській соціології це вже не характеристики категорій людей, визначених за їх соціальним положенням. Це скоріш моральні категорії, які можна описати наступним чином:

– ранг 秩 Zhì – (від нім. rang, та фр. rang – ступінь, звання, чин) – офіційне віднесення людей або речей до певної категорії за мірою їх соціальної значущості (якщо це люди, то ранг означає офіційно привласнене спеціальне звання, завдяки якому легко розпізнати місце людини в офіційно визнаній, тобто закріпленій в законі соціальній ієрархії, – генерал, наприклад);

– статус 地位 Dìwèi – це суб'єктивна оцінка місця індивіда або групи в соціальній ієрархії, здійснюване як ними самими, так і іншими.

Виходить:

– те, як я визначаю свій соціальний статус та статус інших людей, базується скоріш на моральних оцінках відповідної поведінки в суспільстві, а не на оцінках, закріплених в суспільстві за ними прав та обов'язків;

– те, як я визначаю свій соціальний статус та статус інших людей, може не відповідати тому, як його визначають інші;

– те, що соціальна ієрархія, розбудована на основі моральних категорій, далеко не одне й те саме, коли вона розбудована на основі, наприклад, майнового цензу (скажімо, на основі розміру власності, якою я володію).

Як бачимо, це своєрідний аналіз того, що в західній традиції позначено поняттям соціально-рольової структури суспільства. І зроблено це в часи, коли, як відмітив Гегель, жив засновник європейської філософської традиції Фалес. А це 637/624–558/547 до н.е.

Робимо висновок, що китайська протосоціологія існувала як мінімум з часів Конфуція. Вона радикально відрізнялася від європейської протосоціології за своїми епістемологічними засадами, але, як і європейська протосоціологія, була орієнтована на розв'язання одних і тих самих практичних завдань – досягнення соціальної єдності, а отже й цілісності суспільства та легітимацію існуючого status quo.

Конфуціанське суспільство – це гармонійне суспільство, розбудоване за стародавніми зразками, де кожен його член – це окрема моральна одиниця з властивою їй функцією відданості (чжун – 忠). Зазначимо, – не лояльності, як прийнято на заході, а саме відданості, яка має місце у відносинах між керівником і підлеглим і лише завдяки якій складаються не просто впорядковані, а власне гармонійні відноси.

**Фей Сяотун: синтез західної логіки структурно-функціоналістського мислення з китайською конфуціанською етикою**

Звісно, що послідовників у Янь Фу було багато. Проте Фей Сяотун (1910–2005) – один з найбільш помітних з них. Він був антропологом, соціологом та політичним діячем.

Він спочатку закінчив один з елітних університетів своєї країни – університет Циньхуа, а потім навчався в Лондонській школі економіки, де в той час викладав Броніслав Маліновський, як вже зазначалося, – один з визначальних засновників британської соціальної антропології та структурно-функціонального аналізу. А завдяки його послідовникам, зокрема Т. Парсонсу та Р. Мертону структурний функціоналізм отримав визнання як майже універсальної, позитивістської в своїй основі, методології соціального пізнання. Між іншим, Парсонс теж навчався у Маліновського, але приблизно на 10 років раніше Фей Сяотуна.

Сам же Маліновський, як пізніше зазначав Фей в книзі «Глобалізація та культурна самосвідомість», культивував «цілісний та системний підхід до біології людини та соціальних



структур», що й було «насправді частиною його функціональної теорії, орієнтованої на «розбудову гармонії в різноманітності» [2, р. 11].

Між іншим, в 1998 році, святкувалося сторіччя Пекінського університету. Тоді було організовано читання лекцій за темою «21 століття: культурна обізнаність та культурна комунікація». Фей на честь даної дати написав статтю «Про читання *Динаміки культурних змін*» («On Reading *The Dynamics of Culture Change*»), в якій дав розгорнуту характеристику соціальному функціоналізму свого вчителя Маліновського і вказав, що той багато уваги приділяв дослідженню культурних функцій в так званих закритих спільнотах, тобто дослідженню зв'язку між закритістю даної спільноти та мірою функціональності усього того, що складає її відповідну культуру і доводив, що вони не «аутсайтери» в цьому світі, що такий статус їм приписано ззовні.

Коли Фей повернувся в Китай після навчання в Британії, то викладав в різних університетах, зокрема в своїй альма-матір – університеті Циньхуа. Проте лише в 1970 році було відкрито факультет соціології при Пекінському університеті, а в 1993 році на честь двадцятидвохріччя даної події Фей виступив з великою промовою, в якій характеризував стан соціології в країні. В цій доповіді він фактично підводив підсумки власної наукової діяльності, а заодно наголошував на потребі значного розширення меж соціологічної науки, зокрема за рахунок того, що вона має вийти за межі пануючого в ній позитивізму і стати більш гуманістичною.

Тут треба відзначити, що Фей досить довго дотримувався позитивістських позицій, які сповідував Маліновський, і це багато в чому позначалося на його політичних поглядах, на той час досить непопулярних в Китаї. Завдяки цьому в західних країнах його твори знали краще, ніж на батьківщині.

Але вже в означеній промові він наголошував, що китайське суспільство значно гуманістичніше, ніж західне, де панує позитивізм. В китайському суспільстві значно більшу значущість мають традиції та традиційні цінності, міра функціональності яких щодо китайського суспільства і має бути досліджена.

Насправді Фей все своє творче життя і займався *розширенням* меж західної соціології на китайському підґрунті. Він розумів, структурний функціоналізм західного гатунку – це рідний брат позитивізму і що одного без іншого не було б.

І Фей звернув увагу на суперечності, розв'язати які на засадах західного структурного функціоналізму, позитивістського в своїй основі, неможливо, для чого й потрібна його реформа, для чого, з його точки зору, якнайкраще підходить конфуціанська етика.

Викладемо означені суперечності мовою західної соціології.

Наприклад:

- соціальна поляризація, на яку здебільшого звертають увагу позитивісти, суперечить уявленню мас про соціальну справедливість, що практично випадає з поля зору позитивістів;
- гуманізм в соціальних діях, на який орієнтуються люди в своєму повсякденному житті, суперечить позитивістській ідеології, адже вона вимагає свободи від оцінок, отже методологія соціологічних досліджень історії та реальності має зважувати на гуманістичний дух китайського суспільства;
- теорії конфлікту, соціального дисбалансу та структурних зрушень суперечать ідеї координації зусиль з огляду на забезпечення спільних інтересів і так далі.

Як розв'язати означені суперечності? Позитивізм тут належної відповіді не дає.

А вихід один: зважувати на рівень розвитку західної соціології, але перекладати відповідні досягнення на мову китайської соціології. Тобто, якщо західна соціологія за останній час створила нову економічну соціологію, теорію соціального капіталу, теорію соціальних мереж, теорію соціального вибору, інституціональну соціологію тощо, то все це має бути опрацьовано і перекладено на мову китайської соціології з огляду на її гуманістичну складову. Це й буде розширенням меж не лише китайської соціології, а й світової соціології загалом.

Першим значущим дослідженням Фей Сяотуна було дослідження селянського життя в Китаї, опубліковане під назвою «Особливі характеристики сільського життя». Це видатна робота, яка

базувалася на теорії соціального функціоналізму Маліновського, завдяки чому відразу привернула до себе увагу західних дослідників, які відмічали, що «Фей намагався продемонструвати взаємозв'язки між різними аспектами життя в сільській місцевості» [8, р. 9].

Як бачимо, Фей далеко не відразу знайшов засоби, потрібні для перекладу структурного функціоналізму Маліновського на мову конфуціанської моралі. Але хоча й повільно, проте наполегливо він йшов у цьому напрямку, і означена доповідь показує, що своєї мети він досяг.

На якій підставі ми робимо цей висновок?

Звернемо увагу на те, що акцент ним спочатку зроблено не на моральні критерії в оцінках відносин між селянами, а на функціональні, тобто на прагматично орієнтовані, бо Фей підкреслював, що «засоби контролю знаходяться в інституціоналізованих мережах стосунків – у патріархальному контролі сім'ї, у контролі старійшин над селами та в контролі знатних осіб за іншими видами асоціативних мереж». Проте тут же ним наголошується, що «влада тих, кому вона належить, похідна від їх “виховної” функції, бо вони підтримують порядок, дотримуючись моралі диференціальних стосунків, у яких вони самі займають вищу позицію» [8, р. 29].

Мораль диференціальних стосунків – це надто значуще поняття. Не було б диференціальних (тобто структурованих за ранговою ознакою їх учасників) стосунків, в моральних повчаннях не було б потреби, а отже не було б потреби і в теоріях моралі.

Отже, мораль конфуціанського гатунку – це функціональна мораль, яка виникла на підґрунті соціальних нерівностей і слугує їх відновленню в часі, їх скріпленню та легітимації. Проте, соціальний контроль, здійснюваний засобами такої моралі, більш тонкий і гнучкий, ніж функціональний контроль, здійснюваний в західних системах влади, де основну контрольну функцію приписано виконувати не традиційним засобам, як в конфуціанстві, а знеособленим соціальним інститутам, завдяки чому створюється враження того, що все відбувається саме собою, тобто природним чином. І це справедливо!

В статті «Розповсюдження грамотності в сільській місцевості» цієї ж книжки звертає на себе увагу аналіз Фейем соціальної природи мови та її інструментальної функції. [1, р. 50], адже найкраще моральні настанови можна донести до інших вербальними засобами.

Читаємо, що «навіть мова є інструментом, якому немає альтернативи», адже мова – це «символічна система, що заснована на звуках», а символ, у свою чергу, – «це річ або дія, якій надається значення». Тобто, значення приєднується до речі або дії, тобто воно «не є суттєвим для природи речі чи дії, а радше є чимось доданим через асоціацію ідей». Отже «символ – це соціальний продукт, який виникає в процесі соціальної взаємодії і який люди використовують лише як спосіб передати значення іншим». Тому «символ функціонує як символ лише тоді, коли інші люди розпізнають початкове значення». Але головним тут є те, що «значуща» дія зумовлює однакову реакцію значної кількості людей.

Отже, робить висновок Фей, «ми ніколи не можемо мати строго індивідуальну мову, а тільки соціальну мову» [Там само, р. 50]. А ми додамо, що мова перетворюється у засіб влади лише тоді, коли слово і сила корелюють між собою, а вони корелюють між собою лише тоді, коли мова набуває функціональної значущості, тобто перетворюється з засобу інтелектуального, а ширше, культурного розвитку, в засіб влади та контролю.

Щоправда, трохи бентежить, коли функціоналісти говорять, що люди виконують ролі, а не просто живуть, що визначальною функцією сім'ї є дітонародження та виховання дітей і так далі, а не повноцінні людські стосунки, що стають повноцінними саме завдяки дітям. Проте це й є ознаками позитивізму, який вимагає редукції людського начала до знеособленого, що лише в уяві позитивіста тотожне природному (нелюдському).

Фей, як бачимо, йдучи за Маліновським, спочатку теж писав, що «сім'я – це репродуктивна група, яку утворюють батьки та їхні діти» і що «відносини “батьки-дитина” вказують на структуру, а продовження роду – на функцію», на «двосторонню систему споріднення» [6, р. 82].

Проте «мета мати дітей закінчується, коли діти виростають» [Там само, р. 82].

Такий підхід насправді є чисто позитивістським, а отже й наближеним до ринкового: все має бути функціональним, тобто бути корисним, а ще краще, приносити прибуток. Діти за

такого підходу, між іншим, – це потенційна робоча сила, а отже й потенційні прибутки. Тому нині й виникають ідеї скорочення земного населення, бо відбувається інтенсивна автоматизація виробництва, завдяки чому дітонародження перестає бути функціональним.

Загалом можна сказати, що китайські соціологи далеко не відразу навчилися перекладати мову західної соціології на конфуціанську мову, як того вимагав Янь Фу, завдяки чому в їх текстах часто й виявляються приховані соціальні смисли західного гатунку.

Проте Фею часто вдавався такий переклад. Наприклад, він наголошував на тому, що «коли суспільство змінюється і висхідна культура вже не може гарантувати задоволення в житті, люди мають вивчити на скільки їхня поведінка відповідає поставленим ними ж цілям. Тоді вони збагнуть, що бажання далеко не завжди є визначальною мотивацією до дії, а, скоріш, є засобом забезпечення суспільством свого існування». І саме «тоді люди починають звертати увагу на умови існування», і саме тоді «в соціології з'являється нове поняття – поняття функції».

Функція ж, стверджує далі Фей, означає «вплив сукупності дій на існування індивідів і цілісність суспільства». Проте соціальні актори не обов'язково знають про функції. Ось чому нам потрібен функціональний аналіз. Функції схожі на поживність їжі, а не на смак» [4. р. 139]. Отже функція – це поняття про корисність, а не про задоволення.

Тут Фей робить висновок про те, що тоді, коли люди починають усвідомлювати, що умови їх соціального життя далеко не одне й те саме, що й бажання, тоді вони говорять про «необхідність», а не про бажання. І це є свідченням наступу ери розуму. Але куди подіти задоволення, отримане від користі, а тим більше від тої користі, яка зовсім не корисна (не функціональна) для інших людей? Тут і відкривається можливість для синтезу західного структурного функціоналізму з конфуціанською етикою соціальної поведінки.

Що тут можна сказати?

По-перше, філософське і соціологічне розуміння функціональності та необхідності різняться, бо соціологічне їх розуміння спирається на знання про аналіз соціальних структур та соціальних дій у їхньому зв'язку, філософія ж орієнтується на аналіз суспільства як цілісності, завдяки чому філософські поняття набувають логічної всезагальності;

По-друге, з огляду на наявність соціальних структур, а отже й соціальних нерівностей, треба наголосити на тому, що те, що є **функціональним, а отже й необхідним** для одних людей, зовсім не обов'язково є функціональним та необхідним для усіх інших (на чому спеціально наголошував Роберт Мертон).

По-третє, хоча поняття функції в західній соціології дійсно виникло в наслідок усвідомлення того факту, що визначальною умовою існування буржуазії є існування робочого класу, самому робочому класу цей факт невідомий донині, тому він сприймає свій власний соціальний стан та статус скоріше як «природну» необхідність, а не як історично сталу умову його життя і так далі. Отже, функціонально, щоб ця ілюзія панувала в його свідомості завжди.

По-четверте, поняття функціональності, якщо спиратися на протиставлення Фейем понять бажаного і необхідного, скоріш за своїм змістом наближається до бажаного, а не до необхідного, бо те, що бажане одним, як зазначалося вище, зовсім не обов'язково є бажаним для інших, що не завжди морально. А коли так, то знання про зміни в соціальних структурах, насправді, є знанням про зміни в бажаннях, а отже й в соціальних орієнтаціях різних соціальних груп. Поняття ж функції приховує цей факт і створює враження того, що в моральному плані функціональність і необхідність ніби одне й те саме, хоча, бажання, наприклад, еліти, насправді нерідко перетворюються в фактор необхідності для усіх інших.

Фей мав би звернути на все це увагу, але не звернув.

Але продовжимо.

У праці «Освіта для двадцять першого століття» (Educating for the Twenty-First Century) Фей відмітив, що модернізація людських відносин означає, що «відстань між людьми скоротилася, з'явилося більше контактів, які стали і більш широкими, і ніхто більше не може жити без іншого. Проте, саме завдяки цьому людство заплуталося у величезній мережі взаємовідносин, у результаті чого виникло велике глобальне суспільство. Простими і конкретними словами,

модернізація перетворила селян, які звикли жити в невеликих, самодостатніх сільських громадах, на людей, які повинні йти в ногу з величезним світовим суспільством, яке не може жити й хвилини без комп'ютеру» і так далі [3, р. 5]. Отже, питання функціональної єдності людей вийшло за межі національних держав на світовий рівень.

Задаємося питанням: «Кому це вигідно, якщо навіть в США почали говорити про кризу в тенденції до глобалізації і навіть про потребу відмовитися від неї?». Але ж, знаючи загальні тенденції розвитку сучасного Китаю, можна зрозуміти, що нині це вже відповідає китайським інтересам і тому саме китайці наголошують на продовженні та поглибленні глобалізаційних процесів.

Фей все своє творче життя віддавав належне своєму вчителю Б. Маліновському, хоча часом став досить критично ставитися до його позитивізму. Наприкінці свого життя він стверджував, що не виправдав надію свого вчителя на те, що почне вивчати більш складні, ніж «примітивні» культури і розробить власну теорію. Але це скоріше вираз скромності, бо Фей зробив багато.

Наприклад, чого варта лише його теорія соціальної організації китайського суспільства, розроблена ним одразу після Другої світової війни.

Він звернув увагу на те, що соціальна організація китайського суспільства радикально відрізняється від західної. На його думку організаційні принципи для суспільства такі ж, як граматики для мови. Принципи забезпечують структурну основу для соціальних дій; вони інтуїтивно зрозумілі і тому сприймаються як належне. Вони вкорінені у світогляді людей, а також у суспільстві, яке люди відтворюють щодня.

Фей представляє китайські організаційні принципи (комплексна теорія функціональної єдності китайського суспільства) через розроблену ним концепцію чашугеджу (差序格局 – chaxu geshu). Англійські перекладачі його творів переклали цей термін як «диференційний спосіб асоціації».

Розвиваючи концепцію чашугеджу, Фей використовує її для аналітичного опису моделі китайського суспільства через нееквівалентні ранжовані категорії *соціальних відносин* (社會關係 – shehui guanxi).

Сутність даної концепції полягає в тому, що китайське суспільство складається з рейтингу людей, класифікованих відповідно до різних категорій соціальних відносин.

Фей використовує дві метафори, щоб чітко передати контраст між західним та китайським суспільствами:

- західне суспільство представлене соломинками, зібраними в стіг сіна;
- китайське суспільство представлене брижами, що розтікаються від бризок каменю, кинутого у воду.

Отже, два суспільства організовані абсолютно в різний спосіб. По суті, Фей говорить, що китайське суспільство не може бути адекватно концептуалізовано в термінах стогів сіна (тобто організацій), а Захід – у термінах брижів на воді (тобто окремих категорій соціальних відносин).

За допомогою цих метафор він стверджує, що:

- на заході *індивіди* створюють своє суспільство, застосовуючи «організаційний спосіб асоціації» – туантігеджу (團體格局 – tuantigeju);
- в Китаї *люди* створюють своє суспільство, застосовуючи іншу логіку, логіку чашугеджу, – «диференційний спосіб асоціації».

Тобто, **в першому випадку** люди створюють групи, які мають чіткі межі. Членство в цих групах є однозначним; всі знають, хто є, а хто не є членом групи. Права та обов'язки членів в групі чітко визначені. Такі групи є організаціями, функціонально пов'язаними, завдяки чому й виникає соціальна структура західного суспільства. Такими організаціями є фірми в економіці, бюрократія в уряді, університети в системі освіти тощо. Існують і неформальні організації, наприклад, різного роду клуби тощо. Все це сприяє формуванню індивідуалізму в сучасних західних суспільствах.

**В другому випадку**, тобто в Китаї, суспільство складається не з окремих організацій, а низки взаємопов'язаних мереж, що накладаються одна на одну. Ці мережі мають **чотири ключові особливості**:

- вони є розривними;
- кожна ланка в мережі китайця визначається в термінах діадичного соціального зв'язку;
- мережі не мають явних меж;
- моральний зміст поведінки в мережевому суспільстві залежить від конкретної ситуації.

Розберемо по порядку.

По-перше, мережі є розривними. Це означає, що вони не пов'язують людей в спільноту єдиним систематичним способом. Кожна людина включена в окрему мережу, а мережа зосереджена на її індивідуальності. Отже кожна мережа має свій склад і кожна людина знаходиться в центрі її власної мережі. Така особливість соціальних мереж дає Фейю підстави говорити про те, що китайське суспільство є «егоцентричним», але не в смислі західного індивідуалістичного егоцентризму, в якому кожне **Я**, означає окремий всесвіт (моральний всесвіт, наприклад). Іншими словами, якщо західний спосіб соціальної асоціації передбачає **автономію** індивідів, то китайський спосіб соціальної асоціації передбачає численні зв'язки людини з іншими та категоризацію цих зв'язків за тими чи іншими ознаками. Китаєць наче вмонтований в соціальні зв'язки, завдяки яким і виявляється його «східна» **егоцентрична** індивідуальність. Тобто він не окремий атом в цих зв'язках, як це має місце в західному суспільстві, а **сам цей зв'язок** (або «вузол»): окремий і неповторний.

Можна сказати так, що китаєць – це не **Я** серед **Ми** і **Вони**, як на заході, а це, якщо використовувати цю ж термінологію, – дещо нерозривне, тобто **Ми** і **Вони**, зняті в **Мені**. А це вже певна діада.

По-друге, кожна ланка в мережі китайця визначається в термінах діадичного соціального зв'язку.

Тобто в конфуціанській етиці існують поняття **Я** і **Tu**, але вони не мають того соціально-психологічного, моралізаторського, а то й політичного фльору, який вони несуть у собі в відповідних західних теоріях, бо кожна ланка в мережі китайця визначається в термінах діадичного соціального зв'язку. Це не зовсім те, що перекладачі праць Фейя на англійську назвали словами типу «link», «tie», «relationship», тобто «зв'язок», «вузол», «відносини» тощо. Справа в тому, що поняття відносин китайською мовою скоріш означитиме дещо більш значуще і більш загальне. Це скоріш «стосунки», в яких завжди є як мінімум дві сторони, пов'язані в мережу. Це китайською звучить трьома способами: lun 倫, guanxi (關係), gang 港 лунь, гуаньсі та ганг. Поняття лунь і гуаньсі означають стосунки.

Отже, зазначає Фей, існують принципи відмінності в логіці пояснення суттєвих відмінностей між **егоцентричним** китайським суспільством, в якому Его – це центр відповідної мережі, та **індивідуалістичним** західним суспільством, в якому індивід – це автономна соціальна одиниця, з яких складається громадянське суспільство. І Фей намагається пояснити походження обох способів асоціації через нерозвинену історичну та культурну аргументацію. Для цього він простежує західний організаційний спосіб асоціації до християнства («Релігійна побожність і вірування є не лише джерелом західної моралі, але й силою що підтримує західні норми поведінки» [5, р. 72], і китайський диференційований спосіб асоціації простежує з зародження конфуціанської етики.

Тут наголосимо ще раз, що поняття відносин, будучи виражене англійською мовою, не зовсім точно передає зв'язувальну якість, запропоновану в китайській термінології. Термін «зв'язок» дещо інше ніж «стосунки», бо «стосунки» дещо тісніші, ніж «зв'язки».

Тут:

– ганг (мотузка рибальської сітки) – це метафора, яка позначає три «керівні зв'язки», які лежать в основі китайського суспільного порядку: санганг – між батьком і сином, імператором і чиновником, чоловіком і дружиною, тобто батько керує сином, імператор – чиновником, а чоловік – дружиною;

– гуаньсі (Guanxi) – менш значущі міжособистісні мережеві зв'язки, де кожен зв'язок чи вузол "tie", що одночасно є нормативно визначеним і суворо особистісним.

Отже, кожен зв'язок:

– є *нормативним* у тому сенсі, що він складається з явно вираженої категорії соціальних стосунків, яка вимагає специфічної, встановленої «ритуальної» поведінки;

– є *суто особистісним* у тому сенсі, що конкретні приписані дії, необхідні для підтримки зв'язку, які базуються на нормах взаємності та визначаються як особисті зобов'язання з боку кожної, особливо підлеглої, особи у діадичних стосунках (наприклад, зобов'язання дитини перед батьком, дружини – перед чоловіком, чиновника – перед правителем, молодшого – перед старшим).

До речі:

– у Китайській Народній Республіці, гуанхі нещодавно набуло принизливого значення, бо стало синонімом корупційних зв'язків – незаконних «чорних» зв'язків з урядовцями або між урядовцями [8, р. 22].

– на Тайвані трохи інакше. Скажімо, в інституті соціології Дунхайського університету в місті Тайчжун дослідники прийшли до висновку, що на Тайвані близькі стосунки (наприклад, між батьком і сином) не слід розглядати як приписану характеристику, тому що, наприклад, при дослідженні великих сімейних підприємств було виявлено, що диференційований спосіб асоціації в китайському суспільстві є важливим елементом економічної діяльності в сучасному Тайвані. Цей тип диференційованої асоціації вимагає передбачуваної взаємної поведінки від усіх учасників, але особливим акцентом на підлеглому, бо в діадичних відносинах завжди є старший і молодший, керівник і підлеглий тощо [Там само, р. 22].

Навіть син повинен постійно доводити свою надійність як син своєму батькові, бо лише тоді стосунки будуть повноцінними.

По-третє, мережі не мають явних меж. Тобто, окремі особи не *підписуються* на «членство» в мережах, як це властиве організаціям західного типу. Вони не можуть входити і виходити з тісних соціальних стосунків, що попередньо встановлені. Справа лише в тому, чи виконує людина зобов'язання, що мають місце в цих стосунках, а, отже, чи є вона «моральною та чесною».

Отже, тому що стосунки вже існують, кожна людина ще має в них увійти, тобто покликана їх «досягти», піднявшись до рівня моральності, якої вимагає кожен конкретний стосунок.

Оскільки люди підтримують або не підтримують їхні зобов'язання, мережа може бути міцною і не дуже. Міцна мережа може об'єднати людей, розділених значною соціальною та географічною відстанню.

У принципі, будь-які дві людини можуть встановити стосунки й через посередника або через категорію відносин, у якій вони можуть знаходитися і яка може бути більш-менш інституціоналізованою і може мати різну конфігурацію.

Родинні мережі в китайському суспільстві є прикладом щільної, добре інституціоналізованої мережевої конфігурації.

По-четверте, моральний зміст поведінки в мережевому суспільстві залежить від конкретної ситуації. Перебуваючи у світі диференційовано класифікованих соціальних відносин, люди оцінюють поточні дії, враховуючи конкретні стосунки між акторами. Те, що вважається моральною поведінкою, залежить від ситуації та соціальних категорій акторів, а не від абстрактних стандартів, що стосуються автономних індивідів, як, скажімо, на заході.

Підсумовуючи, можна сказати, що концепція диференційного способу асоціації (чахугеджу) – термін, який Фей використовує для зображення егоцентричної системи соціальних мереж, де кожен китаєць виконує функцію зв'язку в мережі, тобто об'єднує собою певну множину людей різними способами, а отже й висуває чіткі моральні вимоги до кожної людини і в кожному конкретному контексті.

Фей чітко вказує на те, що китайське суспільство не орієнтоване на групу, а орієнтоване на мережу діадичних, але, як правило, нерівноправних, зв'язків.

Проте цей погляд суперечить західним поглядам на соціальну структуру суспільства. Натомість китайське суспільство хоча й зосереджено на індивідуумі, воно складається з мереж,

заснованих на реляційних стосунках, що пов'язують кожного з окремими категоріями інших індивідів та розчиняють його в собі.

Отже, це суспільство, в якому домінують *міркування порядку, а не законів*; і в цьому контексті порядок означає, якщо перефразувати Сяо Цзин («Канон синівської шанобливості» (孝經) – пам'ятник китайської філософської думки і один з канонічних текстів конфуціанства), що кожна особа повинна дотримуватися моральних зобов'язань, що лежать в основі кожної з мереж. Інакше руйнується вся суспільна система.

**Висновки.** Підводячи підсумок під усім, сказаним вище, можна сказати, що:

– *в західному структурному функціоналізмі* соціальні структури розбудовуються навколо трьох факторів: економічного, політичного та престижу, а, відповідно, соціальний контроль здійснюється за допомогою грошей, влади та громадської думки (які, зокрема Парсонс назвав мовами управління);

– *в східному структурному функціоналізмі*, зокрема в китайському, соціальні структури, а отже й соціальний контроль розбудовуються на основі категорій моралі, точніше, на внутрішній готовності до покори та шанобливості до старшого або вищого за рангом.

Крім того:

– *згідно з західним розумінням суті структурного функціоналізму*, а воно прийняте і в Латинській Америці, і в Африці та великій частині азійських країн, зокрема в Японії, – це метод пізнання соціальних явищ, а також метод розбудови соціальної солідарності на основі отриманого знання про соціальні структури суспільства, в чому еліті і, зокрема вченим належить визначальна роль, бо саме вони своїми діями спроможні забезпечити функціональну єдність розшарованого на групи і класи суспільства;

– *згідно з китайським розумінням суті структурного функціоналізму*, заснованого на конфуціанському розумінні моралі, – це скоріш метод самовдосконалення, який водночас є методом пізнання себе як задіяного в суспільних мережах, завдяки чому й досягається його функціональна єдність, бо тоді і держава, і правителі мають функціонувати як одне ціле.

На великий рахунок, незважаючи на радикальну відмінність в способах розбудови концептуальних засад структурного функціоналізму, обидва підходи мають фундаментальну спорідненість в своїй соціально визначеній меті – пошук способів забезпечення функціональної єдності відповідного суспільства.

І останнє. Фей досить тривалий час дотримувався позитивістської методології Маліновського, якому до кінця свого життя віддавав належне. Але з багатьох причин, як йому здавалося, відійшов від його позитивістської позиції, бо в ньому перемиг моралізатор-конфуціанець, а не набуті в ході навчання в британському університеті знання. Насправді ж набуті в британському університеті знання стали вагомим підґрунтям для того, щоб присутній в ньому конфуціанець добре здружився зі структурним функціоналістом західного гатунку.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Fei X. Bringing Literacy to the Countryside / Fei X. From the soil, the foundations of Chinese society / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
2. Fei X. Building Harmony in Diversity / Fei X. Globalization and Cultural Self-Awareness. Heidelberg, New York. Dordrecht, London : Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015. 267 p.
3. Fei X. Educating for the Twenty-First Century / Fei X. Globalization and Cultural Self-Awareness. Heidelberg, New York. Dordrecht, London : Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015. 267 p.
4. Fei X. From Desire to Necessity / Fei X. From the soil, the foundations of Chinese society / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.

5. Fei X. *Morality of Personal Relationships*. / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society* / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
6. Fei X. *Patrilineages* / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society* / a translation from Chinese by G. G. Hamilton & Zh. Wang. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
7. Hamilton G. G., Wang Zh. *Foreword* / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
8. Hamilton G. G., Wang Zh. *Introduction: Fei Xiaotong and the Beginnings of a Chinese Sociology* / Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1992. 162 p.
9. Hehel G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy: 1825-6*. / edited and translated from German by R. F. Brown. Oxford, New York : Clarendon Press. 2009. Volume I. 323 p.
10. Kant I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge : Cambridge University Press. 1997. 77 p.
11. Schwartz B. *In search of wealth and power: Yen Fu and the West*. Cambridge (Massachusetts) : Belknap Press of Harvard University Press. 1964. 398 p.
12. Shaojie L. *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing: Renmin University of China. 2020. 264 p.
13. Zheng H., Qihe W. *Foreword* / Shaojie L. *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing : Renmin University of China. 2020. 264 p.

#### REFERENCES

1. Fei X. (1992). *Bringing Literacy to the Countryside*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
2. Fei X. *Building Harmony in Diversity*. In Fei X. *Globalization and Cultural Self-Awareness*. Heidelberg, New York. Dordrecht, London: Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015.
3. Fei X. *Educating for the Twenty-First Century*. In Fei X. *Globalization and Cultural Self-Awareness*. Heidelberg, New York. Dordrecht, London: Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd and Springer-Verlag Berlin Heidelberg. 2015.
4. Fei X. (1992). *From Desire to Necessity*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
5. Fei X. (1992). *Morality of Personal Relationships*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
6. Fei X. (1992). *Patrilineages*. (G. G. Hamilton & Zh. Wang, Trans.) In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
7. Hamilton G. G., Wang Zh. (1992). *Foreword*. In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
8. Hamilton G. G., Wang Zh. *Introduction: Fei Xiaotong and the Beginnings of a Chinese Sociology*. In Fei X. *From the soil, the foundations of Chinese society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1992.
9. Hehel G. W. F. (2009). *Lectures on the History of Philosophy: 1825-6*. (R. F. Brown, Ed. and Trans.). [Lectures on the History of Philosophy in III Volumes]. (Volume I). Oxford, New York: Clarendon Press.
10. Kant I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Schwartz B. (1964). *In search of wealth and power: Yen Fu and the West*. Cambridge (Massachusetts): Belknap Press of Harvard University Press.
12. Shaojie L. (2020). *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing: Renmin University of China.
13. Zheng H., Qihe W. (2020). *Foreword*. In Shaojie L. *Origin and Expansion of Chinese Sociology*. Beijing: Renmin University of China.



**Nikolaienko Volodymyr Leonidovych**

Candidate of Sociological Sciences,  
Associate Professor at the Department of International Relations,  
Information and Regional Studies  
National Aviation University  
1, Huzara ave., Kyiv, Ukraine  
orcid.org/0000-0002-4648-6048

## **FEI XIAOTONG: STRUCTURAL FUNCTIONALISM WITH CHINESE SPECIFICITY**

*The relevance is due to the fact that, thanks to the dominance of the so-called American-European mainstream in world sociology, regional research trends that take place in Asia, Latin America and Africa with their original scientific life, for example, attempts of peculiar methodological synthesis, that is, searching a connection between regional social problems and methods of their theoretical solution with the above mentioned mainstream, in which the structural-functionalist approach dominated for quite a long time.*

*The purpose of the study is to describe the process of formation of Chinese sociology, which took place by the method of synthesis of structural functionalism with Confucian ethical and philosophical teaching, thanks to which it becomes clear that the development of world sociology is somewhat more complicated than it seems. For example, if African and Latin American sociology are largely developing in the direction of creating alternative theories to the Western mainstream, Japanese sociology on the contrary is developing under the influence of ideas expressed by American sociologists. However, Chinese sociology, at least its structural-functionalist subject matter, although being under the influence of British representatives of the social sciences and, in particular, Herbert Spencer and Bronislaw Malinowski, is the result of a synthesis of structural functionalism with Confucian moralism, thanks to which a rather specific Confucian version of structural-functionalist analysis was formed.*

*The method of research is historical-sociological, as the subject of analysis is the connection of sociological theory created in one or another country with historical realities at one or another stage of their development.*

*The results of this work are a description of the process of formation of Chinese sociology in its structural-functionalist variant, as well as the proof that though structural functionalism with Chinese specificity, differs by its logical and epistemological component from Western or mainstream, it is identical to it in its social component because it solves the same task: ensuring social solidarity, that is, the functional unity of a society structured into groups and classes. The difference here is only that the Chinese version of the structural-functionalist provision of social solidarity involves the active involvement of the Confucian moral canon due to the fact that, unlike the carefully researched organizational principle of the formation of the social structure of Western society, the Chinese society consists of networks where individuals are not atoms but connections themselves.*

**Key words:** *sociological mainstream, Chinese sociology, structural functionalism, Confucian structural functionalism, organizational mode of association, differential mode of association.*