

УДК 141

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.149

КУЛЬТИВИРОВАНИЕ СВОЕГО «Я» КАК ОСОБЕННОСТЬ ВОСТОЧНОГО ГУМАНИЗМА В БОСТОНСКОЙ ШКОЛЕ СОВРЕМЕННОГО КОНФУЦИАНСТВА¹

В.И. Черных

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН), г. Москва.

Цель статьи заключается в анализе концепта восточного гуманизма в рамках современной восточной философии, связанного, с одной стороны, с трансформацией дискурса конфуцианской этики и ее актуализации со времен «Движения 4 мая», а с другой – с реинтерпретацией конфуцианских понятий через призму современной западной философской мысли, в частности, изложенной в концепции бостонских ученых – Ду Вэймина и Р.К. Невилла. В статье, анализируя теорию «осевого времени» К. Ясперса, отмечается, что в рамках классической конфуцианской мысли имеет место актуализация уже установленных философом культуры в рамках современного (на тот момент) дискурса, что было затем воспринято бостонскими учеными как неотъемлемый элемент конфуцианской традиции, который они используют для своей концепции культивирования своего «Я».

Ключевые слова: современное конфуцианство, бостонское конфуцианство, восточный гуманизм, гуманизм, конфуцианская этика, осевое время

Конфуцианство на протяжении многих столетий определяло вектор развития китайской культуры. Еще К. Ясперс в работе «Истоки истории и ее цель» говорил о Конфуции как историческом персонаже, которому удалось реализовать «...поток заложенных в человеке субстанциальных возможностей [8, с. 73]. В целом К. Ясперс интерпретирует весь исторический процесс в едином универсальном ключе, что подразумевает расцвет культуры и переход «от Мифа к Логосу» примерно в один исторический период и в равной степени как в культурах Востока, так и Запада. Однако если обратить внимание на конфуцианство, то здесь имеет место актуализация уже существовавших философом культуры, которые дали толчок к формированию гуманистической мысли в Китае, из чего можно сделать вывод о непрерывности трансформации конфуцианской мысли с течением времени и в какой-то степени «привычки» вновь и вновь обращаться к древности для решения многих социо-культурных, этических и политических вопро-

¹ Публикация выполнена в рамках научного проекта РНФ № 22–28–00162 «Концепция “осевого времени” в контексте интеркультурного диалога». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

сов. Еще в период «Сражающихся царств» (*чжань го*, 战国) Поднебесная долгое время находилась в состоянии государственной раздробленности, что дало толчок к формированию и развитию интеллектуальной мысли Конфуция (Кун-цзы, 孔子) [1, с. 37], хотя при этом она во многом была подчинена политической повестке дня, т. к. мыслителя интересовали вопросы должного управления и гармонизации государства, общества и человека. Однако затем с развитием конфуцианской мысли акцент сместился на изучение природы человека, что нашло отражение в работах Мэн-цзы и Сюнь-цзы и их прямо противоположных тезисах о природе человека [5, с. 356–357; 7, с. 256]. В целом можно заключить, что уже с этого момента больше внимания уделяется этике и добродетели человека, что заложило в дальнейшем фундамент уже к современным интерпретациям конфуцианской этико-социальной мысли.

В дальнейшем, в период ханьского конфуцианства, философская «школа ученых» (儒家) становится уже официальной государственной идеологией, что укрепило позиции конфуцианских идеалов, где упор делался не на знатность происхождения и политический статус человека, а на его знания классических конфуцианских канонов [9, р. 302].

Конфуцианство после падения династии Цинь и современное конфуцианство

С падением династии Цинь и последующей политической, экономической и культурной трансформацией значимость учения Конфуция уступила место модернизации, которое впоследствии оформилось в «Движение 4 мая» [10]. Китай сделал ставку на развитие в тех областях, где еще со времен Опиумных войн оказался не способен противостоять западным державам – это, в первую очередь, технологии, вооружение, развитие торговли и социальных благ. И добился в этом больших успехов, став одной из сильнейших мировых держав, однако, некоторые исследователи указывают на ухудшение общей «духовной атмосферы» в китайском обществе [14, р. 60]. Как выразился Джордж Мейкхем: «похоже, Китаю грозит опасность потерять свою душу» [11]. Некоторые при этом называют такое положение дел национальным духовным кризисом, который выражается, в первую очередь, в снижении или практически полном отсутствии значимости традиционных ценностей, которые в конфуцианской этике играли важнейшую роль в формировании личности, либо к их во многом номинальному следованию в обществе [12, р. 1–3]. К таковым можно отнести, например, уважение к старшим, родителям, власти, соблюдение социальных ролей внутри общества, т. к. именно социальная среда формирует личность и развивает ее.

На этом фоне как раз и появляется философская школа, которая предприняла попытку «реинтерпретации» конфуцианской этики в русле гуманизма и последующей ее актуализации уже в современном социально-культурном и философском дискурсе – Бостонская школа современного конфуцианства.

Один из видных представителей этой школы, Ду Вэймин (род. 1940) отмечает, что отход от традиционных ценностей в пользу «инструментальной рассудочности» во многом связан с установками эпохи Просвещения, которые он называл «самой мощной идеологией в мировой истории» [14, р. 59]. Он пишет, что основополагающие ценности, к которым относит права и свободы человека, рациональный подход к жизненным ценностям, разумное потребление благ, хоть и являются в мире доминирующими, на деле же ограничены инструментальной рассудочностью и укоренены в антропоцентризме, движимом «агрессивным» индивидуализмом, где практически не уделяется внимание религии и вопросам экологии. В противовес этим установкам бостонские ученые предлагают совершить «духовный поворот» (англ. «*spiritual turn*»), подразумевая переосмысление китайской философии в контексте общемировых проблем и внедрение ее в глобальный дискурс [13].

Для осуществления такого поворота Ду Вэймин, во многом следуя конфуцианской традиции, предлагает актуализировать этику Конфуция в рамках «Конфуцианского проекта», который является своего рода новым взглядом, направленным на осмысление человека в рамках восточного миропонимания, опираясь при этом и на опыт уже сложившейся на Западе традиции. В своей стратегии преодоления кризиса китайской культуры Ду Вэймин отталкивался от общего интереса к культуре цивилизаций «осевого времени», описанной К. Ясперсом, видя в них главный символ «духовного поворота» в философии [13].

Гуманизм на Востоке и на Западе и концепция совершенствования своего «Я»

Изначально гуманизм как явление на Западе во многом связывался со сферой образования, с понятием *studia humanitas*, куда входила грамматика, поэзия, риторика, история и моральная философия, а также считалось эквивалентом греческой пайдеи (*paideia*). Само понятие *humanitas* впервые возникает у Марка Туллия Цицерона и связано оно с идеалом образования знатных римлян, содержанием которого было воспитание людей через образование по греческому образцу (в речах Цицерона против Гая Варреса «О законе», «Об обязанностях», «Тускуланские беседы») [4]. Однако, с течением времени это понятие стало приобретать иные коннотации; Авл Геллий отмечал, что если во времена республики (т. е. Цицерона) *humanites* – это именно образованность, то во времена империи *humanites* стало именно человеколюбием (филантропия по-гречески) [2].

В этой связи конфуцианская этика может многое сказать как об образовании человека, так и о его воспитании. Определяются как процесс самосовершенствования человека в конфуцианской этике, так и его взаимоотношения с социумом и природой, что вылилось затем в отдельные подтемы как локальных, так и кросс-культурных исследований. Изначально процесс самореализации предполагает не только его нахождение во

взаимодействии с обществом, но и выстраивание своего рода «ответа на трансцендентное» [1, с. 60]. Такой одновременный антропо- и социоцентризм всегда был одной из ключевых характеристик китайской мысли на протяжении всей своей истории. Она выражалась в первую очередь в том, что человека рассматривали через призму его тесного взаимодействия с обществом и выявления его подлинной природы. Бостонские ученые, продолжая эту традицию, разрабатывают собственное понимание конфуцианской этики, что отразилось, в том числе, и в формировании своей позиции по вопросу воспитания личности.

В качестве основной стратегии Ду Вэймин, а затем его коллега Р.К. Невилл, объявили возврат к традиционным ценностям как исторически сложившимся паттернам культуры, которые можно было бы обозначить единым тезисом «Возврат к конфуцианству». Здесь важно отметить, что речь идет именно не о конфуцианстве времен только Конфуция, но обо всем историческом наследии, т. к., по сути, в самом китайском названии *жу цзя* (儒家) нет напрямую привязки к его личности.

Бостонские ученые акцентируют внимание на том, что человек создан не только лишь для реализации своих индивидуалистических побуждений, но призван сыграть свою роль во взаимодействии с социумом. Более того, в этом есть гармоничная система: чем более вовлечен человек в социальное взаимодействие, чем выше его ролевое взаимодействие с другими людьми, причем разной иерархии, тем больше личность реализует «собственное бытие». Ду Вэймин называет такие установки «инклюзивным гуманизмом», акцентируя внимание на диалоговом формате взаимодействия культур. Пока возможен диалог цивилизаций, возможно полноценное и гармоничное их развитие. Диалог позволяет развивать активное слушание и наше «сознание вслух», выступая в качестве паттерна мышления [14, р. 60].

Важно также обратить внимание на образовательный аспект, который затрагивают бостонские ученые, т. к. китайская культура еще с древности демонстрировала уважение к получению знаний. И в известном конфуцианском каноне – «Лунь Юй» – первые строки посвящены образованию: «изучать и вовремя применять на практике. Разве это не приятно!» [6, с. 26]. Более того, «широкая эрудиция и непреклонная воля, пылкость ума и тщательное обдумывание – во всем этом содержится человеколюбие» [6, с. 392].

Такое отношение к знанию формировалось не как результат познавательной деятельности конкретно взятой личности в отрыве от социума, а как часть процесса достижения добродетельности, человеколюбия, как один из практических способов достижения гармонии с миром. Усвоение знаний предполагало не просто номинальное воспроизведение каких-то фактов реальности, т. к. это могло привести к «учёности маленького человека», но и более глубинную рефлексивную, предполагающую сочетание внутреннего лада человека и гармонии его внешнего взаимодействия с социумом и миром. В этой связи конфуцианская концепция гуманности свя-

зана с уважением к людям в соответствии, с одной стороны, с их истинной природой, признавая различные ценности в их характере и положении, с другой – включает туда тот путь становления, когда ростки знания развиваются в нем, трансформируясь уже в цельное системообразующее древо. В дальнейшем бостонские ученые, в частности, Ду Вэймин, называют это термином «культивирование собственного “Я”», которое, на первый взгляд, очень схоже с индивидуализмом западной культуры, предполагающим серьезный акцент на собственных достижениях и личностном росте: ты можешь стать кем угодно, хоть мудрецом, хоть буддой, т. к. ты уже содержишь в себе Дао-путь (*dao*, 道) [3, с. 18-19].

Однако у бостонских ученых идея «обучения для собственного блага» (англ. *learning for the sake of the Self*) базируется на том аспекте, что человек все-таки социальное существо, и общество, в какой-то степени, становится частью его собственной идентичности. Таким образом, бостонские ученые приходят к выводу, что общество – не «инструмент угнетения», а «инструмент взаимопомощи» членов общества друг другу. Таким образом образуется модель «взаимного сотрудничества», где человек не винтик в большом механизме и не индивидуализированная единица, но активно вовлеченная неотъемлемая часть культуры.

В целом бостонские ученые весь процесс самосовершенствования делят на два основных аспекта: «функциональное» становление человека путем реализации его волевых и моральных усилий по возвращению добродетели «из своего “Я”», и «субстанциальное», где в основу метафизической реальности человека становится человеколюбие само по себе, а не только его проявления в обществе [3, с. 36–38]. Человек, будучи психофизическим существом, не может не проявлять свое «Я» в реальности, а т. к., по мнению бостонских ученых, человеколюбие, будучи определенного рода моральным императивом, онтологически обусловлено, его необходимо актуализировать в мире через конкретные моральные поступки человека. В дальнейшем Ду Вэймин назовет это «созидающей напряженностью» (англ. *tension*, кит. *чжанли* 张力), проводя параллели с христианством [3, с. 3–19].

Таким образом, можно сделать вывод, что бостонские ученые предпринимают попытки синтеза западной и восточной культур, актуализируя конфуцианскую этику не только как моральную философию, но и как философскую антропологию и во многом религиозную традицию, воспринимая ее скорее как набор символических актов, проявленных на практике – в ритуале, как формы самовыражения человека, которые в дальнейшем становятся неотъемлемой частью человеческого бытия. Данный подход, с точки зрения бостонских ученых, дает возможность, с одной стороны, актуализировать дискурс конфуцианства для того, чтобы поддерживать общий диалог цивилизаций, с другой – может дать толчок к переосмыслению отношения молодежи к традиционной культуре уже локально в Китае.

Тем не менее открытыми еще остаются два основных вопроса: а) какова степень восприимчивости представителей других культур к знакам и смыслам, которые до него пытаются донести в рамках локального проявления общечеловеческих ценностей и насколько в целом подход к реинтерпретации конфуцианства «не умаляет» содержания тех понятий, которые приняты в конфуцианской философской традиции? Ведь если не будет возможности в полной мере отразить суть той или иной формы символического акта, это может привести к обратному эффекту, а не стать основой диалога; б) насколько необходим такой семантический «перевод» рядовому представителю другой культуры? Если у нас изначально есть установки на духовную «открытость» к диалогу, тогда обмен символическими актами может быть успешен, если же открытости этой не наблюдается, то, возможно, даже самая качественная «реинтерпретация» может привести к обратному эффекту и путанице смыслов не только для представителей другой культуры, но также и для самих носителей «реинтерпретируемой» традиции.

Список литературы

1. Васильев Л.С., Меликсетов А.В., Лапина З.Г., Писарев А.А. История Китая. М.: Оникс, Изд-во Московского Университета, 2002. 736 с.
2. Геллий А. Аттические ночи // Библиотека электронной литературы [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/A/avl-gellij/atticheskie-nochi#> (дата обращения: 12.09.2023).
3. Ду Вэймин. Человеколюбие и самосовершенствование: собрание идей конфуцианства (кит. жэнь юй сюшэнь: жуцзя сысян луныцзи. (仁与修身: 儒家思想论集)). Пекин: Шэньхуа, 2013.
4. Мейдер В.А. Гуманизм и гуманитарное знание как необходимые условия мирного решения острых социальных проблем (возможное и действительное) // *Aspectus*. 2015. № 2. С. 51–58.
5. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы-Шу») / пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова (отв. ред.), П.С. Попова. М.: Восточная литература, 2004. 432 с.
6. Суждения и беседы «Лунь Юй» / Конфуций; науч. перевод с кит., вступ. ст. и комм. Лукьянова А.Е; поэт. пер. Абраменко В.П. М.: ООО «Шанс», 2019. 420 с.
7. Феокистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исслед. и пер. М.: Наука, 1976. 293 с.
8. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: ИНИОН, 1978. 210 с.
9. Buckley E.P. The Economic and Social History of Later Han // *Cambridge History of China: Vol. I: the Ch'in and Han Empires, 221 B.C. A.D. 220, 608–648*. Edi. by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
10. Columbia University, China: A Teaching Workbook — documents on May Fourth Movement // Web Archive official website. 2023. URL: <https://web.archive.org/web/20190621193700/http://afe.easia.columbia.edu/tps/1750.htm#fourth> (date of access: 12.10.2023).

11. Makeham J. Lost Soul: «Confucianism» in Contemporary Chinese Academic Discourse. Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute. Cambridge: Mass, 2008.
12. Liu L.H. The Clash of Empires. The Invention of China in Modern World Making. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2004.
13. Neville R.C. Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World. N.Y.: State University of New York press, 2000. P. 145–152.
14. Tu Weiming. Beyond the Enlightenment Mentality: A Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship // International Migration Review. 1996. Spring; 30 (1). P. 258–75.

CULTIVATING ONE'S SELF AS A FEATURE OF ORIENTAL HUMANISM AT THE BOSTON SCHOOL OF MODERN CONFUCIANISM

V.I. Chernykh

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow

The main purpose of the article is to analyse the concept of Eastern humanism within the framework of modern Eastern philosophy, associated, on the one hand, with the transformation of the discourse of Confucian ethics and its actualization since the «May 4 Movement», and on the other – with the reinterpretation of Confucian concepts through the prism of modern Western philosophical thought, in particular, set out in the concept of Boston scientists – Tu Weiming and R.K. Neville. In the article, analysing the theory of «Axial Age» created by K. Yaspers. According to his concept, it is noted that within the framework of classical Confucian thought, there is an actualization of already established cultural philosophemes within the framework of modern (at that time) discourse, which was then perceived by Boston scientists as an integral element of the Confucian tradition, which they use for their concept of cultivating their «Self».

Keywords: *modern Confucianism, Boston Confucianism, Eastern humanism, humanism, Confucian ethics.*

Об авторе:

ЧЕРНЫХ Варвара Игоревна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры «История философии» факультета гуманитарных и социальных наук, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН), г. Москва. E-mail: chernykh_vi@rudn.ru

Author information:

CHERNYKH Varvara Igorevna – PhD (Philosophy), senior lecturer of History of Philosophy Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow. E-mail: chernykh_vi@rudn.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.11.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.12.2023.