

---

## КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ В БОСТОНСКОЙ ШКОЛЕ НОВОГО КОНФУЦИАНСТВА\*

**В.И. Черных**

Кафедра истории философии  
Факультет гуманитарных и социальных наук  
Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 10-2, Москва, Россия, 117198*

В последние десятилетия XX в. перед китайскими мыслителями с новой силой встала проблема поиска глобального значения конфуцианской мысли. Глубинные проблемы современной конфуцианской философии связаны с поиском оптимального сочетания консервативного наследия духовно-философской традиции и ее обновления с использованием достижений западных теорий. В связи с этим происходит трансформация понятия «личности» в китайской философской традиции, возникают попытки интерпретации понятия с использованием западного понятийного инструментария. И наиболее ярким примером такой адаптации является возникшая в середине XX в. Бостонская школа современного конфуцианства, два основных представителя которой предпринимают попытки через традицию аналитической философии дать новую интерпретацию конфуцианской мысли.

Здесь необходимо отметить, что данная школа придерживается того мнения, что философские и морально-этические категории конфуцианства — как, впрочем, и все учение в целом, — возможно «перенести» на западную «почву» без прямых отсылок к национальной традиции, как это было с платонизмом и христианством, которые когда-то оторвались от своих корней — эллинизма и иудаизма [4]. Отсюда возникает закономерный вопрос: почему именно конфуцианская мысль, а вместе с ней — и конфуцианское понятие Человека привлекло внимание бостонских ученых?

Одной из существенных черт китайской философской мысли является тенденция к рассмотрению целостности предметов, их развитие, взгляд на человека и его природу не как на автономную единицу, но как нечто органически объединенное системой связей. Человек воспринимается в тесной взаимосвязи с социумом, рассматривается в его структурно-функциональной целостности с окружающей его реальностью. При этом отмечается, что от совершенствования личностных качеств зависит развитие социума, как, впрочем, и государства в целом [1. С. 379]. Доказательство тому — история становления конфуцианской традиции начиная с периода деятельности Конфуция и заканчивая уже современностью.

В период Чжаньго (или «Сражающихся царств» (III—V вв. до н.э.)) Поднебесная оказалась в руках «гегемонов» (ба, 霸) — выборных третьей судий из числа самых сильных и влиятельных правителей древнекитайских царств-уде-

---

\* Данная работа была подготовлена в рамках инициативной темы № 100330-0-000.

лов. Качественные изменения, которые в связи с проведением реформ (формирование частной собственности на землю, развитие торговли, рост городов и т.п.) дало толчок к постепенному отходу от царившего доселе режима семейных и патримониальных связей. Следовательно, менялось и поведение человека. Отсюда — суждение о природных качествах человека — это своего рода размышление вслух о качестве «рабочего материала», с которым Конфуцию приходилось иметь дело при построении своей модели общества и государства [4. С. 186].

Далее, в эпоху Хань (202 г. до н.э. — 220 г. н.э.) сложились достаточно благоприятные условия для подъема экономики и возникновения единого государственного аппарата. А при появлении одного необходимо было и наличие единой мировоззренческой установки, коей в то время выступало конфуцианство, которое может быть представлено в качестве реакции элиты на проблему рационализации нового порядка и определения своего места в нем. Данное философское учение, преодолев многочисленные препятствия, «расцвело» в период династии Хань и стало крепкой основой для построения порядка в стране [7. Р. 208]. В это время формируется так называемое «классическое конфуцианство», которое базируется, с одной стороны, на традиции Конфуция и Мэн-цзы, с другой — на использовании целого ряда идей и методик, взятых из легизма (кит. фа цзя букв. «законники»).

В это время конфуцианская мысль в философском контексте переживала своего рода кризис, так как, будучи идеологией на уровне целого государства, она столкнулась с трудностями в передаче полного знания массам. К тому же важной становилась уже практическая, а не теоретическая часть учения. Это привело к «вырождению» конфуцианства как философии и неспособности учения противостоять пришедшему из Индии буддизму, с одной стороны, и активно распространяющемуся в виде различных сект даосизму — с другой. В итоге уже сами конфуцианцы стали говорить о необходимости трансформации учения, что привело к поискам, с одной стороны, чего-то нового, а, с другой, — к сохранению традиций. Такого рода поиски в конфуцианстве допускались, так как сам Конфуций не считал себя новатором, но лишь передавал знания. Постепенно, формируя новые идеи как реакцию на буддизм, конфуцианство, тем не менее, восприняло ряд положений учения Будды [3. С. 442—447].

В период правления маньчжурской династии Цин (1644—1911) в результате экономической изоляции Китай оказался под угрозой лишения суверенитета, а две вспыхнувшие друг за другом опиумные войны привели к еще большему ослаблению Поднебесной [2. С. 625]. И с этого момента — с 1864 г. вплоть до настоящего времени — основным мотивом для философии Китая стало сохранение национальной идентичности с одновременной модернизацией с целью превращения в мощное в экономическом, культурном и политическом плане государство. Китайское учение как субстанция, западное учение как функция (чжунсюэ вэй ти — сисюэ вэй юн, 中学为体-西学为用) — сформулированный в это время тезис, под «знаменем» которого китайские мыслители начинают активную деятельность по трансформации культуры [8]. Иными словами, базой для них служила китай-

ская философская мысль, а дополнением — заимствования идей западной цивилизации [2. С. 630—632].

Поиск оптимальной модели взаимодействия с Западом, изучение западной философии и попытки анализа сходства и различия культур Востока и Запада привели к синтезу неоконфуцианской мысли с идеями европейской философии — начиная с поиска аналогов западной теории социального прогресса в классической китайской мысли и заканчивая «просеиванием» последней через прагматизм Чарльза С. Пирса (1839—1914), что приводит к возникновению современного конфуцианства, нацеленному на формирование обновленной духовной культуры, совместимой с ориентирами цивилизации современного западного мира и одновременно наследующей ценности традиционной духовности [2. С. 466—468].

Таким образом, следует отметить ряд существенных моментов, связанных с причинами повышенного интереса бостонских ученых к конфуцианской традиции. Несмотря на ряд трансформаций конфуцианская традиция, имея многовековую историю, сохранилась и в наши дни, однако появилась необходимость трансформировать культуру, сохранив при этом национальную идентичность, дабы противостоять влиянию Запада.

Что же касается сложившегося категориального аппарата — то здесь, на протяжении истории Китая, выражаясь языком историка культуры Китая М.Е. Кравцовой, сложились так называемые «ментальные константы», являющиеся определяющими для культуры любого сообщества (то есть в зависимости от пространственно-временного восприятия мира зависит и то, как складывалась философия той или иной культуры) [1. С. 105—115].

Отсюда — проблема сильных китайских «корней» конфуцианства, его тесной связи с культурной идентичностью Поднебесной и проблематика адекватной передачи терминов с одного языка на другой при переводе текстов: «Безусловно, традиция настолько сильно переплетена с китайской культурой, что как только она „отрывается“ от своего синологического происхождения, ее внутренняя сущность, ее подлинность вызывает определенные вопросы» [9. Р. 75].

Выбор конфуцианства в качестве «рабочего материала» для изучения обусловлен наличием статуса государственной идеологии, который конфуцианское учение приобрело в эпоху Хань и которое выдержало проверку временем и является частью социокультурного контекста Поднебесной по сей день. Также возникшая в неоконфуцианстве проблематика сердца/сознания (синь, 心), «ритуальной благопристойности» (ли, 礼) (в дальнейшем она оформится в понятие «культивирования своего „Я“», введенное Ду Вэймином) и проблемы гносеологии в XX в. стали одними из ведущих у мыслителей Бостонской школы, особенно в связи с проблемой образования и воспитания молодежи.

В частности, когда Р.К. Невилл завел разговор о категории «ритуальной благопристойности» (ли, 礼) уже как представитель бостонского конфуцианства, то затронул спорные вопросы о конфуцианском дискурсе как возможной перспективе применения онога к американской интеллектуальной саморефлексии [8. Р. 15—

20]. Иными словами, авторы утверждают, что возможно, воспользовавшись живой традицией конфуцианства, в частности предприняв попытку преобразовать ее во что-то более фундаментальное, в будущем возможно будет создать глобальный проект по социальному «культивированию своего „Я“», применимый в различных областях.

Понятие «культивирования своего «Я» (англ. *Self-cultivation*), которое неоднократно упоминается в работах Ду Вэймина и Р.К. Невилла, исходит из понимания конфуцианской традиции как направленной на благо своего «Я», на благо «взрачивания» собственного «Я», которое понимается скорее как опора для построения различного рода социальных отношений. Объясняется это тем, что, с одной стороны, человек, будучи в мире здесь-и-теперь, может одновременно выйти за рамки собственного «Я» и воспринимать мир в его целостности, находиться как бы в позиции «над-», в связи с чем он должен обладать определенного рода центром, чтобы не потерять собственную идентичность.

С другой стороны, такие понятия, как индивидуальность, автономия личности и достоинство человека могут раскрыться только через культивирование собственного «Я» в тесной связи с обществом.

Такой эгоцентризм (в положительном ключе) и является необходимым ориентиром для конфуцианской этики (образ благородного мужа — яркое тому подтверждение) [7. Р. 5—7]. Что же касается бостонской традиции, то здесь в качестве примера Ду Вэймин приводит чрезмерно «индивидуализированную» молодежь США, которая, будучи «оторванной» от собственных корней, стремится, в силу западного мышления, избавиться от «оков» семьи, религии, не признавая даже собственную культурную и языковую принадлежность, тогда как Ду Вэймин призывает, наоборот, признать в себе эти качества с последующим их использованием в качестве инструментария для трансформации своего «Я» [9. Р. 6—10].

Конфуцианство развивалось в качестве социальной антропологии, в фокусе которой природа человека анализируется через человеколюбие (жэнь, 仁), как внутренний посыл человека, определяющий его поведение, и через понятие благопристойности (ли, 礼), соответственно, как совокупность внешнего посыла [7. Р. 7—9]. У Конфуция идеальный тип человека — благородный муж (цзюнь цзы) — сочетает в себе своего рода гармонию внешнего и внутреннего. Для формирования личности необходимо было вернуться к внешней благопристойности, результатом которого становится торжество гуманности в Поднебесной [9. Р. 280—283]. В целом, сочетание внешнего и внутреннего посылов и составляют основную нить конфуцианской этики, на которую нанизываются основополагающие категории, такие как добродетель, сыновняя почтительность, концепция «выправления имен» (чжэн мин), братская любовь, достоинство, верность и т.д. [11. Р. 72]. Бостонские мыслители здесь в целом не выходят за рамки традиции, однако предлагают собственные модификации конфуцианской мысли.

Важно отметить, что все направление «нового конфуцианства» создавалось как своего рода «ответ» на «вызов» со стороны Запада (этика конфуцианцев, осно-

ванная на достижении духовного совершенствования человека, может быть противопоставлена западному проекту модернизации, где главный ориентир — материальные блага). Будучи «колоссом на глиняных ногах», Китай столкнулся с тем, что был не в состоянии противостоять западной цивилизации, что привело к своего рода «коллапсу сознания», ведь одной из ментальных констант восприятия мира было как раз ощущение себя как центра между Небом и Землей, а следовательно, по-настоящему под-Небесным государством. Отсюда — стремление сохранить устоявшиеся традиции, так как, по выражению Ду Вэймина, «Язык и культура являются жизненно необходимыми для поддержания идентичности» [8. Р. 100].

Как показал опыт мыслителей Бостонской школы нового конфуцианства, в современной философской мысли наблюдается весьма любопытная тенденция к культивированию различных философских культур в «инородной» среде, тем более когда речь заходит о китайской мысли, традиционно замкнутой и открыто постулирующей всю важность отсутствия каких-либо «вредных» влияний извне. Тем не менее, этот процесс был произведен. Попытки подобного переноса сталкиваются с большим количеством серьезных проблем, обусловленных историко-культурным развитием Востока и Запада. Тем не менее, процесс развития Бостонского конфуцианства по-прежнему продолжается. Его будущее еще туманно, но вместе с тем уже есть возможность увидеть первые плоды их деятельности, а это, в свою очередь, делает исследование Бостонской школы актуальным для отечественной синологии.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кравцова М.Е.* История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999.
- [1] *Мартынов А.С.* Конфуцианство: классический период. СПб., 2006.
- [2] *Непомнин О.Е.* История Китая: Эпоха Цин. XVII — начало XX века. М., 2005. С. 625.
- [3] *Переломов Л.С.* Конфуцианское четверокнижие «Сы Шу». М., 2004.
- [4] *Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.). М., 2009.
- [5] *Терехова Н.В.* Понятия конфуцианской традиции в Бостонской школе современного конфуцианства // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири «Magister Dixit». № 4(12). Декабрь 2011.
- [6] *Тихвинский С.Л.* История Китая и современность. М., 1976.
- [7] *Du Weiming.* Cultural China: The Periphery as the Center // *Daedalus*. 1991. Vol. 120. № 3.
- [8] *Du Wei-ming.* Humanity and self-cultivation: Essays in Confucian thought. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.
- [9] *Du Wei-ming.* Centrality and Commonality: an essay on Confucian religiousness. Ed. Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press, 1989.
- [10] *Ebrey Patricia Buckley.* The Economic and Social History of Later Han, in *Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 B.C. — A.D. 220, 608—648*. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge, 1986.
- [11] *Neville R.C.* Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a comparative Context. Ed. Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press, 2008.
- [12] *Neville R.C.* Boston Confucianism: Portable tradition in the late-modern world. Albany: State University of New York Press, 2000.
- [13] *New Confucianism: A Critical Examination*. Ed. by J. Makeham. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003.

## CONCEPT OF IDENTITY IN THE BOSTON SCHOOL OF THE NEW CONFUCIANISM

**V.I. Chernyh**

Department of History of Philosophy  
Faculty of Humanities and Social Sciences  
Peoples' Friendship University of Russia  
*Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198*

### REFERENCE

- [1] Kravtsov M.E. The history of Chinese culture. St. Petersburg: Lan, 1999.
- [1] Martynov A. Confucianism: the classical period. SPb., 2006.
- [2] Nepomnin O.E. History of China: Qing. XVII — the beginning of XX century. M., 2005. Pp. 625.
- [3] HP Fractures Confucian Tetrarch "Si Shu". M., 2004.
- [4] HP Fractures Confucius and Confucianism from antiquity to the present time (V century BC. — XXI century). M., 2009.
- [5] Terekhova N.V. The concepts of Confucian tradition in the Boston School of Modern Confucianism // Scientific-pedagogical magazine Eastern Siberia «Magister Dixit». № 4 (12). December 2011.
- [6] Tikhvin S.L. Chinese history and modernity. M., 1976.
- [7] Du Weiming. Cultural China: The Periphery as the Center // Daedalus. 1991. Vol. 120. № 3.
- [8] Du Wei-ming. Humanity and self-cultivation: Essays in Confucian thought. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.
- [9] Du Wei-ming. Centrality and Commonality: an essay on Confucian religiousness. Ed. Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press, 1989.
- [10] Ebrey Patricia Buckley. The Economic and Social History of Later Han, in Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 BC — A.D. 220, 608—648. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge, 1986.
- [11] Neville R.C. Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a comparative Context. Ed. Roger T. Ames. Albany: State University of New York Press, 2008.
- [12] Neville R.C. Boston Confucianism: Portable tradition in the late-modern world. Albany: State University of New York Press, 2000.
- [13] New Confucianism: A Critical Examination. Ed. by J. Makeham. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003.

## ПЕРВЫЕ ШАГИ БОСТОНСКОГО КОНФУЦИАНСТВА

**Р.К. Невилл**

Пер. с англ. В.И. Черных

В приведенном ниже фрагменте перевода книги «Первые шаги Бостонского конфуцианства», автором которой является Р.К. Невилл, дается краткая характеристика «конфуцианского проекта», а также пути достижения цели передачи традиции в новом ключе.

Понятие «бостонское конфуцианство», исходя из заголовка, включает в себе две вещи. Во-первых, традиция является общим проектом вовлечения конфуци-

анской философии в диалог с иными традициями для построения цивилизации в общемировом масштабе... Во-вторых, под Бостонским конфуцианством также подразумевается группа конфуцианских мыслителей, работающих в Бостоне под руководством профессора, ректора института Инчун в Гарварде Ду Вэймина. Здесь бостонское конфуцианство — своего рода микрокосм, под которым подразумевается философский культурный проект, и на деле вышеупомянутое название было отчасти позаимствовано. Здесь внимание бостонских ученых обращено также на основные цели развития всей конфуцианской мысли. Наши дискуссии ведутся вокруг создания ряда возможных стратегий или путей развития более глобального движения, и акцент на различиях между мнением ученых относительно этих путей принципиально отличается от мнения широкой общественности. Здесь важно отметить необходимость построения такой гипотезы, которая также бы коррелировалась с сегодняшней ситуацией. Гипотеза сводится к попытке построения минималистского тезиса: «Чем больше свободы для переноса, тем лучше». Потому что «ядро» не означает универсальной сущности, тем не менее, здесь подчеркивается гипотеза об основополагающих принципах, которые могут быть применены по отношению к современности, с учетом достижений Бостона (и остальной части Запада); результат же такого переноса, например, в Индию или Африку, может отличаться.

Предлагаемая основа любого переноса философской или религиозной культуры состоит из трех основных элементов: первичных и вторичных источников, и рассмотрение их в определенном интерпретационном ключе. Интерпретации контекста включают в себя как историческую обстановку и тексты, написанные в то же время другими мыслителями, необходимые для понимания того, какую форму они приняли в конечном счете; в дополнение к пониманию китайской, корейской и японской истории, толкования контекста включает также такие тексты, как И Цзин, труды даосских мыслителей, моистов и легистов, а также трактаты, духовные практики и общественные организации китайских буддистов. При обсуждении каждого из них можно будет кратко обозначить, с одной стороны, какой смысл несут в себе первичные и вторичные источники, и, с другой, какие смыслы были восприняты в историческом контексте, а также причины этого понимания конфуцианства, что являются одной из задач Бостонской школы...

Ч.С. Пирс разработал прагматизм как корректив для линии западной философии от Р. Декарта до И. Канта. Р. Декарт считал, что ум и тело являются разными субстанциями с тем допущением, что представления сознания, будучи мистической материей, отличны от телесных вещей, которые они могут представлять. И. Кант утверждал, что единственным способом познать, что эти ментальные представления точно и определенно представляют материальный мир, является трансцендентальный аргумент, чем бы было это знание, если бы оно было возможным. В отличие от них... для Ч. Пирса и Д. Дьюи знание, как обладание ментальной картиной, подчинено обучению, как коррекции для представлений, которые руководят взаимодействием.

Другой важный вклад, который внесла прагматическая теория, заключается в постулировании того, что представления являются не ментальными явлениями, но привычками поведения интерпретаторов.

Привычки имеют две важные связи. С одной стороны, прагматизм показывает, как привычки связаны с явлениями, с которыми интерпретаторы взаимодействуют, включая физический мир, социальные структуры и других интерпретаторов. Реалии этих явлений являются коррективами привычек, которые не предвидят их точно. С другой стороны, привычки связаны с человеческими целями, из которых взаимодействия черпают свое руководство. Интерпретации имеют множество функций. В редких случаях их цели просты и познаваемы. Однако в большинстве случаев они играют перформативную функцию, служа некоторым другим целям, которые не могут быть выполнены без некоторого толкования мира и того, как явление может быть достигнуто... Интерпретации у любого интерпретатора и общества замысловато переплетены и, к тому же, угнездившись в привычках, совместно составляют сложную жизнь.

Три характерные черты прагматической теории должны быть приняты во внимание. Первая заключается в том, что она видит любую отдельную интерпретацию как преобладающую на широком просторе прочих интерпретаций, системы в системе; каждая интерпретация имеет контекст и каждая среда интерпретации может содержать необъятное количество узловых точек. Вторая черта заключается в том, что интерпретация благосклонна к значимости, ценности и привлекательности явлений так же, как к их достоинству и месту. Таким образом, прагматизм трактует опыт как фундаментально благосклонный, с ценностью объекта, взаимодействующего с целью интерпретаторов. В-третьих, прагматическая теория знаков признает, что восприимчивая интерпретация распространяется во всей непрерывности и по всей широте интерпретаций: от интерпретаций ощущений окружающей среды мира и его проявлений до специфических целей и удовлетворения... Когда общество развивается до сложной знаковой системы высокой цивилизации, оно имеет те элементы ритуальной благопристойности, о которых писал Конфуций и Сюнь-цзы, элементы, которые изменяют взаимодействие [людей в обществе] настолько, что оно становится дружбой, основанной на взаимном доверии, изменяет понятие секса настолько, что он становится проявлением глубокой любви и заботы, а понятие продолжения рода так, что оно становится частью семейной жизни, основанной на сыновней почтительностью, и т.д.

Как считали древние конфуцианцы, не имеет значения, какая именно знаковая система несет в себе функции ритуальной благопристойности, но культура содержит несколько знаковых систем, которые занимаются этим.

Такое отношение прагматической теории знаков показывает, во-первых, как знаки создают культуру вне и над природой; во-вторых, насколько знаки являются условными; в-третьих, как знаки высокой культуры конституируют гармоничные взаимодействия, в которых содержатся добродетели этой высокой культуры. В таком случае прагматизм берет на себя три наиболее важных элемента конфуцианского понятия благопристойности. Конфуцианская теория о ритуальной благопристойности может быть обобщена для построения целой «пирамиды» [значений] знаков, или органических или социальных привычек, чем более [высшие ценности] модифицируют [низшие], тем больше низшие обволакивают и делают возможным [построение] высших. Как предполагали даосские мудрецы, древние конфуци-

анцы не верили, что высшие знаки ритуального поведения могут быть безболезненно перенесены на базовые привычки.

Напротив, использование ритуальной благопристойности — бесценно для того, чтобы быть выполнено в его потенциальном превосходстве над более естественными обрядами, дабы превратить силу — в управление, взаимодействие — в дружбу и т.д. Конфуцианцы признавали, что надлежащее исполнение ритуала требует признания и заботы всего диапазона человечески значимой природы. В этом смысле для конфуцианства человек становится посредником между Небесами и землей и формирует триединство не через бытие отдельного существа, но через интерпретирующее формирование структурированного поведения, которое конституирует новую человеческую реальность в цивилизации. Прагматическая теория знаков предлагает сближение между конфуцианским «видом сверху-вниз» на благопристойность, как правильно содержащую всю природу и Небо, и даосским «видом снизу-вверх» на природу обычаев в качестве мерил для оценки подлинности человеческой культуры. Истина лежит в признании в целостности континуума, как это предлагает прагматическая теория. Моральная значимость ритуала, или полностью цивилизованной системы знаков, является тем, что делает возможным существование высокой культуры, как гармонии обычаев.

Как уже отмечалось, знаковая система сама по себе не является решением проблемы морального размышления, хотя это делает размышления возможными на более изощренном уровне. Благопристойность не говорит нам, какие следует принять цели в отрицательном смысле установления лимитов для цели, что могло бы быть деструктивным в практике цивилизованного поведения. И не факт, что общество имеет цивилизованную систему знаков, и практика благопристойности также не означает еще человечность: ритуал может быть лицемерно эксплуатируем, и интерпретация может быть лишена человечности.

Тем не менее, без знаковой системы развитая цивилизация сама по себе невозможна. То, что прагматизм узнает от конфуцианства на данный момент, заключается в том, что большую часть моральной критики, запрашиваемой нашим обществом, содержится в анализе знаков наших социальных привычек. Конфуцианский подход к понятию толерантности в Бостоне должен быть основан на осознанности и признании элементарных культурных и социальных привычек, которые необходимо модернизировать...

Бостонским конфуцианцам необходимо разработать [систему] социальных привычек для гармоничного взаимодействия общества и государства, содействовать укреплению всестороннего культурного разнообразия, ибо без этого уважение, необходимое для человеколюбия, не может быть выражено. Хотя «морально чувствительные» бостонцы осознают тот факт, что в эгалитаризме, в его привычном понимании, наших ожиданий гораздо больше, чем на практике, по сравнению со многими культурами, в том числе с большинством азиатских обществ Востока, практические привычки часто предоставляют равенство женщинам, этническим меньшинствам и лицам из низших классов, не связанных с мощными семьями.

Основная задача конфуцианцев относительно равноправного общества заключается в развитии социальных навыков, которые распознают и усиливают равенство, а также решении лиц, играющих свои эгалитарные роли. То, что со-

временное общество Бостона является эгалитарным, по крайней мере, в привычках ожидания, не означает, что оно не нуждается в иерархии ролей в правительстве, бизнесе и других системах, таких как образование.

Для начала стоит отметить, что вообще весь проект нужно принять с большой долей юмора. То, что Чарльз Пирс и Ду Вэймин являются бостонцами — явно «случайный факт», и я имею в виду, для того, чтобы говорить об этом широкому кругу людей в Америке и Азии, которые приобщаются через конфуцианство к мировой философии. Однако если с той же иронией мы воспринимаем Бостонское конфуцианство как символ дальнейшего развития, необходимо отметить, по крайней мере, четыре основные модификации, которые будут использованы в конфуцианской традиции на нынешнем этапе решения вопроса о дальнейшем развитии Бостонской традиции.

В Восточной Азии в разное время конфуцианство было синтезировано с буддизмом, даосизмом, синтоизмом и шаманизмом в соответствии с различными моделями, с уклоном в смысл понятия ассимиляции. На Западе может возникнуть вопрос о совместимости конфуцианской этики с христианством, иудаизмом, и, возможно, в конечном итоге, с исламом. Что касается первой встречи конфуцианства с христианством, то «спор об обрядах» не привел к консенсусу... Важность добродетелей общественной жизни в Бостоне для конфуцианцев становится более очевидным с упором на восстановление ритуальной благопристойности. Конфуцианский путь способствует совершенствованию всех тех значимых социальных форм, которые формируют личные и социальные привычки, так как именно через эти привычки и через эти знаки все человеческие отношения опосредованы, в том числе и отношение к самому себе. Чем является государственное образовательное учреждение, кроме заботы о социальных структурах? Кто есть ученый, кроме работника государственного образовательного учреждения, который видит, что основным инструментом управления или заботы является образование, в частности, возвращение ритуальной благопристойности? Здесь важно отметить, что не все действия образовательных учреждений могут быть расценены как образовательный процесс...

Но образование является, пожалуй, наиболее эффективным способом осуществления управления, так как состоит в оказании помощи людям в том, чтобы найти способы управления собственными привычками, которых им либо не хватало ранее, либо практика была не столь частой.

Человеческие существа неохотно реагируют на изменения в знаках. Все другие усилия государственных учреждений включают в себя только следование тем путям, которые являются неэффективной и контрпродуктивной силой для всякой свободной человеческой жизни. Встает вопрос: а конфуцианство всегда было предметом постоянного изучения, например, деканами факультетов? Деканы, конечно, могут попытаться управлять с помощью комбинации из навязывания собственных взглядов и вручения наград за хорошую практику; но их власть немного иная. Тогда что, конфуцианство — лишь одно из «мнений», что мир является чем-то, сродним одной действующей школе?

Только не в его Бостонском «ответвлении». Война — зло, оформленное ритуальными знаками вражды, жадности и горькой памяти. Бедность — ритуальны-

ми знаками определения прав собственности и обмена. Психическое и сексуальное насилие выразимо знаками, питающими потребности и страсти.

Безнадежность, отчаяние, ролевая игра и саморазрушение человека, проявленное в субкультурных образованиях — все это суть функции знаков, определяющих реалии нашей культуры. Знаки, ритуальные формы поведения не являются чем-то другим, чем они есть в определенном контексте: они в их манифестации являются очень схожими с реалиями человеческой жизни. Конфуцианцы здесь действительно идентифицировали жесткие рамки реалий жизни и предложили способ их реформировать, чтобы человеческое «Я» и общество в целом были едины. В этой главе дан обзор наиболее важных из тем, анализ которых будет подробно дан уже в последующих главах. В центре — рассуждения о диалектическом и критическом отношении конфуцианства к культуре и ряд вопросов об одной в целом. Рассуждения о конфуцианстве как критическом и портативном учении будут подкреплены в том случае, если они могут быть показаны как отражение в конфуцианской философии культуры, или, по крайней мере, китайской философской культуре.