

УЧИТЬСЯ БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ

М.Т. Степанянц

Онтологические основания и система моральных ценностей определяют своеобразие проставленных акцентов в подходах к пониманию, что значит «Учиться быть Человеком». Эти слова стали девизом XXIV Всемирного философского конгресса (Пекин, август 2018). Организаторы учитывали стоящие перед современным обществом наиболее острые проблемы дисгармонии между человеком и природой, приводящей к экологическим катастрофам; духовной опустошенности людей, оборачивающейся нравственным одичанием; утраты идентичности на коллективном и индивидуальном уровне, ведущей к жесткому противостоянию универсальных и партикулярных ценностей. В статье это демонстрируется обращением к наследию китайской культуры, наиболее полно и ярко представленной на состоявшемся конгрессе. Анализ ключевых докладов всемирно известного китайского философа Ду Вэй-мина и авторитетного американского сиолога Роджера Эймса свидетельствует о реформаторских тенденциях как в современной китайской философии, так и в западной компаративистике, проявляющихся в контексте межкультурной философии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философия, человек, конфуцианская ролевая этика, государство, семья, межкультурная философия.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна – Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник ИФ РАН.

marietta@iph.ras.ru

https://ru.wikipedia.org/.../Степанянц,_Мариэтта_Тиграновна

Статья поступила в редакцию 13 сентября 2018 г.

Цитирование: *Степанянц М.Т.* Учиться быть Человеком // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 22–32.

Мировые вызовы заставляют нас переосмыслить многие основополагающие вопросы, чтобы положить конец войнам, террору, жестокости, насилию, несправедливости – словом, всему, что свидетельствует о бесчеловечном поведении человека. Пришло время заново осознать смысл человеческого бытия, задуматься над тем, что значит жить по-человечески. Оттого не случаен, а напротив, вполне закономерен выбор девиза состоявшегося в августе 2018 г. XXIV Всемирного философского конгресса (ВФК) – «Учиться быть Человеком». Смысл данного девиза не столь очевиден, как это может показаться на первый взгляд. Исторические эпохи и культурное разнообразие неизменно сказывались на понимании того, кто есть Человек. Представителей рода *Homo* называли *Homo habilis* («человеком умелым») за владение древнейшими каменными орудиями труда. Около двухсот тысяч лет назад стал формироваться *Homo sapiens* («человек разумный»). В современных энциклопедиях Человек определяется как «существо, обладающее сознанием, разумом», как «субъект общественно-исторической деятельности и культуры».

Сжатая словарно-энциклопедическая формулировка сложилась во многом благодаря размышлениям мыслителей на протяжении всей истории философии и религии. Древнегреческим философам, именовавшим людей «разумными существами», вторили средневековые мыслители, утверждавшие, что в природе человека превыше всего разум (Аврелий Августин). «Человек по природе своей есть существо политическое, — наставлял Аристотель, — а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Аристотель 1983, 378]. В данном высказывании отчетливо проступает нравственная составляющая, осознание того, что человек — существо моральное, обладающее одновременно свободой воли и ответственностью, долгом.

С учетом отмеченных выше характеристик, определяющих отличие человека от других существ, была разработана Программа XXIV ВФК. В число пленарных сессий были включены темы: «Субъект», «Сообщество», «Природа», «Духовность» и «Традиции». Основные тематические векторы получили реализацию в дискурсе, отличающем нынешний всемирный философский форум от предшествующих двадцати трех, в особенности тех, что состоялись в прошлом веке. Особое значение приобрело место проведения. Невероятная масштабность Китая во всем: в численности населения; в устойчивости и силе культурной традиционности; в привычности идеологизации всех сфер социума на протяжении многовековой истории китайской государственности; в мощнейшем прорыве на геополитическом уровне, реально допускающем выход КНР в разряд мировых гегемонов — все это и еще немало других факторов естественно сказались на общей атмосфере, проходившего конгресса, а главное — на его содержательном характере.

Отмечу прежде всего формальные проявления указанной масштабности. Никогда ранее число зарегистрированных участников ВФК не достигало семи тысяч! Никогда за более чем вековую историю ВФК не было столь велико участие молодежи: более 160 студенческих секций учащихся в основном китайских учебных заведений! Впервые на Конгрессе было уделено немалое в прошлом внимание марксизму — 21 заседание, включающее «круглые столы», симпозиумы, секции. Примечательно, что 15 заседаний проходило исключительно на китайском языке, т.е. с участием одних китайцев. Кроме того, можно с уверенностью сказать, что и многие из студенческих секций были посвящены в той или иной степени марксистской философии. Все это лишь отчасти связано с юбилейным характером 2018 г. — двухсотлетию со дня рождения К. Маркса. Основная причина в том, что Конгресс проходил в Китае, где, несмотря на все перемены, произошедшие после смерти Мао, китаизированный марксизм остается краеугольным камнем официальной идеологии и наиболее чтимой философией. «Марксизм — это душа и преимущество китайской философии и общественных наук. Необходимо усилить китаизацию марксизма» — об этом накануне открытия ВФК вновь напомнило «Синьхуа» — официальное информационное агентство правительства Китайской Народной Республики (http://www.xinhuanet.com/english/2017-05/17/c_136292768.htm).

Впервые на Всемирном философском конгрессе столь широко были представлены философские традиции Востока. Это относится, прежде всего, к китайскому наследию. Частичное объяснение тому — место проведения Конгресса. Но при этом сказывается нарастающая уверенность представителей незападного мира, что и им есть что сказать при обсуждении философских проблем, что и их культурное наследие может внести свой вклад в межкультурный интеллектуальный диалог¹.

Во всех культурах признается отличие человека от животных. Но в каждой наблюдается своеобразие поставленных акцентов. Попробуем продемонстрировать это, обратившись к наследию китайской цивилизации, наиболее полно и ярко представленной на состоявшемся конгрессе. Ни онтология, ни проблемы познания не занимают в рассуждениях и размышлениях китайских мыслителей такого места, как тема человека. Человек — одна из «10 тысяч вещей», но в то же время именно он наиболее ценен из всех. Для примера приведу изречение Конфуция, которого китайцы почитают как своего первого мудреца — философа и учителя²: «Из рожденных Небом и Землей человек

является самым ценным». Дун Чжуншу, авторитет которого настолько высок, что его называют «Конфуцием эпохи Хань», утверждал: «Кто вник в свою природу, дарованную Небом, знает, что сам более ценен, чем прочие существа» [Ян Хин-шун 1990, 149].

Ответ на вопрос, в чем принципиальное отличие человека от всех иных существ, дан в *«Бо ху тун»* («Диспут в Зале Белого Тигра»), формально утвердившем ортодоксальную доктрину позднеханьского конфуцианства. Человек – существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. *«Жэнь – “человеколюбие” – то же, что бужэнь – “не быть жестокосердным”. Это значит быть сердобольным и любить людей. И – “справедливость” – то же, что и – “долженствующее”. Это значит “выносить решения с должным беспристрастием”. Ли – благопристойность – то же, что и ли – “поступать”. Это значит следовать пути и достигать совершенства. Чжи – “мудрость” – то же, что и чжи – “знать”. Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. Синь – “искренность” – то же, что чэн – “правдивость”. Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону»* [Ян Хин-шун 1990, 247].

Нетрудно заметить, что сущностная характеристика человека составлена практически из принципов, регулирующих взаимоотношения человека с другими членами общества. Складывается впечатление, что для китайских философов человек представлял интерес исключительно как существо социальное. Естественно поэтому, что их волновали вопросы о добре и зле, предопределении, свободе воли, судьбе и удаче. Ответы отличались большим разнообразием. Согласно преданию, Конфуций утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. Приписываемое Конфуцию высказывание «По природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга» некоторые исследователи трактуют как тезис о нейтральности человеческой природы по отношению к добру и злу [Григорьева (ред.) 1983, 208]. Китайские философы очень по-разному трактовали моральные основания человека. Так, Мэн-цзы³ полагал, что человек по природе добр и именно изначальная доброта делает «однородными» простолюдина и совершенномудрого. «Гуманность, справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, – писал Мэн-цзы, – они мне исконно (су) присущи» [Ян Хин-шун 1990, 210]. Прямо противоположной точки зрения придерживался Сюнь-цзы, утверждавший, что человек по природе зол, а то, что есть доброго в нем, приобретается.

Проблема добра и зла, как известно, находится в тесной связи с проблемой предопределения и свободы воли. Здесь тоже наблюдается широкий разброс мнений. Типичным для конфуцианства является представление о существовании Небесного «замысла» в отношении всего сущего и в первую очередь человека. «Человек, как только он рождается, получает великий удел, – гласит *«Чунь цю фань лу»*, – Это – сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел» [Ян Хин-шун 1990, 117]. Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек естественно не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий. Какова связь этих уделов? Об этом убедительно говорит тот же Дун Чжуншу: «Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение – завершить [становление] природы народа» [Ян Хин-шун 1990, 123].

Приведенный выше фрагмент служит выражением конфуцианской установки на необходимость усилий и действий, раскрывающих заложенные в человеке добрые потенции, т.е. на достижение совершенства. Примечательно, однако, что проявление заложенного в натуре человека доброго начала, традиционно считалось зависимым не только от самого человека, но и от Правителя, воплощающего волю Неба. Дун Чжуншу приводит следующее сравнение: созревший рис – плод успешного произрастания риса, но не всякое рисовое зернышко созревает, так и не в каждом человеке проявляются заложенные в нем

потенции, в частности доброе начало. В обоих случаях требуются действия, усилия. Небо вложило в человека потенциальное добро, но для того, чтобы оно проявилось, следует действовать в соответствии с правилами должного воспитания.

Правитель – основа государства, а почтение к нему является фундаментом должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь, Земля питает ее, Человек же управляет всем посредством правил и музыки, т.е. соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех троих: «...принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем троицам, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями» [Васильев 1989, 217]. Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя могла быть использована для идеологического обоснования китайского императорского режима⁴.

С точки зрения западного человека, китайская империя представляет собой разновидность восточной деспотии, она пронизана духом тоталитаризма. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии (Д. Монро, Р. Эдвардз, М. Элвин, С.К. Янг и др.) полагают, что китайское понимание «я» характеризуется «самоотрицанием» или «безличностью», отсюда наименование китайской модели человека как «полый человек». Мораль здесь представляется объектом легализации, и все то, что должно было бы быть чувством субъективности, подвержено организации извне. Широко распространено мнение (М. Мосс, Г. Фингаретт), что китайская традиция не признает «автономии личности» и что в ней отсутствует представление о дискретном и изолированном «я». Приведенные оценки – это устоявшийся стереотип видения чужой культуры, не позволяющий понять, как могла сохраниться на протяжении тысячелетий богатейшая китайская цивилизация, если в ней полностью нивелировалось индивидуальное начало. Как смог современный Китай совершить за исторически краткий период невиданный экономический прорыв и претендовать сегодня на роль сверхдержавы? Никогда в прошлом на ВФК не обсуждалась столь подробно и глубоко именно эта проблема – китайское традиционное понимание природы человека, его места и предназначения в мире.

Среди многочисленных докладов, в той или иной мере касающихся указанной темы, можно выделить два. С первым на тему «“Бытие” человека или “становление” человека? Семья как сообщество в конфуцианской ролевой этике» выступил на пленарном заседании «Сообщество» известный американский синолог, почетный профессор философии Гавайского университета Роджер Эймс. Другой доклад прочел профессор Ду Вэй-мин – самый известный из современных китайских философов, именуемый иногда «Конфуцием современности». Ему была оказана особая честь выступить с публичной лекцией в заключительный день работы конгресса, как бы подытоживая все сказанное за предыдущие десять дней. Тема лекции – «Духовный гуманизм: Я, Сообщество, Земля и Небо».

Доклад Р. Эймса выстроен на основе многолетней переводческой и исследовательской деятельности. Не могу не привести сделанные им выводы, направленные на опровержение вышеприведенных стереотипных европоцентристских оценок. Тем более что они были представлены на одной из первых региональных конференций по сравнительной философии в Москве [Эймс 1993]. Исходя из убеждения в том, что китайская культура характеризуется наличием тесной взаимосвязи личного, общественного и политического порядка, Эймс «вычисляет» личный порядок, или, иначе, «модель “я”» из модели политической организации традиционного китайского общества. Известно, что древний Китай делился на «пять зон». Первая – центральная – управлялась непосредственно императором; вторая – зона удельных княжеств; третья – так называемая усмирённая зона, в которой располагались княжества, завоеванные правящей династией; четвертая – зона, где проживали «варвары», частично контролируемые центром; пятая – «дикая зона», занимаемая неуправляемыми варварами. В целом «“солнечная система” центростремительной гармонии», по мнению Р. Эймса, преобладала в политическом устройстве китайского общества [Эймс 1993, 59].

В социальном плане действовала аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом *ли*. Китайцы отличают «абсолютные» ритуалы от тех, что подвержены изменениям времени. Абсолютными считаются те, что имеют космологическое основание. Это ритуалы-принципы, они подобны порядку и законам Неба, а потому как же они могут меняться? Они ведь коренятся в природе Неба (см.: [Chow 1993]). Одним из таких абсолютных ритуалов, или принципов, является иерархичность всего сущего. Словом, цель соблюдения ритуалов состоит в том, чтобы поддерживать мир, в том числе и общество, в состоянии стабильности, гармонии, обеспечиваемых «различением и интеграцией».

Упомянутый выше механизм «центростремительной гармонии» приложим и к китайской концепции «я». Последняя в некотором смысле сходна с космосом, в котором материя организуется вокруг центров, определяемых доминирующей массой каждый раз, когда соседние массы предоставляют ей достаточную свободу. То, что характерно для космического пространства, наблюдается и в области микрокосмической. Созданный таким образом центр является фокусом, из которого силы исходят и к которому сходятся. Сформированные подобным путем центры далее связаны друг с другом и стремятся распределить силы своего поля симметрично. Индивидуальное «я» есть один из центров, взаимодействие которого со всеми другими «я» — центрами определяет структуру целого, оно же организовано вокруг того, что может быть названо сбалансированным центром. Как говорил Мэн-цзы, «все мириады вещей кончаются во мне» и «тот, кто полностью использует свое сердце и разум, реализует себя, а реализовав себя, реализует целое». Таким образом, «я» оказывается одновременно частью общего силового поля и центром, конструирующим собственное целое. «В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства и “тоталитарного духа”, а как выражение благотворного и для индивидов и для общества в целом “коллективистского духа”» [Степанянц 1993, 18].

Свой доклад на ВФК Роджер Эймс начинает с постулирования двух наиболее важных, с его точки зрения, тезисов. Во-первых, в конфуцианской философии отсутствует понятие *human being* (букв. — «человеческое» + «бытие». — М.С.), а есть только *human becomings* (букв. — «человеческое» + «становление». М.С.)⁵. Во-вторых, «становление человека» происходит благодаря семье. Поэтому «семейное благоговение» (*xiao*) всегда было главным моральным императивом конфуцианства. Доклад посвящен тому, что Р. Эймс называет «ролевой этикой конфуцианства». Он определяет ее как «холистическую» философию, основывающуюся, прежде всего, на соотносительности (*relationality*), а потому представляющую собой вызов либеральному индивидуализму, который определяет людей как дискретных, автономных, рациональных, свободных и часто эгоистических агентов. Конфуцианская ролевая этика придерживается концепции реляционного конституирования личности, рассматривает роль семьи и общественных отношений как исходную точку формирования резко контрастирующей авраамическим религиям «атеистической» религиозности, отцентрированной на семье.

Конфуцианский проект и космология, лежащая в его основе, исходят из учета человеческого опыта. Вместо обращения к онтологическим предположениям относительно фиксированной сущностной природы или сверхъестественных спекуляций о бессмертии души и спасительном конце, обещающем принятие всех в загробном мире, находящемся вне эмпирического опыта, конфуцианский проект сосредоточен на повышении личной ценности, доступной для каждого здесь и сейчас посредством обычных повседневных дел. Конфуцианская этика выстраивается вокруг идей, связанных с базовыми и устойчивыми аспектами обычного опыта. К таковым относятся: личное совершенствование в семейном кругу и в обществе; семейное благоговение; уважительное отношение к другим; воспитание чувства стыда и нравственности; религиозность, ориентированная на семью; передача культуры поколениями и т.д., Конфуций гарантирует актуальность накопленной таким образом мудрости не только в настоящее время, но и для будущих поколений: «Учитель сказал: “Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэну”» [Конфуций 2001, VII, 1].

Конфуцианская ролевая этика исходит из того, что никто не живет сам по себе, и ничто не происходит само по себе: наши физическая, умственная и социальная деятельности имеют коллективный, совместный и взаимодействующий характер. Отсюда призыв к «деепричастному» пониманию человека в традиции, т.е. люди — это не то, что они делают, а то, что они делают или не делают *совместно с другими*. Такой подход позволяет избежать ошибочного представления, будто людей можно точно описать и оценить независимо от той среды, в которой они существуют, в особенности той, в которой они имеют дело с другими людьми. На самом деле, их можно наиболее точно понять и оценить при учете специфических ролей, определяющих их поведение во взаимоотношениях. Конфуцианская ролевая этика — максимально объемное видение моральной жизни, которое начинается и в конечном итоге стремится быть воплощенным в человеческом опыте. Р. Эймс приводит цитату, которая, по его оценке, часто произносится как *мантра* (заклинание) для осуществления радикального и осознанного процесса личного совершенствования: «В древности те, кто достигал личного совершенства, у того и семьи придерживались праведного пути. Раз семьи следовали правильным установкам, то и государство управлялось правильным образом. А раз государство управлялось правильно, то в мире царил мир». Если сын сталкивался с предосудительным поведением отца, у него не было другого выбора, как осудить его; если министр сталкивался с предосудительным поведением правителя, у него не было другого выбора, как осудить его.

Таким образом, осуждение/протест — единственный ответ на безнравственность. От кого исходит указание о том, что является правильным? В культурах авраамических традиций источник такого знания — Бог, наставляющий нас на правильный путь. В конфуцианстве отсутствует обращение к какому-то внешнему, независимому источнику, смысл жизни и нравственного поведения обретается в межпоколенческой передаче традиций. Личная приверженность к реляционному совершенству в семейных отношениях — исходная точка и конечный источник личного, общественного и даже космического смысла. Р. Эймс разделяет мнение известного современного китайского социолога и антрополога Фэй Сяо-туна о том, что «конфуцианская этика не может быть оторвана от идеи дискретных центров, действующих в сети, подобной интернету» [Fei 1992, 68], т.е. состоящей из нитей, сотканных бесчисленными личными отношениями [Fei 1992, 78]. Он утверждает, что преобладание модели родственных отношений в иерархическом определении ролей и отношений приводит к специфическому виду морали. Родство рассматривается как корень человеческих отношений и определяет значения понятий «семейного благоволения» и «братского почтения». Дружба же — это способ расширения рамок родственных отношений путем включения не родственников, но тех, кто разделяет этику «приверженности и решимости».

Доклад на пленарном заседании требовал сосредоточения внимания на соответствующей теме — в случае Р. Эймса это было «Сообщество». Выступление Ду Вэй-мина входило в категорию так называемых «наиболее одаренных» лекций и было именовано в честь Ван Ян-мина. Естественно, что автор такого рода лекции проявил стремление представить конфуцианство более объемно, как учение о «всеобъемлющем и комплексном способе научиться быть Человеком». Философские воззрения Ван Ян-мина не были тождественны тем, которых придерживалось большинство предшествующих ему неоконфуцианцев. Он акцентировал необходимость активной *практической* деятельности и пагубности ухода от жизни. Он полагал, что из трех основных направлений китайской философии даосизм и буддизм полезны для личного самосовершенствования, но не пригодны для устройства социальной жизни. Критически оценивая концепцию сознания буддийской школы Чань, он считал, что требование освобождения от «привязанности» к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла ведет к отрешенности от социальных обязанностей и привязанности к эгоистичному «я». Учение Ван Ян-мина идейно доминировало в Китае до середины XVII в. В новейшее время воздействие идей Ван Ян-мина испытали ведущие китайские мыслители, в том числе Кан Ю-вэй, Тань Сы-тун, Сунь Ят-сен, Сюнь Ши-ли, Лян Шу-мин, Фэн Ю-лань, Хэ Линь. К их числу относится и Ду Вэй-мин.

В лекции Ду Вэй-мина конфуцианское понятие «человек» и подход к способам его совершенствования, позволяющим обрести статус Человека, были представлены в контексте критики европоцентристских стереотипов о сугубо прагматичном характере конфуцианства, лишенного духовности, и об отсутствии в нем гуманизма в «западном» понимании. Под «западным» имеется в виду то понимание природы человека и его положения в этом мире, которое было сформировано под влиянием европейского Возрождения и Просвещения. Западной цивилизации удалось перейти от космоцентризма Античности и теоцентризма Средневековья к антропоцентризму в понимании человека как уникального существа, способного созидать мир своего обитания – «царство человека». Китайская, как и многие другие, так называемые незападные цивилизации, не прошла через упомянутую трансформацию, но это не мешает ей обладать собственным видением пути индивидуального совершенствования. Ду Вэй-мин обращает внимание на то, что «конфуцианская модель человеческого образа жизни антропокосмична в смысле имплицитной общности, постоянной взаимосвязи и динамического взаимодействия антропологического мира и космического порядка» [Ту 1999, 7]. По его словам, «вера Просвещения в инструментальную рациональность, распаленная фаустовской страстью открыть, познать и подчинить», а также современные течения западной мысли «диаметрально противоположны привычкам китайского сердца» и «бросают вызов всем аспектам китайского мира» [Ту 1999, 22].

Со своей стороны, Ду Вэй-мин «бросает вызов» европоцентристским утверждениям об отсутствии самого понятия «личность» в восточных культурах в целом и в китайской в частности. Он называет «одним из наиболее фундаментальных конфуцианских» завет «учиться стать Человеком, учиться стать *личностью*». Ду Вэй-мин убежден, что конфуцианство по своей сути «ни индивидуализм, ни коллективизм, это персонализм». Подобная формулировка кажется чрезмерной модернизацией. Что на самом деле имеется в виду? Он ссылается на авторитет Мэн-цзы и Сюнь-цзы, утверждая, что «люди не представляют собой статичные структуры, напротив, они всегда динамичны и находятся в созидательном процессе становления». Личность, в понимании Ду Вэй-мина, не осознает себя таковой без отношения с другими и осознания их существования. «Мое отношение к Другому, – заявляет он, – предшествует моему осознанию самого себя. Личность – центр взаимоотношений. Центр не может возникнуть в полной изоляции от связей». Посредством рефлексии, самоанализа, самокритичности мы утверждаем себя как центры взаимоотношений. Подобная «самость» диаметрально противоположна личному эго, поскольку она открыта, динамична и подвержена трансформации. Она всегда находится во взаимодействии с людьми, творчески включена во все происходящее и преобразует окружающий мир, изменяясь сама внутри его.

Динамичная открытость «я» проявляется не только в отношениях с людьми. Китайская философия рассматривает релятивность в космических масштабах. Ду Вэй-мин дает максимально широкое определение гуманизма как свободы не только от эгоизма, nepoтизма, местничества, этноцентризма, национализма, но и антропоцентризма. Подобное движение от частного к универсальному отрицает, по его мнению, одновременно узкий партикуляризм и абстрактный универсализм. Но как достичь подобной «золотой середины»? Ду Вэй-мин верит в то, что это доступно каждому при условии «движения от укорененного личного эго к эго реляционному, проникнутому общественным духом. Человеческое сердце обладает безграничной способностью воплотить космос посредством диалогической коммуникации». Диалогический характер конфуцианского образа жизни, по мнению Ду Вэй-мина, проявляется в четырех неразрывно связанных измерениях конфуцианского гуманизма – «я», Сообщество, Природа, Небо – и позволяет более полно проявить заложенную в каждом человеке способность к сочувствию, сопереживанию и состраданию по отношению к другому человеку, семье, своему народу, миру, природе. В отличие от секулярного, антропоцентричного, рационального гуманизма Просвещения, конфуцианский гуманизм, по мнению Ду Вэй-мина, обязательно связан с Небесным и Земным гуманизмом. Говоря словами Конфуция, такой гуманизм не лишен духовности и естественности. Он теоретически и практически укоренен как в духовной сфере, так и в земной/природной.

Ду Вэй-мин выходит на прямую критику западного гуманизма в контексте глобализации. Он резко осуждает желание выйти за рамки абстрактного универсализма, при котором гармония искаженно толкуется как единообразие, а идея всеобщей судьбы превращена в стратегию господства. Гармония – это не единообразие. Гармония предполагает свободу от унификации, терпимость, признание и уважение различий. Только такой путь, заявляет Ду Вэй-мин, является правильным, в то время как требование единообразия – искаженная версия гармонии, используемая для прикрытия идеологического контроля, диктата. Утверждают, что глобализация представляет собой более интенсивный процесс модернизации. Но на самом деле это значительный отход от нее. Пространственная идея Запада и временная идея модерна, обе предполагают стратегию развития, которая бы вела к конвергенции и единообразию. Однако следует учитывать, что глобализация также открывает возможности для локализации, национализации и регионализации. Она позволяет нам увидеть новый спектр цветов, звуков, запахов, вкусов, настроений, эмоций, ощутить многочисленные связи: национальные, гендерные, языковые, возрастные, классовые, религиозные. Человеческое сообщество никогда не было столь дифференцированным и в то же время, благодаря достижениям науки и техники, в особенности информации и коммуникационных технологий, столь сильно взаимосвязано. Достижима ли гармония в подобном сообществе? Ду Вэй-мин считает, что этому мог бы способствовать «Духовный гуманизм», исходящий, прежде всего, из признания «...неприкосновенности оригинального сердца, которым каждого из нас наделил Небесный Принцип». Наше достоинство гарантируется нашей субъективностью. Наша благородная миссия – лелеять свою индивидуальность. Никакая сила извне не может нарушить Небесный Принцип и лишить нас оригинального сердца. Духовный гуманизм исходит также из признания святости земли. Сверхъестественная красота, богатство и ценность нашей Вселенной не доказуема только эмпирическими данными. Скорее, это дело веры, которая может быть теистической или пантеистической, может включать атеистические представления и витализм, характерный для традиционных обществ. Это вера отличная от той, которая присуща монотеистическим религиям. Она принимает святость земли как должное, поддерживает идею непрерывности бытия, не верит в радикальную трансцендентность.

Лекция Ду Вэй-мина носит откровенно реформаторский характер в сравнении с характерной для китайской культуры в целом, а для конфуцианства в особенности, установкой не на открытие нового и введение соответствующих перемен, а на следование традициям прошлого, связанным с наставлениями «совершенномудрых» и историческим опытом китайской государственности. Еще более разителен реформаторский дух взглядов Ду Вэй-мина по сравнению с китайской философией XX в., жестко скованной рамками маоизма. Реформаторская позиция наиболее отчетливо проявляется в утверждении, что конфуцианству отнюдь не чуждо понятие «личность». Напротив, оно якобы органично присуще конфуцианству. Судя по дальнейшему ходу рассуждений, Ду Вэй-мин не склонен разделять понимание персонализма как экзистенциально-теистического направления, признающего личность первичной творческой реальностью, а весь мир – проявлением творческой активности верховной личности, Бога. Для китайского философа более привлекателен персонализм в более широком значении как философская установка, признающая личность высшей формой бытия человека.

Поразительно сходство высказанных Ду Вэй-мином в лекции мыслей с персонализмом, например, Жана Лакруа. Сравните выше приведенные в настоящей статье цитаты из лекции Ду Вэй-мина с высказываниями Ж. Лакруа: «Личность всегда живет в мире, населенном другими личностями, “я” составляет единое целое с другими, а другой – с “я”» [Лакруа 2004, 13]. И далее: «Возможно существование не одной, а нескольких философских концепций персонализма, питающихся одним и тем же вдохновением, но выводящих из него различные, во многом несхожие учения: существуют, например, атеистические и христианские концепции персонализма, не говоря уже о многих других» [Лакруа 2004, 13]. Ду Вэй-мину близок диалогический персонализм (М. Бубер, М. Недонсель, Н.А. Бердяев), признающий значимость коммуникации или диалога в формировании личности как таковой. Самость в понимании китайского

философа «...диаметрально противоположна личному эго, поскольку она... всегда находится во взаимодействии с людьми, творчески включена во все происходящее и преобразует окружающий мир, изменяясь сама внутри его». Реформаторство Ду Вэй-мина свободно от эпигонства. Скорее, это критическое, творческое осмысление китайского философского наследия в контексте вызовов и требований современности, выраженное на понятийном языке, доступном для восприятия международным философским сообществом. Лекция на XXIV ВФК — это обращение не столько к китайской аудитории, сколько к широкой мировой, представленной философами из 121 страны.

Ду Вэй-мин подчеркнуто отмечает своеобразие своей позиции, учитывающей как особенности китайского духовного наследия, так политические интересы современного Китая (критика глобализма, навязываемого культурного единообразия, единой модели модернизации и т.д.). Наиболее яркое выражение это нашло в отстаиваемом им концепте «Духовного гуманизма». Очевидно, это понятие укоренено в китайской духовной традиции. «К таковым, в частности, относится Триединство «Небо-Человек-Земля» (*фэншуй*) и доктрина позднеханьского конфуцианства о человеке как существе, обладающем пятью природными задатками: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. Отсюда закономерное заключение, к которому подводит лекция Ду Вэй-мина: в отличие от секулярного, антропоцентричного, рационального гуманизма Просвещения, конфуцианский гуманизм неразрывно связан с Небесным и Земным гуманизмом. Для духовного гуманиста человек укоренен одновременно в земле (природе) и сообществе (особенно, в семье). Духовный гуманизм является верой в то, что научиться быть Человеком — означает сформировать «одно тело с Небом, Землей и тьмой вещей».

Выбор рассмотренных текстов из сотен презентаций XXIV ВФК, посвященных конфуцианскому пониманию концепта «Учиться быть Человеком», был сделан намеренно. Полагаю, что тексты эти знаковые, они наиболее ярко и точно представляют содержание *современного* философского дискурса по заявленной в статье теме. Не думаю, что несколько десятков лет назад позиции авторитетных представителей китайской философии и западной компаративистики, пользующихся мировым признанием, совпадали с теми, которые занимают сегодня Ду Вэй-мин и Роджер Эймс. Сопоставление лекции Ду Вэй-мина с докладом Р. Эймса позволяет сделать, возможно, неожиданное и тем не менее вполне обоснованное заключение о том, что их взгляды свидетельствуют о реальном существовании и развитии межкультурной философии. Обратите внимание, что Р. Эймс в докладе ссылается на авторитет «отца» китайской антропологии и выдающегося социолога Фэй Сяо-туна и обосновывает свою позицию цитатами из его знаменитого труда «От земли: основания китайского общества», подчеркивая, что китайские социальные отношения функционируют через сеть личных связей, в центре которых находится «я». Хотя в лекции Ду Вэй-мина подобная ссылка отсутствует, нетрудно догадаться (судя по словесным совпадениям), что и он испытал влияние Фэй Сяо-туна. Примечательно, однако, то, что сам антрополог-социолог при анализе социального и культурного феномена Китая использовал разработанную им методику исследования, включающую функциональный поход, который был «подсказан» трудами его наставников в период учебы в Лондонской школе экономики (1936–1938) — Б. Малиновским и А.Р. Рэдклифф-Брауном.

Так сработал межкультурный метод философствования, позволивший преодолеть когнитивную замкнутость как западоцентризма, так и китаецентризма и выйти к восприятию идей и концепций, взаимообогащающих культуры, к рефлексии, не ограниченной рамками национальных или цивилизационных границ. Подобный итог, возможно, большинством представителей философского сообщества не был ожидаем. Однако все, кто был активно вовлечен в подготовку ВФК в Пекине, это предвидели. Показательно в этом смысле выступление на официальном открытии конгресса Луки Скарантино, генерального секретаря МФФО (2008–2018), избранного президентом Федерации на предстоящие пять лет, вплоть до очередного, XXV ВФК, который состоится в 2023 г. в Австралии: «Несомненно, что философия как понимание человека в его историческом существовании не может более оставаться ограниченной определенным концептуальным

горизонтом. ...Открывающийся Конгресс благодаря своему инклюзивному характеру и высокому профессиональному уровню участников предоставляет историческую возможность способствовать теоретическому многообразию философских концепций и всеобъемлющему переосмыслению понятия человека и его становления во времени».

Примечания

¹ Panel: *Learning to be Human. Contributions from Asian Humanities, an Interdisciplinary.*

² Известно, что настоящее имя Конфуция – Кун Цю, но называть его принято как Кун-цзы, Кун Фу-Цзы («учитель Кун») или просто Цзы – «Учитель». Он прославился как первый профессиональный педагог Поднебесной. Число его учеников определяется китайскими учеными до 3000, включая около 70 ближайших.

³ На ВФК многие докладчики упоминали и ссылались на высказывания Мэн-цзы. Ему были посвящены специальные сессии: *Mencius: Study in the Community of Human Destiny; The Mencius' Thought and Becoming Human Being.*

⁴ Секция ВФК: *Humanity and the Way of Political Power: Origins and Ideals of the Chinese Government.*

⁵ Полагаю, что организаторы ВФК именно поэтому предложили в качестве темы Конгресса «Учиться быть Человеком».

Источнику – Primary Sources in Russian and Russian translations

Аристотель 1983 – *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644 [Aristotelis Politica (Russian translation, 1983)].

Конфуций 2001 – *Конфуций*. Лунь Юй / Пер. с кит. Л.С. Переломов. М.: Восточная литература, 2001 [Confucius, Lunyu (Russian translation, 2001)].

Лакруа 2004 – *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки – основания – актуальность / Пер. с франц. И.С. Вдовиной // Лакруа Ж. Избранное: персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–164 [Lacroix, Jean *Le personnalisme. Sources – Fondements – Actualité* (Russian translation, 2004)].

Ян Хин-шун 1990 – Древнекитайская философия. Эпоха Хань / Сост. Ян Хин-шун. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990 [Yang, Xingshun *Ancient Chinese Philosophy. Han epoch* (In Russian)].

Ссылки – References in Russian

Васильев 1989 – *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

Григорьева (ред.) 1983 – Проблема человека в традиционных китайских учениях / Отв. ред.-сост. Т.П. Григорьева. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1983.

Степанянц 1993 – *Степанянц М.Т.* Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука: Восточная литература, 1993. С. 3–20.

Эймс 1993 – *Эймс Р.* Индивид в классическом конфуцианстве (модель “фокус – поле”) // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука: Восточная литература, 1993. С. 39–65.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 3. P. 22–32.

Learning to Be Human

Marietta T. Stepanyants

The ontological grounds and the system of moral values determine the originality of the accents made in approaches to what it means "Learning to be Human" which was selected as the motto of the XXIV World Philosophy Congress (Beijing, August 2018). The organizers took into account the most acute problems of modern society: disharmony between human beings and nature, leading to environmental disasters; spiritual voidness of people turning into moral savagery; loss of identity at the collective and individual level, leading to a tough confrontation of universal and particular values. This article demonstrates that by referring to the Chinese cultural heritage, most fully and vividly presented at the Congress. Analysis of the key

plenary presentations by the world-famous Chinese philosopher Weiming Tu (*Spiritual Humanism: Self, Community, Earth and Heaven*) and authoritative American sinologist Roger Ames (*A Human "Being" or Human "Becoming" Family as Community in Confucian Role Ethics*) indicates new trends both in the contemporary Chinese philosophy and in Western comparative philosophy to a large extent due to the impact of intercultural philosophy.

KEY WORDS: philosophy, human being, Confucian role ethics, state, family, intercultural philosophy.

STEPANYANTS Marietta T. – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Professor, Main Researcher. Institute of Philosophy RAS.

marietta@iph.ras.ru

https://ru.wikipedia.org/.../Степаньянц,_Мариэтта_Тиграновна

Received at September 13, 2018.

Citation: Stepanyants, Marietta T. (2019) 'Learning to Be Human', *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2019), pp. 22–32.

DOI: 10.31857/S004287440004403-8

References

Ames, Roger T. (1993) 'The Individual in Classical Confucianism (The "Focus – Field" Model)', *God – Human Being – Society in the Traditional Eastern Cultures*, Nauka, "Vostochnaya Literatura" Publishers, Moscow, pp. 39–65 (In Russian).

Chow, Kai-wing (1993) 'Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics', *Philosophy East and West*, 43, 2, pp. 201–228.

Fei, Xiaotong (1992) *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, trans. by Gary G. Hamilton, Wang Zheng, University of California Press, Berkeley.

Grigor'yeva, Tatiana P. (red.) (1983) *The problem of human being in traditional Chinese teachings*, Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow (In Russian).

Stepanyants, Marietta T. (1993) 'Human Being in Traditional Societies of the East (A Case of Comparative Approach)', *God – Human Being – Society in the Traditional Eastern Cultures*, Nauka, "Vostochnaya Literatura" Publishers, Moscow, pp. 3–20 (In Russian).

Tu, Weiming (1999) 'Chinese Philosophy: A Synoptic View', *A Companion to World Philosophies*, Ed. By Deutsch E. and Bontekoe R., Blackwell Publishers, Oxford.

Vasiljev, Leonid S. (1989) *Problems of the genesis of Chinese thought*, Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, Moscow (in Russian).