

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ДУ ВЭЙМИНА

В. В. Сухомлинова

*Московский государственный институт международных отношений
Министерства иностранных дел Российской Федерации*

Поступила в редакцию 24 июня 2019 г.

Аннотация: в статье рассматривается концепция «деполитизации культуры» современного философа-неоконфуцианца Ду Вэймина. Ученый ставит себе целью пересмотреть сущность конфуцианства, не раз подвергавшегося некорректным интерпретациям в угоду господствующему политическому курсу. Ду Вэймин критикует попытки редуцировать конфуцианство к антологии этических максим и утверждает, что духовная самокультивация, происходящая в форме «диалога с трансцендентным», является в конфуцианстве также базовой познавательной стратегией, делаая этику неотделимой от онтологии и теории познания. «Интеллектуальная археология» Ду Вэймина открывает духовное измерение в конфуцианстве, позволяющее объединить принцип субъектности индивида с приматом традиционных ценностей. Автор находит общее в методологии Ду Вэймина и теориях интерпретации культуры А. В. Смирнова и К. Гирца, также базирующихся на герменевтическом анализе.

Ключевые слова: философия культуры, интерпретация, герменевтика, неоконфуцианство, Ду Вэймин, этика, метафизика.

Abstract: the article investigates the concept of «depoliticizing culture» coined by a modern Neo-Confucian philosopher Tu Weiming. Tu Weiming's goal is to review the spirit of Confucianism, which has previously been incorrectly interpreted in order to fit into the current political strategy. Tu Weiming criticizes those who attempt to reduce Confucianism to an anthology of ethic maxims and claims that Confucian spiritual self-cultivation, understood as a «dialogue with the transcendent», is at the same time a basic epistemological strategy, and that Confucian ethics lays the basis for Confucian ontology and epistemology. Tu Weiming's «intellectual archeology» discovers a religious dimension of Confucianism, which makes it possible to unite the principle of subjectivity of an individual with the primacy of traditional values. The author of the article compares Tu Weiming's methodology with the theories of interpretation of culture by Andey Smirnov and Clifford Geertz, which are also based on the hermeneutical approach.

Key words: philosophy of culture, interpretation, hermeneutics, Neo-Confucianism, Tu Weiming, ethics, metaphysics.

В XX в. западная и китайская научная мысль прошла долгий путь от утверждения тотальной несовместимости конфуцианства с идеей социально-экономического прогресса, берущих свое начало от обновленче-

ского молодежного «Движения 4-го мая» 1919 г. и работ Макса Вебера¹, до «культурного консерватизма», вызванного протестами на площади Тяньаньмэнь в 1989 г. и желанием перехватить право на конфуцианское наследие у «четырех азиатских тигров» (Южная Корея, Сингапур, Тайвань, Гонконг), развивающих «конфуцианский капитализм». Политическая конъюнктура требовала снятия дихотомии «традиционного» и «современного» и обоснования деятельной роли традиции в борьбе с политическим радикализмом и поддержании общественного единства. Конфуцианство виделось удачным подспорьем неоконсервативного курса китайского правительства, призванного доказать, что расширение индивидуальной свободы может и должно опираться на усиление полномочий власти: «меньше [гражданского] участия означает больше свободы для индивида» [1].

Политизация философских доктрин, особенно древних, – будь то в целях их дискредитации или, наоборот, реинтеграции в современную жизнь – всегда чревата неверным толкованием их базовых концепций, случайным или намеренным. Политизация опасна тем, что изымает из философии ее ключевые методы – фальсификацию и отстранение, превращая науку критического осмысления в апологетику. Что, в свою очередь, грозит углублением колеи стереотипного «понимания», наложением «других» смыслов на «свои» в процессе их адаптации к своему образу мыслей [2, с. 13–15].

В конфуцианстве, как и любой другой канонической традиции, можно усмотреть источник как прогрессивности, так и ретроградности общества, если надстроить нужный конструкт над лишенным контекста отдельным концептом. За счет видимой «фрагментированности» раннеконфуцианских² трактатов в них выделяются те аспекты, которые актуальны с точки зрения «логики политического момента» и способны обеспечить подспорье для господствующего внутри- и внешнеполитического курса. Причем происходит это в духе позитивистского редуцирования явления к его понятию – метода, на первый взгляд предоставляющего научной форме познания «эксклюзивные гносеологические права», однако на деле «урезающего» область духовных исканий, формализуя живую практику этических ценностей [3, с. 11].

Подобная процедура производилась с конфуцианством на протяжении двух тысяч лет, со времен чиновника династии Хань Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.), который преобразовал «свод моральных заповедей» конфуцианства в полноценную политическую идеологию.

¹ Макс Вебер считал, что в конфуцианском обществе отсутствует дух капитализма, поскольку его члены – менее энергичные и менее рациональные люди, чем протестанты, что конфуцианское учение по самой своей сути враждебно экономическому развитию и социальной модернизации.

² Под классическим (или «ранним», а также «чжоуским») конфуцианством, как правило, подразумевают оформившуюся в эпоху Чуньцю-Чжаньго (VII–III вв. до н. э.) философскую систему, центром которой было философское учение самого Конфуция (551–479 гг. до н. э.) и его ближайшего последователя Мэн-цзы (372–289 гг. до н. э.).

Целью данной статьи является проанализировать интерпретацию конфуцианской традиции (и не столько ее содержание, сколько методику), предложенную одним из самых видных представителей современного неоконфуцианства – Ду Вэймином, – и оценить, отличается ли она по характеру и назначению от прежних операций, производившихся с конфуцианством китайскими учеными.

Конфуцианская теория познания: герменевтический подход.

Ду Вэймин утверждает, что вопрос об анализе отдельных положений конфуцианства исходя из исторической конъюнктуры должен оставаться второстепенным, в первую же очередь необходимо утвердить его непреходящую гуманистическую ценность, носящую вневременной характер. Объектом его анализа является проблема саморазвития и самореализации человека, целью – возрождение живой конфуцианской мысли в качестве преобладающей *интеллектуальной* силы в Китае. Другими словами, помимо этического измерения конфуцианства, Ду Вэймин подчеркивает его деятельный и познавательный потенциал, который может быть реализован лишь при условии полной «деполитизации культуры» – изъятия его из стратегии модернизации Китая, компонентом которой конфуцианство являлось со времен столкновения с западной культурой в XIX в., и превращения в инструмент индивидуального творческого саморазвития [4, p. 18].

В связи с этим Ду Вэймин предлагает рассматривать конфуцианство, как и любую другую духовную культуру, как целостную и в то же время динамическую систему, явленную не столько в простом, «каталогизированном» перечне концептов, сколько в жизни ее образцовых представителей и в духовном содержании классических текстов, т. е., если использовать терминологию А. В. Смирнова, не столько *номинально*, сколько *принципиально* [5].

А. В. Смирнов, философ и востоковед, внесший большой вклад в разработку методологии философской компаративистики, показывает несостоятельность номинально-содержательного подхода в анализе культуры. По его мнению, номинально-содержательный подход отталкивается от предположения, что смысл культуры можно постичь индуктивно, раскладывая ее на ряд категорий, или универсалий, составляющих «генетический код» культуры, где критерием истинности подобного анализа будет универсальность, предельность ее «генома». Иными словами, номинально-содержательный подход делает акцент на генетике культуры, задается целью редуцировать способ смыслополагания каждой из культур к простейшей логике, которую можно изучить «под микроскопом». Однако если в биологии подобный подход работает, то в социо-гуманитарных дисциплинах у субъекта нет возможности рассматривать себя как нечто, физически отличное от объекта, поскольку сама аналитическая способность исследователя предзадана объектом его изучения – «геномом» культуры. Принципиальный же подход, пишет А. В. Смирнов, сосредоточен на вычленении не категорий, а «узлов» связи этих категорий, превращая культуру в текст [там же, с. 62–64],

т. е. перемещая акцент с объекта на взаимодействия, с генетики – на семантику.

Ду Вэймин описывает свой метод похожим образом, утверждая, что вопросы генетики текста нельзя путать с «семантическим ядром, вокруг которого вращается его символика» [6, р. 2]. Именно «семантическое» прочтение позволяет воспринять канонический текст той или иной духовной традиции как «индивидуальную организмическую целостность», а не «антологию отдельных концепций» [ibid.].

Таким образом, интерпретационная модель конфуцианства у Ду Вэймина основывается на различении грамматико-исторического и индивидуального измерений текста – проблеме, которая похожим образом занимала умы апологетов становления герменевтики в качестве самостоятельной дисциплины в рамках западных гуманитарных наук в XIX в. Ф. Шлейермахер выделял два вида истолкования авторитетных текстов – «объективное» (или «грамматическое», с акцентом на особенностях лексической структуры, не связанных с личностью автора) и «техническое» (или «психологическое», отдающее предпочтение индивидуальному смыслу, вкладываемому автором в предзаданные языковые понятия). С появлением «философии жизни» В. Дильтея и «вживания» как метода работы исследователя фокус внимания герменевтики окончательно сместился на психологический аспект проблемы понимания. «Понимание» оформилось в качестве фундамента теории гуманитарного знания, как единственный способ передачи целостности, которая есть сама Жизнь. Это породило проблему чрезмерного психологизма, с трудом совместимого с категорией научной рациональности, которую старались решить через строгую регламентацию процесса «воспроизводящего переживания» (В. Дильтей), которое, в свою очередь, может отталкиваться не только от индивидуальных особенностей, но от определенных механизмов [7].

«Интеллектуальная археология»: между обозрением и конструированием. Тем не менее уместность личной увлеченности исследователя своим предметом, подразумеваемая создателями философии жизни, обсуждается до сих пор, вращаясь вокруг вопроса: каковы механизмы совмещения процедуры личностно-экзистенциального погружения в материал с методологией объективного научного исследования? И что именно называть «объективным научным исследованием», если так называемый «гуманитарный сциентизм» призывает к отказу от метафизики, основываясь исключительно на допущении об ограниченности познавательных способностей человека – допущении, по сути, метафизическом [8, с. 98]?

В работах Ду Вэймина отчетливо прослеживается его намерение, уяснив этапы развития и вызовы современной западной философии, внести вклад в разрешение данного противоречия с позиций философии конфуцианской. Предельной единицей его анализа является не «геном» конфуцианской культуры, т. е. не общеисторическое измерение ее идей и концептов, накрепко связанное с феодальной символикой (деспотизм,

геронтократия), оказавшей отрицательное влияние на традиционную и современную китайскую государственность. Не является его методология и простым обзорением в духе позитивистских протокольных предложений. Свой метод Ду Вэймин называет «интеллектуальной археологией», базирующейся на текстологическом, индивидуальном анализе конфуцианской мысли, переводимой в разряд онтологического феномена [4, р. 19]. Он объявляет себя конфуцианцем и, предвосхищая обвинения в антинаучной предвзятости, пишет, что «творческая ученость» предполагает постоянное взаимодействие между «преданностью последователя и отстраненностью судьбы», возникает на острие конфронтации между ними [ibid.]. В развитии подобной творческой учености и состоит, по его мнению, искусство интерпретации.

Однако вопрос заключается в том, удастся ли ученому удержаться на этом острие и каковы пути возможного практического применения данного исследовательского подхода. В качестве примера можно привести толкование Ду Вэймином ключевого конфуцианского концепта *жэнь*, тем более показательное, что оно тесно связано с его концепцией раскрытия религиозного измерения в конфуцианском учении и его общности с этикой и космологией, призванной поспособствовать окончательной деполитизации традиционной культуры.

Ду Вэймин пишет, что, вопреки попыткам найти и зафиксировать общепринятый перевод понятия *жэнь* (его варианты – «гуманность», «человеколюбие», «добродетель», «эмпатия»), выражение «*воспитание жэнь*» следует интерпретировать не как акт единовременного приобретения некоего морального качества, а как процесс бесконечного самоочищения с целью актуализировать изначально имеющееся в человеке надындивидуальное начало [ibid., р. 8]. То, что понятие *жэнь* отражает, скорее, идею всеобщей взаимосвязанности, доминирования социальных отношений над автономностью индивида, нежели какую-либо определенную личностную характеристику, отмечалось прежде многими исследователями конфуцианства [9, с. 4]. Ду Вэймин идет дальше и переводит *жэнь* из раздела этики в раздел онтологии, объединяя его с идеей трансцендентного. «Трансцендентализация» *жэнь* была предложена еще учителем Ду Вэймина Моу Цзунсанем, пытавшимся создать и определить конфуцианскую метафизику, руководствуясь категориями кантовской этики. Им было разработано понятие «моральной метафизики», в котором содержится утверждение, что метафизика постигается путем следования морали, т. е. совершенный в нравственном отношении человек получает доступ к онтолого-космологическим основам бытия [10, с. 36]. Ду Вэймин развил эту мысль, утверждая, что в рамках конфуцианской традиции так называемые совершенномудрые (*шэн жэнь*), являющиеся воплощением самых выдающихся моральных качеств человечества, могут принимать участие в процессе трансформации и обогащения космоса и совершенствования своей телесной формы [11, р. 438]. Таким образом, можно еще раз подчеркнуть, что в современном конфуцианстве версии Ду Вэймина и его учителей Моу Цзунсяня и Тан Цзюньи доступ к ме-

тафизическим основам бытия открывается индивиду лишь по мере его этической самореализации.

На вышеописанной идее строится определение «конфуцианской религиозности», данное Ду Вэймином: «Мы можем определить “конфуцианскую религиозность” как нескончаемую самотрансформацию, понимаемую как коллективный акт и как правдивый диалог с трансцендентным. ...Мы можем сказать, что конфуцианская религиозность выражается в огромном потенциале и в беспредельных возможностях каждого человеческого существа выйти за пределы своей личности (self-transcendence). Три измерения включены в этот процесс: личность, сообщество и трансцендентное» [6, р. 94].

Конфуцианская модель современности: внимание к социальному контексту. Если вернуться к идее Ду Вэймина о «деполитизации конфуцианства», в основе которой лежит анализ канонических текстов конфуцианства с точки зрения их индивидуальной организмической целостности (семантики, а не генетики), исходя не из общеисторического, а из личностного контекста, то выходит, что залогом освобождения конфуцианства от негативных коннотаций прошлого у Ду Вэймина является обогащение его духовным измерением, относящимся к взаимодействию с неким надындивидуальным началом, – мысль, в классическом конфуцианстве четко не артикулированная. Поэтому подобная методология интерпретации культуры вызывает множество вопросов у западных специалистов. Так, исследователь конфуцианства из Рурского университета Гейнер Роэтц утверждает, что в трактатах раннего конфуцианства отчетливо говорится о «молчании Неба» (*тянь хэ янь цзай*), отказе от телологического прочтения этических максим и, главное, о доминировании интуиции сердца над авторитетом священного канона [12, р. 369]. По мнению Г. Роэтца, стремление описать «конфуцианскую религиозность» похоже на «неосознанную сакрализацию секулярного» [ibid., р. 368]. Однако дело принимает еще более серьезный оборот в связи с попытками Ду Вэймина (и здесь его подход, на первый взгляд, ничем не отличается от предыдущих манипуляций с конфуцианством) представить свою версию конфуцианства в качестве подспорья к имеющей политическое измерение идее «конфуцианской модели современности», противопоставленной «модели современности Просвещения» и базирующейся на уважении к традиционным ценностям.

Действительно, Ду Вэймин не раз подчеркивал, что осуществлять подлинный переход в современность под силу лишь той нации и той личности, которая отдает себе отчет в предзаданности основных параметров своей идентичности, таких, как язык, место рождения, пол, возраст и духовная традиция; что мы нуждаемся в преодолении не культурной традиции, а антропоцентризма и сциентизма – идеологии, принимающей во внимание лишь материальное и исчисляемое и игнорирующей такой важный инструмент познания, как «духовный интеллект» [13, р. 7204].

Гейнер Роэтц пишет, что концепция «множества моделей современности», равно как идея о том, что «конфуцианская религиозность» может служить основой азиатской модели модернизации, в корне неверна, поскольку по-прежнему насаждает некую «внешнюю модель» модернизации, только теперь это не «западная модель», а «традиционные конфуцианские ценности» [12, p. 375]. Тогда как главным двигателем модернизации всегда являлся принцип субъектности, выражающийся в полной автономности индивида (в ценностном, социальном и *историческом* измерениях) и его критическом отношении к собственной традиционной культуре [ibid., p. 374].

В своем ответе Г. Роэтцу Ду Вэймин вновь подчеркивает, что отсутствие подразумеваемой между строк «отсылки к трансцендентному» в раннеконфуцианских текстах еще не доказано, при этом попытки доказать его обкрадывают конфуцианскую модель саморазвития, как духовное усилие и этическую практику [11, p. 440].

В ответ на перечисление Г. Роэтцом социально-экономических проблем китайского общества Ду пишет, что на фоне сложного синкретичного взаимодействия традиционных и западных норм в организации социально-экономической сферы жизни в Китае пока еще рано констатировать полное бессилие конфуцианства в решении этих проблем. Традиция оказывается бессильна, если заниматься в отношении нее «неживым» обозрением и «критическим» конструированием (зачастую предполагающими высвечивание лишь ее негативных сторон). Можно сказать, что здесь Ду Вэймин возвращает нас к отличию между номинальным и принципиальным подходами к изучению культуры. Критическое вычленение ее «генома» не обязательно является гарантом обретения современным обществом независимости от своей традиции, как и сохранение традиции не ведет автоматически к тотальной консервации общественных порядков.

Окончательно прояснить подход Ду Вэймина к интерпретации культуры и понять, насколько активную роль играет личностно-экзистенциальный метод понимания в научном исследовании, пожалуй, поможет анализ теории интерпретации культуры американского антрополога Клиффорда Гирца, также базирующейся на герменевтическом анализе и подразумевающей отказ от «позитивистски-текстуального» подхода. К. Гирц пишет, что культуру невозможно анализировать в отрыве от логики реальной жизни, выражением которой она и является. Этот отрыв часто выражается в стремлении исследователя вычленить ключевые элементы культуры как системы и обозначить взаимосвязь между ними или, говоря уже словами А. В. Смирнова, выявить предельный «геном», простейшую логику, лежащую в основании всех операций, производимых в рамках культуры. Более адекватную реальному положению вещей методологию интерпретации культуры К. Гирц называет «насыщенным описанием», в ходе которого этнограф пытается проникнуть в

«ту образную вселенную, внутри которой поступки людей являются знаками» [14, с. 19].

Ключевая мысль К. Гирца заключается в том, что культура является смысловым полем, которое окружает все объекты и явления, относящиеся к данному обществу и индивиду как его части. Это поле – контекст, который находится *над* уровнем исторических фактов, объединенных причинно-следственными связями, и не влияет ни на целеполагание индивидов, ни на сами действия, ни на их последствия [там же, с. 21]. Культура – это то, каким образом индивид ощущает себя целостной личностью, как именно, рефлексировав над своими действиями, он достигает самоидентичности; иными словами, это – его личная символика. И задача исследователя – не разобрать жизнь индивида на факты, которые ничего не скажут о культуре, но постараться «примерить» его – часто внутренне противоречивую и предвзятую – символику [там же, с. 22].

Точно так же Ду Вэймин, продолжая отвечать на критику Г. Ротца, пишет, что личность реализует себя в бесконечном процессе само-культивации, однако путь осознания собственной цельности не проходит, дистанцируясь от семьи, сообщества, нации, ведь тогда индивид оказывается лишенным контекста. Напротив, этот путь тесно связан с жизнью нации, ежедневной практикой этических норм, осознаваемой в то же время как приобщение к «Пути Неба», – именно в этом и состоит духовное измерение конфуцианства [11, с. 440].

Таким образом, концепция «деполитизации культуры», предложенная современным философом-неоконфуцианцем Ду Вэймином, опирается на убежденность в том, что культуру нельзя редуцировать до простейших концептов и судить исходя из их участия в формировании исторического пути нации. Культура носит глубоко личностный характер, развивается внутри каждого индивида, и при попытке дойти до ее «простейших логических оснований» ее компоненты, представляющие из себя величайшие достижения мысли предыдущих поколений, лишаются контекста и приобретают сугубо функциональный характер.

Ду Вэймин развивает свой метод интерпретации культуры на основании герменевтического подхода, т. е. «вживания» в тексты и рассмотрение их с точки зрения духовного состояния создавшего их философа. Именно такой подход является залогом проникновения в смысловую символику культуры. Подтверждением данной мысли служит развиваемая Ду Вэймином концепция «духовного измерения конфуцианства», в рамках которой из раннеконфуцианских текстов извлекается понятие само-культивации как перманентного взаимодействия с «трансцендентным» внутри самого себя, осуществляемого посредством выполнения традиционных этических практик.

Следует признать, что философская система Ду Вэймина не лишена политического измерения, представленного его теорией «множества моделей современности», в числе которых имеется и «конфуцианская

модель», противопоставленная «модели современности Просвещения» и основывающаяся на сохранении традиционной культуры. Тем не менее сохранение традиций и императив поддержания национального единства, как утверждает Ду Вэймин, не противоречит идее модернизации, как не противоречит лежащему в ее основе принципу субъективности индивида: Ду Вэймин согласен с идеей о примате личной интуиции, личного здравого смысла над словом авторитета. Его позиция состоит в том, что традиционная культура обеспечивает контекст, вне которого невозможно духовное и интеллектуальное саморазвитие личности, выход за пределы самого себя – внутрь себя («inner transcendence»), с раскрытием надиндивидуального общего начала, являющегося гарантом нравственного совершенства.

Литература

1. Ломанов А. В. Неоконсерватизм с китайской спецификой. Си Цзиньпин ищет в традиции новый путь развития / А. В. Ломанов // Россия в глобальной политике. – 2017. – № 4. – URL: <https://globalaffairs.ru/number/Neokonservativizm-s-kitaiskoi-spetcifikoi-18915> (дата обращения: 17.06.2019).
2. Силантьева М. В. Антропологические и ценностные основания коммуникации : теоретические и прикладные аспекты / М. В. Силантьева, А. В. Шестопап // Концепт : философия, религия, культура. – 2017. – № 1 (1). – С. 11–23.
3. Силантьева М. В. Проблемы логики и теории познания в современном гуманитарном знании : учеб. пособие для студентов и аспирантов / М. В. Силантьева. – М. : МГИМО, 2006. – 47 с.
4. *Tu Weiming. Humanity and Self-cultivation : Essays in Confucian Thought* / Weiming Tu. – Cheng & Tsui, 1998. – 364 p.
5. Смирнов А. В. Как различаются культуры? / А. В. Смирнов // Философский журнал. – 2009. – № 1 (2). – С. 61–72.
6. *Tu Weiming. Centrality and Commonality : an Essay on Confucian Religiousness* / Weiming Tu. – SUNY Press, 1989. – 176 p.
7. Малахов В. С. Герменевтика философская / В. С. Малахов // Новая философская энциклопедия. – URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH018ddaec76549bb4276a3b8d?p.s=TextQuery> (дата обращения: 17.06.2019).
8. Силантьева М. В. Николай Бердяев о «духах революции» : историко-этические параллели / М. В. Силантьева // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 96–105.
9. [Чжан Яоцань. Традиционная китайская культура гармонии и современные ценности / Яоцань Чжан] // Вестник Пед. ун-та Центрального Китая. – 2006. – № 1. – С. 3–8.
10. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М. : Вост. лит., 2002. – 606 с.
11. *Tu Weiming. Response* / Weiming Tu // Dao. – 2008. – № 7. – P. 437–447.
12. *Roetz H. Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization : Questions to Tu Weiming* / H. Roetz // Dao. – 2008. – № 7. – P. 367–380.

13. *Tu Weiming* Toward a Dialogical Civilization : Identity, Difference and Harmony / Weiming Tu, G. Vattimo // *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. – 2010. – Vol. 2, Issue 5. – P. 7203–7207.

14. *Гирц К.* Интерпретация культур / К. Гирц. – М. : РОССПЭН, 2004. – URL: http://yanko.lib.ru/books/cultur/girc=interpret_cult.pdf (дата обращения: 17.06.2019).

Московский государственный институт международных отношений

Министерства иностранных дел Российской Федерации

Сухомлинова В. В., аспирант кафедры философии

E-mail: pavlenko1993@gmail.com

Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of Russia

Sukhomlinova V. V., Post-graduate Student of the Philosophy Department

E-mai: lpavlenko1993@gmail.com