

ПЕРЕГЛЯД ЗАСАД СИНОЛОГІЇ І РЕКОНСТРУКЦІЯ КИТАЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В ПОГЛЯДАХ “НОВИХ КОНФУЦІАНЦІВ”

Після приходу до влади комуністів на материковому Китаї в 1949 році традиційне конфуціанство опинилося під загрозою повного знищення. Багато китайських інтелектуалів виїхали за кордон через неможливість ухвалення радикальних змін і тотальне нав'язування марксистсько-ленінської ідеології, що ними розумілося як загроза розпаду та дезінтеграції китайської культури. У 1958 році в Гонконзі і Тайбеї чотири видатних вчених, Чжан Цзюньмай (张君勱), Тан Цзюнь (唐君毅), Моу Цзунсань (牟宗三) і Сюй Фугуань (徐復觀), опублікували конфуціанський “Маніфест китайської культури людям світу” (“為中國文化敬告世界人士宣言”) (далі – “Маніфест”). Цей твір багато в чому вплинув на формування “нового конфуціанства” (неоконфуціанська політична філософія) та став одним з найяскравіших прикладів глобального філософського підходу, бо його автори одночасно спираються на таких західних філософів, як Кант або Гегель, і на деякі буддійські концепції для розробки такої конфуціанської філософії, яка повинна, за їхнім задумом, протистояти викликам нової епохи. “Нове конфуціанство” відрізняється від більш раннього конфуціанства тим, що воно є реакцією на сучасність, сформовану Заходом, і самосвідомістю культурної прихильності. Це стало виступом за постколоніальний культурний, націоналістичний дискурс культурного паритету між Китаєм і Заходом у розпал євро-американського культурного панування, що до того ж – важливою складовою ідеологічної боротьби між китайською і західною культурами [Chan 2011, 278]. Як відзначає Фан Келі, “Маніфест” значно вплинув на розвиток китайської думки і вважався найважливішою подією в ході другого етапу розвитку сучасного неоконфуціанства [Fang 1995, 24].

“Нові конфуціанці” в “Маніфесті” стверджували, що західна історія та філософія неправильно представляють китайську культуру, а тому необхідно відновити належне місце китайських культурних цінностей у світі. Були відзначені недоліки розуміння китайської культури, що пов'язується з трьома основними підходами західної синології [Bresciani 2011]:

1) *Християнські місіонери і культурна дифузія*. Першим за часом виникнення є релігійно-ідеалістичний і раціональний підхід християнських місіонерів у період династій Мін і Сун. Автори “Маніфесту” відзначають взаємозв'язок між “небесним шляхом” (天道, *tiāndào*) і “шляхом людини” (人道, *réndào*) у відродженні конфуціанства й тим самим вказують на суттєві відмінності в релігійній думці Китаю та християнства [Ruokanen 2010]: “Китайська культура виникла шляхом розвитку початкової релігійної пристрасті, етичних моральних принципів і повсякденного життя. З цієї причини... її релігійні аспекти не були розроблені...” [Liu 2003, 35]. Ці відмінності культурних і релігійних цінностей Західної Європи та Китаю стали причиною непорозумінь між цими двома цивілізаціями, що проявилось в роботах християнських місіонерів, які виробили перші системні і раціональні уявлення європейців про Китай.

2) *Синологи і міф про китайську античність (архаїзація сучасності)*. Другий підхід, який заперечують “нові конфуціанці”, пов’язаний уже безпосередньо з наукою Заходу про Китай – синологією. Політика “відкритих дверей” у Китаї, проголошена в 1899 році державним секретарем США Геєм, і боксерське повстання (1899–1901 років) вплинули на зростання інтересу західних науковців до китайської історії та культури: “Об’єктами цього інтересу незабаром стали предмети образотворчого мистецтва, археології, географії, історії розвитку кордону, історія різного роду комунікацій між Сходом і Заходом, і навіть характеристики письмової та усної мови (китайської мови. – В. К.)...” [Моу 1962, 258]. Інтерес до китайської давнини “став стандартом синологічної методології”, що призвело до одностороннього вивчення і відповідно неправильного розуміння сучасного розвитку китайської цивілізації через стародавність, із чим автори маніфесту рішуче не згодні.

3) *Політична вмотивованість*. “Нові конфуціанці” виступили з критикою провідних західних істориків сучасного Китаю з метою розкриття різних підходів і упереджень щодо тодішньої політичної ситуації в Китаї. Вони стверджують, що аналіз західних вчених старого Китаю формують такі почуття і в цілому суб’єктивне ставлення, які не можуть бути основою для реалістичного зображення китайської культури. А дослідження сучасного Китаю є занадто упередженими, оскільки мотивуються поточними політичними інтересами західних країн [Моу 1962]. Необхідність “китайського” підходу до китайської ж цивілізації стала прямим виступом проти вестернізації [New Confucianism... 2003].

“Маніфест” протестує проти неправомірного порівняння філософії неоконфуціанства періоду Сун-Мін із західним раціоналізмом, натуралізмом чи матеріалізмом, що призводить до неправильного розуміння китайської культури як такої, що обмежена тільки питаннями зовнішнього соціального контролю і позбавлена духовних і метафізичних інтересів. Хоча при цьому автори визнають наявність недоліків китайської думки і говорять про необхідність її розширення шляхом прийняття з інших культур таких ідей, як демократія і наука. Але це має відбуватися не шляхом простого формального перенесення, а сутнісних внутрішніх змін у самій китайській культурі. Звідси випливає висновок про необхідність вироблення нової, правильної методології синології та вивчення китайської культури на основі власної традиції, а не західного академічного підходу [Моу 1962, 456].

“Новий підхід”. “Маніфест” виступає за те, щоб дослідження китайської культури ґрунтувалися на симпатії і повазі до неї. Культура визначається як “об’єктивне вираження духовного життя людства”, і це духовне життя повинне переживатися, щоб його повністю й адекватно зрозуміти. Стверджується, що китайська культура має свій власний характер, власну політичну систему і філософію, засновану на ортодоксальній передачі *dao* (道, dào). Помилка попередніх трьох підходів синології полягала у відмові прийняти або розуміння життя об’єкта дослідження. “Маніфест” стверджує, що “без симпатії і поваги не може бути ніякого реального розуміння. Те, що дає первинний досвід, є лише видимістю; треба йти глиб цього зовнішнього, для того щоб спілкуватися з душею і серцем того, що ховається в ньому” [Моу 1962, 460].

У “Маніфесті” стверджується, що теорія розуму і природи є основою китайської думки, а також ідеї про єдність неба і людини в добродетності – *тиан рен хе дє* (天人合德), яка вперше була сформульована в главі “Вчення про серединність” (“Чжун юн”) “Канону ритуалів” (“Лі цзи”). Доктрина, яку найбільш ігнорують західні китаєзнавці, – це “концентрація розуму на вичерпному дослідженні природи Всесвіту” [牟宗三 1989, 76]. А концепція “розум-природа” (心性, *xīnxìng*) – це основа всіх теорій китайської культури, яка не обмежується зовнішніми відносинами між людьми і не містить у собі уявлення про внутрішній духовний світ людини, а становить особливий вид конфуціанської трансцендентності – “іманентну трансцендентність”.

Притаманне доктрині *xīnxìng* почуття релігійності також закріплено в моральному і духовному ідеалі *rén* (仁, *людинолюбство*), який первісно належить до поняття доброзичливості та людської сердечності. У фундаментальній концепції неоконфуціанської метафізики *rén* використовується для позначення етичного та духовного аспекту людини в результаті інтеграції внутрішньої моральної особистості *xīn* (心, *серце, дух*) і метафізичної основи буття *tiāndào* (天道, “небесний шлях”). Внутрішня функція *rén* полягає в досягненні святості, в той час як його зовнішня функція співвідноситься з трансцендентним *xīn* і метафізичним *tiāndào*. Іншими словами, актуалізація “небесного шляху” людини перевіряється і розглядається в етичних і духовних принципах *rén*. Але найбільш глибокий підтекст *rén* вбудовується в онтологічний сенс “творчості”, яка генерує можливість розвитку життя людини в космосі. *Rén* у цьому сенсі вказує на кінцеву реальність, де все єдине з усім і з усім Всесвітом у цілому. Таким чином, “нові конфуціанці” надали традиційному конфуціанському ідеалу *rén* онтологічну значимість, що можна порівняти за своєю природою і функцією з християнським *богом* [Нао 1976, 8].

Розуміння *xīnxìng* дає можливість побачити потужний розвиток морального суб’єкта в гармонії із Всесвітом і при цьому демонструє повну відсутність розвитку “політичного суб’єкта, суб’єкта, що пізнає, і технологічного суб’єкта” в порівнянні із західною культурою. У цьому – головна відмінність в історико-культурному розвитку Європи та Китаю. Грецький розум, іудейська віра і римське право – це витoki плюралізму західного суспільства, в той час як культура Китаю покоїться на “одній основі” (一本, *yī běn*). Звідси випливає те, що в китайській культурі більше уваги приділено розвитку моральних якостей індивідуума, а не конкуренції і технічному прогресу в порівнянні із Заходом. Тому “нові конфуціанці” стверджують, що для справжнього вивчення китайської культури як живого, об’єктивного буття обов’язково необхідне вивчення доктрини *xīnxìng* [Liu 2003].

“Новий підхід” не засуджує західну культуру, а навпаки, настійно закликає китайців вивчати західні системи логіки, природничі науки, технологічні досягнення і демократичні інститути, бо в самій китайській культурі в минулому була переоцінена роль морального розвитку (正德, *zhèngdé*) і були нерозвиненими дослідження корисності речей (利用厚生, *lìyòng hòushēng*). Але при в цьому в “Маніфесті” стверджується, що китайська культура ніколи не виступала проти науки, тому що ідея *lìyòng hòushēng* робила акцент на технології і містила в собі зерна демократії, бо існувало вчення про рівність людей як моральних суб’єктів, що обов’язково призводить до демократії. Автори стверджували, що не тільки зерна демократії в конфуціанській традиції, а й конституційна демократія вимагає внутрішнього розвитку морального духу в китайській культурі [唐君毅 1974, 166]. Вони повністю взяли ліберальну конституційну демократію в тому вигляді, як вона була розроблена на Заході, але з однією умовою. Сюй Фугуань так пише про це: “Я часто кажу, що той, хто насправді розуміє і поважає китайську культуру, повинен повірити, що побудова демократії сьогодні... повинна бути доручена самій китайській культурі” [徐復觀 1980, 126]. Звідси робиться висновок, що наука і демократія є внутрішніми вимогами морального духу саморозвитку китайської культури, а також відповідають сучасним потребам.

У “Маніфесті” через поняття *dàotǒng* (道統, *спадкоємність вчення, ортодоксальність*) підкреслюється “своєрідність” (一本性, *yī běnxìng*) китайської культури і відповідно її відмінність від західної культури, якій властиве різноманіття: «Ця “особливість” є тим, що й називають китайською культурою. У своєму походженні це єдина система: єдиний стовбур (一本, *yī běn*), який не заперечує безліч своїх коренів. Так, у стародавньому Китаї існували різні культурні області, але це не перешкоджало основному потоку однієї лінії передачі (一脈相承之統緒, *yīmàixiāngchéng zhī tǒng xù*). Інь скинули мандат Ся, але продовжили культуру Ся, Чжоу скинули

мандат Інь, але продовжили культуру Інь, складаючи тим самим єдину послідовність і спадкоємність культур трьох династій. Після цього Цинь скинули Чжоу, Хань скинули Цинь, і так аж до Тан, Сун, Юань, Мін, Цин, і хоча політично були періоди роздрібненості і єдності, але завжди був “шлях сталості”, він же “вічне дао” (常道, *chángdào*), що походить з великої єдності. Крім того, періоди політичного роздробленості і єдності ніколи не мали негативного впливу на загальну тенденцію конвергентного розвитку культури і думки Китаю. Це те, що називається послідовною передачею ортодоксальної традиції шляху (道統, *dàotǒng*)» [New Confucianism... 2003, 62]. Якщо історичний і культурний зміст *dàotǒng* фокусується на передачі і безперервності китайської культури, то його філософський зміст пов’язаний з дослідженням сутності та онтології конфуціанського вчення, представленого в доктрині *xīnxìng* (метафізичне і релігійно-етичне значення цього шляху) [Chang 1962, 461].

Глобальний підхід, уроки для Заходу. Хоча згідно з “Маніфестом” західна культура в своїй основі має багато джерел, все ж “західна культура” розглядається як єдиний об’єкт інтерпретації та орієнтується на її загальні характеристики. Зазвичай в роботах китайських дослідників, які критикують західну культуру, присутній один список небезпечних проблем західного суспільства (расова дискримінація, релігійні конфлікти, трудові конфлікти, можливі загрози наукових розробок, небезпека застосування ядерної зброї, забруднення навколишнього середовища, зловживання наркотиками, неповні сім’ї та деякі інші). Однак автори “Маніфесту” набагато глибше розглядають це питання, бо, з одного боку, визнають, що “більшість проблем, що викликані прогресом сучасної західної культури, поступово вирішуються самим Заходом”, а з другого боку, вони стверджують, що “хоча багато проблем були вирішені, корінь цих проблем знаходиться у хибності самої західної культури, що існує ще й сьогодні” [Mou 1986, 661].

Сьогодні головним недоліком західного духу визначається те, що в ході його розширення в усьому світі відбувається нав’язування раціональності та уніфікації, що не враховує і прагне придушити культурне різноманіття людства. Виділяються і недоліки, на думку авторів, притаманні західній культурі від початку її існування: 1) акцент на зовнішньому не в змозі розвивати внутрішні якості, тому дух у реальному житті порожній; 2) абстрактні причини і поняття знецінюють емоційну сферу і саме життя людини, нехтують “інтуїтивним досвідом” людських комунікацій; 3) універсальні принципи ігнорують унікальність і специфічність речей; 4) зосередження уваги на моральних правилах поведінки, але при цьому зневага до сили впливу. Таким чином, центральна проблема західної культури та етики полягає в тому, що людське суспільство й історія є тільки предметами раціональних і об’єктивних досліджень і при цьому не приділяється увага вдосконаленню людської суб’єктивності: “Під час обговорення моралі західна етика завжди посилається на моральні правила, етичне поведіння, соціальні та релігійні цінності моралі, але дуже небагато людей можуть підкреслити ту цінність моралі, що може повністю змінити характер живої істоти, що, у свою чергу, має вплинути на фізичне тіло й, природно, проявити нашу добродішність і в той же самий час зробити добродішним виховання цього тіла” [Mou 1986, 644]. “Нові конфуціанці” на протигагу акценту західної філософії на абстракції та універсальності пропонують враховувати унікальність і індивідуальність, намагаючись таким чином охопити всю конкретну природу речей [Mou 1986, 666].

Критика спрямована не тільки на Захід загалом, а й на західну “культуру”. Але, по-перше, “культура” – це дуже широке поняття, і тому немає чітких результатів роздумів, а по-друге, обговорення в принципі йде на найзагальнішому рівні, бо рідко згадуються конкретні західні мислителі, їхні твори і теорії. Авторам бракує аналізу ключових понять, суджень та їхнього розвитку в сучасних західних концепціях. У цьому зіткненні західної і китайської філософії очевидно виявляються два способи

філософствування, тому що перша ґрунтується на строгих визначеннях, доказах і складному аналізі, а друга – на короткій і лаконічній єдиній теорії, що лежить в основі філософії, науки, політики, права, релігії та етики. Відродження традиційної конфуціанської філософії, вважають “нові конфуціанці”, повинне йти шляхом інтеграції способів аргументації сучасної західної філософії з метою створення власної сучасної теоретичної бази, долаючи таким чином відмінності цих двох філософських традицій.

“Маніфест” не тільки вказує на відмінності китайської і західної культури, а й стверджує, що Захід повинен винести уроки з китайської культури: “Якщо західний світ хоче виправити свій дух необмеженої погоні за зовнішнім світом, то йому необхідно навчитися життєвої мудрості китайської культури” [Моу 1986, 664]. І хоча пропонується включити в китайську культуру наукові та технологічні досягнення Заходу, але при цьому більш чітко формулюється те, чого повинен навчитися Захід як світовий лідер: 1) сприяння розвитку світової культури; 2) всеохоплююче розуміння або мудрість; 3) почуття м’якості і співчуття; 4) увічнити свою культуру; 5) весь світ як одна сім’я [Моу 1986, 665–669; Chan 2011]. Автори “Маніфесту” стверджували, що поєднання положень “нового конфуціанства” і досягнень західної цивілізації приведе людство до формування відкритої, всеосяжної і творчої культури [Ту 1996].

У цьому підході проявляється явне нехтування західної етики, насамперед вченням Аристотеля, що, як слушно помітив Юй Цзіюань, пов’язано з двома положеннями. По-перше, “Маніфест” розглядає китайську і західну культуру як дві співвідносні частини. Зроблено занадто великий акцент на західній культурі в цілому, і повністю ігноруються відмінності між давньою і сучасною західною етикою, що призводить до хибної критики деяких її аспектів, тому що сприймається як ціле. По-друге, “Маніфест” ґрунтується на сильному націоналістичному почутті при формуванні свого стилю академічного мислення, бо його автори були стурбовані виживанням китайської культури в умовах потужних викликів з боку західної демократії і технологій, а тому прагнули підкреслити особливу важливість традиційної китайської думки. Фактично їхньою метою було довести, що китайська моральна культура значно перевершує Захід, який обійшов Китай у науково-технічному розвитку [Yu 2008, 329]. Тому упередженість висновків авторів багато в чому пов’язана з проявом націоналістичних настроїв в академічних колах Китаю того часу, що, безумовно, завжди негативно впливає на ведення наукових досліджень. По суті ж, відродження конфуціанської етики доброчесності як виховання розуму й характеру цілком узгоджується із західною етикою в цілому. Конфуціанська етика доброчесності була спрямована на подолання теоретичних вад Кантової деонтології й утилітаризму, що могло привести до виникнення інтенсивної дискусії між представниками двох філософських традицій і навіть до змін у самій західній етиці. Однак “нові конфуціанці” після виходу “Маніфесту” не розвинули цей напрямок. Тан Цзюнь, Сюй Фугуань і Моу Цзунсань у своїх наступних численних роботах роз’яснювали свої основні погляди, але так і не змогли провести діалог із західною етикою доброчесності. У 1960-х і 1970-х роках Кант був головною мішенню критиків західної етики доброчесності, але Моу Цзунсань знову спробував реконструювати неоконфуціанство періоду Сун-Мін на основі філософії Канта. Починаючи з 1990-х років, цей недолік було певним чином подолано в роботах конфуціанських учених, які працювали на Заході і почали застосовувати етику доброчесності як основну модель, намагаючись довести, що конфуціанство може бути в цьому джерелом нових ідей і підходів. У результаті інтенсивного і продуктивного діалогу між сучасними представниками двох філософських традицій вдалося показати подібності та відмінності між етичними системами Конфуція та Аристотеля і, крім того, в цілому привернути увагу філософів до цієї проблематики.

Таким чином, перегляд синології та реконструкції китайської культури в поглядах “нових конфуціанців” можна виразити в декількох положеннях: конфуціанська теорія розуму і природи (*xīnxìng*) – це серцевина думки й основа моралі традиційного Китаю; в китайській культурі не розвивалися демократія і наука через надмірний акцент конфуціанства на питаннях моралі, й тому в Китаї не виник правовий організаційний механізм для трансформації політичної влади і реалізації волі народу, а також наука сучасного типу; хибне твердження, що конфуціанство не містить у собі зерно демократії і вороже науці та техніці, бо це вчення сповідує мир і рівність для всіх людей, а також примат потреб та інтересів кожної людини. Такі важливі питання, як людська природа та її реалізація, роль традиційної освіти, самовдосконалення, міжособистісні відносини, сімейні та державні цінності, моральні почуття, моральні міркування є головними темами і західної, і китайської філософії. Протистояння між конфуціанством і сучасною західною етикою – це не опозиція між Сходом і Заходом, а опозиція між етикою центрування на агенті та етикою центрування на акті. Починаючи з “Маніфесту”, всі “нові конфуціанці” стверджують, що ключ до успіху третьої епохи конфуціанського гуманізму полягає в тому, щоб вийти за рамки цивілізаційного простору Східної Азії і стати спільною доктриною людства шляхом універсалізації та інтеграції – поєднати Конфуція й Аристотеля. У цілому “Маніфест” висловив історичне переосмислення китайської філософії та культури, сформулював високі устремління й ідеали 返本开新 (*fǎnběn kāi xīn*) – повернення до суті конфуціанської традиції та відкритості новому шляху науки і демократії з метою перетворення конфуціанства в сучасний напрям світової філософії. А синтез культур вимагає шанобливого вивчення та оцінки тих елементів, які можуть поліпшити світ у цілому.

ЛІТЕРАТУРА

- Bresciani U. Reinventing Confucianism = Xian Dai Xin Ru Jia: The New Confucian Movement.* Taipei, 2001.
- Chan N. S. The Thought of Mou Zongsan.* Vol. 4. Boston, 2011.
- Chang C. Development of Neo-Confucian Thought.* New York, 1962.
- Fang Keli. The Developing Course of the Neo-Confucianism, the Preface of the Schools of the Modern Neo-Confucianism.* Beijing, 1995.
- Hao Chang. New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China // The Limits of Change.* Cambridge, MA, 1976.
- Liu Shuxian. Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy.* Westport, CT, 2003.
- New Confucianism: A Critical Examination.* New York, 2003.
- Ruokanen M., Huang Zh. P. Christianity and Chinese Culture.* Grand Rapids, MI, 2010.
- Mou Tsung-san, Chang Carsun, Tang Chun-i, Hsu Fo-Kuan. A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture // Chang Carsun. The Development of Neo-Confucian Thought.* Vol. 2. New York, 1962.
- Mou Zongsan, Tang Junyi, Zhang Junmai. Wei Zhongguo Wenhua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan 為中國文化敬告世界人士宣言 (A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture) // The History of Neo-Confucianism Thoughts.* Taipei, 1986.
- Tu Wei-ming. Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education in Japan and the Four Mini-dragons.* Cambridge, MA, 1996.
- Yu Jiyuan. The “Manifesto” of New-Confucianism and the revival of virtue ethics // Frontiers of Philosophy in China.* Vol. 3, № 3. 2008.
- 牟宗三，唐君毅，徐復觀，張君勱。為中國文化敬告世界人士宣言 // 張君勱言論集。臺北縣板橋市，1989。
- 唐君毅。說中華民族之花果飄零。臺北，1974。
- 徐復觀。學術與政治之間。臺北，1980。