

УДК 141

**Черных В.И.**

Прагматизм и семиотика как основа методологии Бостонской школы современного конфуцианства

Черных Варвара Игоревна, бакалавр философии, студентка 1-го курса магистратуры кафедры истории философии факультета Гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, Москва

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-3658-3853>

E-mail: varvara-i-chernykh@j-spacetime.com; onufrieva.varvara@yandex.ru

Данная работа посвящена анализу теории знаков Ч.С. Пирса как основы философских построений о проблеме человека представителей Бостонской школы нового или современного конфуцианства в лице Ду Вэймина и Р.К. Невилла. представлен авторский перевод фрагмента книги Р.К. Невилла «Бостонское конфуцианство».

Ключевые слова: прагматизм; семиотика; Бостонское конфуцианство; современное конфуцианство; проблема личности; природа человека.

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 цивилизацией современного западного мира и одновременно наследующей ценности традиционной духовности¹.

Прагматизм как явление связывают, в первую очередь, с именем такого американского философа XIX в., как Чарльз Сандерс Пирс. В своей небольшой статье «*Что такое прагматизм?*» автор попытался сформулировать основной смысловой критерий того, что из себя прагматизм (или его «дитя», как называл его сам Пирс).

Изначальным посылом мысли американского философа было то, что *понятие* (понимаемое Пирсом как рациональная цель слова или другого выражения) как категория лежит исключительно в мыслимом влиянии на жизненное поведение. При этом Пирс подчёркивает важность *эксперимента*; всё то, что не является результатом эксперимента, не имеет влияния на жизненное поведение. Но если попытаться точно определить все мыслимые экспериментальные феномены, то, в итоге, можно прийти к той мысли, которая подразумевается утверждением или отрицанием *понятия*. И именно в этой ситуации мы способны не просто дать полное определение понятия, но и, что более важно, в нём «*не будет больше абсолютно ничего*». Для этой цели и была разработана данная идея².

Однако ошибочно было бы считать, что прагматизм – это философия,

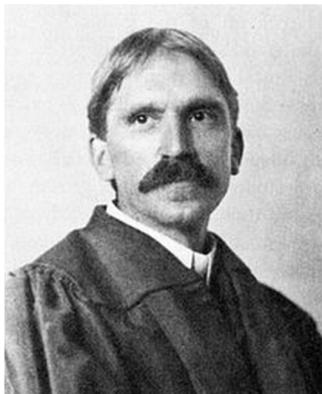


Чарльз Сандерс Пирс (Charles Sanders Peirce, 1839–1914), американский философ, логик, математик, основоположник прагматизма и семиотики

¹ Подробнее см.: Середкина Е.В. Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа. Пермь, 2005. С. 56.

² Пирс Ч.С. Избранные сочинения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. С. 298.

базирующаяся сугубо на практическом применении разрабатываемых идей. Ч.С. Пирс занимался разработкой данной теории как, скорее, своего рода коррективом для линии западной философии, идущей от Р. Декарта до И. Канта. Р. Декарт считал, что ум и тело являются разными субстанциями, с тем допущением, что представления сознания отличны от телесных вещей в виду мистической материальности первой. И. Кант опирался на трансцендентальное как единственную возможность познать, что эти ментальные представления точно и определенно представляют материальный мир: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией»¹.



Джон Дьюи (John Dewey, 1859–1952), американский философ и педагог

Ч. Пирс же утверждал, что представления суть не более чем часть природы, равно как и все прочее, за исключением того, что они существуют лишь в сознании интерпретаторов. Для Ч. Пирса проблема заключается в том, что отношения между представлениями и их объектами являются особым видом причинно-следственных связей, что, в свою очередь, связано с требованиями в отношении причинного взаимодействия². Для Ч. Пирса, а затем и Д. Дьюи знание как обладание ментальной картиной подчинено обучению как коррекции для представлений, которые руководят взаимодействием³.

Другой важный вклад, который внесла прагматическая теория, заключается в постулировании того, что представления являются не ментальными явлениями, но привычками поведения интерпретаторов⁴. 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, и последние 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. Толкования у любого интерпретатора и сообщества замысловато переплетены и, к тому же, угнездившись в привычках, совместно составляют сложную жизнь. Стоит отметить, что такая тенденция представляется одной из основ методологии бостонских мыслителей⁵.

Итак, что же представляется в прагматической теории наиболее важным для «бостонцев»? И что представляет собой в целом Бостонская школа нового или современного конфуцианства?

В последнее десятилетие в связи с укреплением позиции КНР на мировой арене, ее экономическим ростом, все больше возрастает интерес к ее культуре. В таких условиях и возникает школа Бостонских конфуцианцев, которая стремится по-новому переосмыслить категориальный аппарат конфуцианской мысли, в частности, опираясь на традицию аналитической философии.

Понятие «Бостонское конфуцианство» впервые было обозначено у одного из видных американских ученых-теологов – Роберта Каммингса Невилла – во время конференции, посвященной, с одной стороны, проблеме трансформации Китая в его построении диалога с Западом и, с другой, противостоянию влияния последнего⁶.

Невилл в своем докладе обозначил, что Бостонское конфуцианство – «не восточноазиатское» выражение конфуцианской традиции, что является немаловажным фактором для понимания нового конфуцианства в его «глобальном» проявлении⁷.

Невилл в своем докладе обозначил, что Бостонское конфуцианство – «не восточноазиатское» выражение конфуцианской традиции, что является немаловажным фактором для понимания нового конфуцианства в его «глобальном» проявлении⁷.

¹ Цит. по: Кант И. Критика чистого разума: Введение. VII // Сочинения. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 121.

² Подробнее см.: Пирс Ч.С. Избранные сочинения. Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. С. 300–305.

³ Подробнее см.: Там же.

⁴ Подробнее см.: Там же.

⁵ Цит. по: Neville R.C. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000, pp. 13–15.

⁶ Дайдалус (Daedalus) – периодическое издание, основанное в 1955 г. как журнал Американской академии искусств и наук; учреждено как ежеквартальное издание в 1958. Опирается на интеллектуальный потенциал Американской академии и вклад ее стипендиатов в искусство, естественные и гуманитарные науки. Является одним из самых известных в мировом сообществе изданий.

⁷ Подробнее см.: Neville R.C. *Boston Confucianism...*, pp. 8–28.

Что же касается Ду Вэймина, второго из ведущих ученых – сторонников идеи «глобального проекта», предложенного Р.К. Невиллом, то в предисловии к работе *«Бостонское конфуцианство: динамика традиции в современном мире»* он отмечает, насколько сильно впечатлила его, как он говорит, «концептуальная ясность и очевидная мощь» той идеи, которую привнес Невилл своим докладом¹. Хотя тогда Ду Вэймину пришлось согласиться с тем, что на тот момент идея, в силу своего новаторства, выходила далеко за рамки исследования, тем не менее, в далекой, можно даже добавить – исторической, – перспективе оно представлялось (и представляется) весьма актуальным и может принести свои «плоды». Однако сразу оговоримся, что будет не совсем правильным называть Р.К. Невилла «основателем» Бостонской школы в полной мере, так как он не преследовал цели создавать ее специально. В силу собственного активного участия в построении диалога Восток-Запад, в частности, через исследования конфуцианства как религиозной практики и построения своего рода «общения» с христианством, он дал толчок к формированию новой школы, которая, используя традицию аналитической философии, привносит новое понимание конфуцианства.

Что же касается вопроса о целях проекта, то на него отвечает Р.К. Невилл в своей работе *«Ритуальная благопристойность и сыновняя почтительность: Китайская философия в компаративистике»*:

«Его (Ду Вэймина) цель – создание международного диалога, направленного на рефлексии относительно конфуцианских ценностей. Это как раз хотелось бы сформировать в некий конфуцианский проект: не искусством или юридически закрепленным законом, или абстрактной спекуляцией должны мы пытаться управлять собой, но путем создания дискурсивного сообщества, построенном на взаимоважнении и конфуцианских добродетелях, что может быть осуществлено в обществе»².

При этом необходимо отметить, что для реализации такого проекта бостонцы отмечают ряд вопросов относительно личностных качеств человека, того, как люди относятся к своей общине и каким образом справляются со своими социальными ролями, о «вращивании» дружбы, организации семьи и т.д. Для этого им и важна теория знаков, о которой пойдет речь далее.

Для Ду Вэймина и Р.К. Невилла важно принятие трёх основных характерных черт прагматической теории. Первая заключается в том, что прагматическая теория видит любую отдельную интерпретацию, как преобладающую на широком просторе прочих интерпретаций, своего рода системы в системе; каждая интерпретация имеет контекст и каждая среда интерпретации может содержать необъятное количество узловых точек. Вторая черта заключается в том, что прагматизм трактует опыт как «фундаментально благосклонный», ценностям объекта, взаимодействующего с целью интерпретаторов.

И, наконец, прагматическая теория знаков (семиотика) 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.»³.

Таким образом, по утверждению бостонцев, для древнего конфуцианца не имеет значения, какая именно знаковая система несет в себе функции ритуальной благопристойности, так как культура со-



Роберт Каммингс Невилл (Robert Cummings Neville, род. 1939), американский философ и теолог, профессор философии, религии и теологии Бостонского университета



Ду Вэймин (Tu Weiming или Tu Wei-ming, род. 1940), китайский философ-этик, директор-учредитель и профессор Института успехов гуманитарных исследований при Пекинском университете, профессор и старший научный сотрудник Азиатского центра Гарвардского университета

¹ Цит. по: *Ibid.*, p. xi.

² Цит. по: Neville R.C. *Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*. Ed. R.T. Ames. Albany, NY: State University of New York Press, 2008, pp. 68–69.

³ Цит. по: *Ibid.*, p. 14.

держит несколько знаковых систем, которые занимаются этим. Применительно к прагматизму, такая сентенция 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.

Конфуцианцы признавали, что надлежащее исполнение ритуала требует признания и заботы всего диапазона человечески значимой природы. В этом смысле, для конфуцианства человек становится посредником между Небом 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 «взглядом сверху вниз» на благопристойность, как правильно содержащую всю природу и Небо, и даосским «взглядом снизу вверх» на природу обычаев в качестве мерил для оценки подлинности человеческой культуры. Моральная значимость ритуала, или полностью цивилизованной системы знаков, является тем, что делает возможным существование высокой культуры, как гармонии обычаев. Знаковая система сама по себе не является решением проблемы морального размышления, хотя это делает размышления возможными на более «витиеватом» уровне. Благопристойность не говорит нам, какие следует принять цели в смысле установления рамок для достижения цели, что могло бы быть деструктивным в практике цивилизованного поведения. И не факт, что общество имеет цивилизованную систему знаков, а практика ритуальной благопристойности также не означает еще человечность: ритуал может быть лицемерно эксплуатируем, и интерпретация может быть лишена «человечности»¹. Тем не менее, представляется необходимым признать, что без знаковой системы развитая цивилизация сама по себе невозможна.

Приложение

Роберт Каммингс Невилл Первые шаги Бостонского конфуцианства

Перевод с английского В.И. Черных²

Под прагматизмом подразумевается философия Чарльза С. Пирса и его последователей. Уильям Джеймс, популяризовавший термин «прагматизм», не учел теории знаков, а, следовательно, упустил важный момент в философии Ч.С. Пирса. Более того, популяризованный тезис Джеймса о том, что прагматизм – философия того, «что работает [на практике]», сильно искажает изначальную суть. Прагматизм Ч.С. Пирса в Америке вырос через Джона Дьюи в нескольких направлениях. Наиболее популярным является нео-прагматизм Ричарда Рорти (1982), который отвергает спекулятивную сторону философии и подчеркивает ее связь с риторикой и софистикой.

Линия развития, которая охватывает спекулятивную сторону Ч. Пирса и Д. Дьюи, и воспринята от Альфреда Норта Уайтхеда (1929) и Пола Вайса (1974), более чем интересна по отношению к конфуцианским исследованиям понятия ритуала.

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, Ч. Пирс утверждал, что представления не более чем часть природы, равно как и всё прочее, за исключением того, что они существуют лишь в сознании интерпретаторов. Интерпретатор, которому присуще человеческое бытие, является естественным явлением, чьи взаимодействия с миром и друг другом руководствуются представлениями. С хорошо отлаженным взаимодействием интерпретаторы точно конструируют мир и не упускают различия, важные для их благополучия и цели. Для Ч. Пирса проблема заключается в том, что отношения между представлениями и их объектами являются особым видом причинно-следственных связей, что в свою очередь связано с требованиями в отношении причинного взаимодействия. Вместо того, чтобы сфокусироваться на ментальных особенностях интенциональности, которая делает причинно-следственные отношения между умом и внешними явлениям интеллигибельными, прагматизм анализирует интенциональность как особый вид (или виды) причинности, относящийся к целенаправленному

¹Цит. по: *Ibid.*, p. 17.

²Перевод выполнен по изданию: Neville R.C. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: New York State University Press, 2000, pp. 10–14.

Доклад Р.К. Невилла на одной из конференций, посвященной проблемам модификации китайской философии. В дальнейшем был опубликован в книге «Бостонское конфуцианство: динамика традиции в современном мире», отрывок из которой в данной работе приводится в качестве приложения.

взаимодействию. Главная мысль Ч. Пирса о прагматизме, как испытании для идей, заключена в том, что явления, с которыми взаимодействуют интерпретаторы, будут корректироваться их представлениями. Для Ч. Пирса и Д. Дьюи знание, как обладание ментальной картиной, подчинено обучению, как коррекции для представлений, которые руководят взаимодействием (см. Джон Е. Смит. 1978 и Р.К. Невилл 1989). 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. Иногда цели пассивны и интерпретаторская функция – допустить «сплошное» удовольствие. Как и конфуцианцы, прагматисты признают примат перформативных или иллюкативных функций интерпретаций. Интерпретации у любого интерпретатора и сообщества замысловато переплетены и, к тому же, угнездившись в привычках, совместно составляют сложную жизнь. Семиотика, или теория знаков, анализирует структуры взаимосвязанных интерпретаций. Интерпретации состоят из знаков, которые интерпретируются, знаков как интерпретированных объектов, и знаков как привычки интерпретировать. А поскольку европейская семиотика (берущая свое начало от Соссюра, 1959) сфокусирована на знаках как взаимоопределяющихся в коде, прагматическая семиотика сфокусирована на том, как знаки могут проявляться в том или ином контексте, как они становятся детерминантами или исчезают в неопределённости, как одни знаковые системы предполагают другие и как изменения в одной системе влияют на другие более или менее общие системы. 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. Все эти значимые элементы – части реальности явлений и прагматизм не нуждается в принятии любого разделения факта и оценки, которые соотносят объекты с формой или структурой и значение с ментальной проекцией. 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. Таким образом, прагматическая теория резонирует с чувством непрерывности, непосредственности и эстетичности, которое практикует Чэн Чуньин (1963) и приписывает даосизму, но которое в равной мере относится и к конфуцианской чувственности. Продолжительность от фона к переднему плану интерпретаций в прагматической теории характеризуется еще более важной продолжительностью, а именно диапазоном интерпретаторских привычек. На фундаментальном уровне проявляются животные привычки органической природы. Проще говоря, обыденный язык интерпретации растягивает, чтобы сообщить, что сердце интерпретирует нагрузки благодаря учащению ритма, что живот интерпретирует голод урчанием или что животные воспринимают внезапные резкие движения бегством; тем не менее эти органические привычки являются низкоуровневой интерпретацией, образующей ситуацию определенным образом и реагирующую определенным образом. Человеческий диапазон интерпретирующей привычки становится отличием внутри животного мира вместе с элементарным взаимодействием, жестами, базовым языком и в семиотических способах выражения экспрессии. Вместе, органический спектр интерпретаций и тех, что включены в элементарную человеческую кооперацию и общество, конституируют нечто вроде биопсихического танца, настроенного и структурированного природой, но регулируемого целью. В этот момент, условные знаки начинают сильнее развиваться и преодолевают, как вариант модификации, естественные знаки интерпретации. С развитием более сложных условных знаков становится возможным социальный дискурс со сложными языками, культурами и социальными организациями. Хотя знаки и привычки могут стать более тонкими и изощренными, с обычными элементами, которые могут быть хитрыми и заумными, они все еще являются модификациями и насыщаются органическими и элементарными привычками. 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 почти-

тельностью и т.д. Как понимал древний конфуцианец, 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 конфуцианцы 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. Они были оптимистами в отношении мощи тщательно соблюдаемой благопристойности, чтобы наиболее приблизить нас к природе и избежать её искажений. 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 мерила 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. Достижения культуры имеют жизнь только в порядке обычаев, чья знаковая структура определяет культуру. Если есть знаки для дружбы, семьи, хорошего правления и тому подобному, просто не может не быть дружбы, семьи, или хорошего правления. Моральная значимость приличий или цивилизованной знаковой системы является её культуuroобразующей функцией. Как уже отмечалось, знаковая система сама по себе не является решением проблемы морального размышления, хотя это делает размышления возможными на более изощрённом 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. Больше чем размышления о целях и политике, хотя они также будут учитываться, конфуцианство призывает обратить внимание на сильные и слабые стороны знаковой системы, что определяют саму нашу цивилизацию, наши практики приличного поведения. Это ведет дискуссию к нескольким кратким размышлениям о моральном вкладе Бостонского конфуцианства, т.е. конфуцианства, расширенного за счет прагматической теории знаков, рефлексивной относительно знаковых форм социальных привычек, характеризующих Бостон и западную цивилизацию.

Все описанное далее предназначено для кратких наводящих замечаний относительно разработки конфуцианского критического анализа культуры не-Восточной Азии. Три основные конфуцианские темы будут определены в качестве проблем, как для ритуальной благопристойности, так и человеколюбия, а затем уже можно приводить рассуждения о том, как они могут быть применены к социальной ситуации в Бостоне и аналогичных городах.

Первый вопрос заключается в причине отношений людей к сообществу, и каким образом они играют свои официальные и неофициальные роли в нем. Хотя конфуцианцы называют это отношениями между министрами и императором, здесь будет затрагиваться тема корректности, где вежливость напоминает своими корнями латинское слово для города.¹

Второй вопрос заключается в том, как дружба может быть «взращена» в современном обществе, например, в Бостоне.

Третий – организация семьи в таких обществах. Таким образом, по крайней мере, некоторые важные элементы «пяти отношений» (Чжун Юн, глава 20; Мэн-цзы 3А: 4) будут перенесены на западную почву.

¹ От лат. слова «*civis*» – город. (Прим. пер.).

Конфуцианский подход к понятию толерантности в Бостоне должен быть основан на осознанности и признании элементарных культурных и социальных привычек, которые необходимо модернизировать. Первым и наиболее важным социальным фактом о Бостоне и большинстве современных культур является расовое, этническое, религиозное разнообразие. Во времена древних конфуцианских мыслителей такой «пестроты» не наблюдалось. Хотя большинство американцев остро осознают их расовое, этническое и религиозное разнообразие из-за видимых различий, фраза «мы – бостонцы» означает всех живущих в Бостоне, а не просто «Мы, ирландо-американские бостонцы», или «мы китайско-американские бостонцы», или «мы – афроамериканские бостонцы». Это чувство различия, тем не менее, является объединяющим фактором, вызывая необходимость работать на благо всех – одно из великих достижений западной культуры, а некоторые из этапов развития последней были, по факту, пройдены в Бостоне. Таким образом, Бостонским конфуцианцам необходимо выяснить, что «в принципе» приверженность культурному разнообразию требует конкретных позитивных социальных привычек уважать разнообразные культуры. Текущие социальные привычки Бостона не включают первых, и конфликтов на этнической почве хоть отбавляй. Как ни странно, почти каждый хотел инклюзивного и разнообразного общества, всецело уважающего права внутренних подгрупп, но фактические социальные привычки Бостона стремятся искоренить такое желание и привести к отчуждению, а иногда и к насилию.

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.

Другой социальный факт, с которым приходится иметь дело конфуцианству, является традиция эгалитаризма, возникшая в эпоху Просвещения. Эгалитаризм – многогранный идеал, наполненный рядом содержаний, начиная с равного достоинства всех людей, равенства возможностей, ответственность перед законом, и права на выражение и участие в политической жизни.

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 решению лиц, играющих свои эгалитарные роли. То, что современное 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.

Условия возникновения дружбы в Бостоне отражают социальные условия, указанные выше, а именно, включая культурное разнообразие в расовой, этнической принадлежности и религии, эгалитаризма и социальной системы с функционирующими иерархиями, и меритократии. В то время как китайское конфуцианство, а также западная аристотелевская традиция подчеркивали равенство в качестве условия для настоящей дружбы, однако, такое условие не может быть реализовано в современных условиях Бостона.

Дружба формируется только в результате длительной проверки временем отношений между друзьями; гендерные роли, социальные позиции меняются с возрастом, изменениям подвергаются обязанности и таланты, а также места в иерархии. Друзья – это те, кто учится любить, уважать и считаться друг с другом в течение длительного периода. Таким образом, они приходят связать сердца друг друга, как целостные личности.

Дружба может начаться с общих интересов, общей позиции, или взаимного чувства юмора, но они должны развиваться так, чтобы создать субкультуру межличностных навыков, что возникает через участие одного человека в жизни другого в течение долгого времени.

Конфуцианские стратегии по культивированию ритуальной благопристойности должны быть разработаны для поддержания дружеских отношений путем внесения с течением времени изменений в отношения неравенства. Конфуцианцы справедливо идут против поддельных ритуалов мгновенного знакомства, какими мы связываем друг друга, например, с торговыми представителями; манеры «мгновенной неформальности» являются грубым симулякротом дружбы, когда такие паттерны применяются по отношению к людям, когда как на самом деле они едва друг друга знают.

В Бостонском конфуцианстве также необходимо отличать истинную дружбу от двух других видов отношений, которые в современной западной культуре легко взаимозаменяемы в обыденном сознании, что не является правильным. Одними из них являются гражданские отношения в обществе, где социальные привычки и истинная ритуальная благопристойность позволяют нам узнавать людей в соответствии с их функциями и в их целостности. Таким образом, мы должны соблюдать ритуалы даже в случаях, когда общаемся с лавочником, чиновником и политиком, но они не являются при этом теми социальными привычками, которые в обязательном порядке культивируют настоящую дружбу.

Вторым соотношением, которое следует отличать от истинной дружбы, является коллегиальность, что гораздо ближе к дружбе, чем гражданские отношения, и часто является ее источником.

В отличие от принятой китайской традиции семейного бизнеса, где люди находятся в безопасности, но повышения можно ждать сколь угодно долго, американцы часто переключаются на плечи других сотрудников, выработав какое-то подобие ответственности за управление компанией, затем уходят на пенсию, предвкушая настоящий отдых. Американские семьи должны приспособить семейные ритуалы или сыновнюю почтительность под каждого человека в соответствии с меняющимися ролями, которые они играют в школе или на работе. Молодой человек может быть младшим в семье, но владельцем бизнеса и боссом старших коллег, в том числе, возможно, в числе его подчиненных есть и родственники старшего поколения. Студент может не удался как ученый, но окажется полезным и ответственным членом семьи. Конфуцианское понимание семейной почтительности не может точно обозначить, прежде всего, как человек определен в роли семьи, что, возможно, является типичным в традиционной китайской семье, но также обратиться к человеку с его интеграцией между семейными с общественными ролями.

Ранее христианское отношение к вдовам, сиротам и чужим привели Иисуса к тому, чтобы отринуть связи его личного родства с Богом и присвоить язык родства универсальных отношений (от Марка: 3: 31–35): «Мы все братья и сестры, дети одного божественного Отца». А традиционное членство как в еврейских, так и в христианских обществах, в синагоге или церкви взяло на себя многое из того межличностного отождествления типичных родственных семей, и расширило его до таких размеров, чтобы было возможно включить тех, у кого семей нет. Для многих людей религиозное отождествление в коммуне также важно, как отождествление с семьей.

Американские семьи, по большому счету, не имеют цивилизованных ритуалов, необходимых для интеграции школы и семейной жизни, признания женщин, имеющих высокое положение в обществе, матерями и домохозяйками, которые ухаживают за мужчинами, загруженными обязанностями или вообще безработными, дабы стать посредником между сохранением традиционных семейных ценностей и тем, чему дети учатся в школе и на работе и так далее. Американским семьям по-прежнему необходимо справиться с той тенденцией, что многие члены семьи живут в отрыве от самой семьи, совершенно одни.

Конфуцианство может почерпнуть много нового из западной традиции прагматизма и заодно расширить ее саму, а, следовательно, войти в состав диалектических отношений с западными философскими традициями, чтобы стать частью мировой философии, включая Восточную Азию и Запад. Бостонское конфуцианство фокусируется на моральных последствиях прагматической теории знаков с его акцентом на ритуальной благопристойности. Будучи неполным, тем не менее, этот аргумент указывает, каким образом конфуцианство может сделать современный вклад в космополитическую культуру, например, в Бостоне. Но что будет с самим конфуцианством?

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума: Введение. VII // Сочинения. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
2. Непомнин О. Е. История Китая: Эпоха Цин. XVII – начало XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 2005.
3. Пирс Ч.С. Избранные сочинения. Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000.
4. Середкина Е.В. Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа. Пермь, 2005.
5. Cheng C. *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
6. Cheng C., Bunnin N., eds. *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002.
7. Ebrey P.B. "The Economic and Social History of Later Han." *Cambridge History of China: Volume I: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220*. Eds. D. Twitchett and M. Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 608–648.
8. Jensen L.M. "New Confucianism." *Encyclopaedia of Contemporary Chinese Culture*. Ed. E.L. Davis. London: Routledge, 2005. *Academic Dictionaries and Encyclopedias*. N.p., n.d. Web. <http://contemporary_chinese_culture.academic.ru/556/New_Confucianism>.
9. Neville R.C. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: State University of New York Press, 2000.
10. Makeham J., ed. *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
11. Neville R.C. *Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*. Ed. R.T. Ames. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.
12. Ames R.T., Kassulis T., Wimal D. *Self as Person in Asian Theory and Practice*. Albany: State University of New York Press, 1994.
13. Tu Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.
14. Tu Wei-ming. *Centrality and Commonality: an Essay on Confucian Religiousness*. Ed. R.T. Ames. Albany: State University of New York Press, 1989.
15. Tu Wei-ming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Ed. R.C. Neville. Albany: State University of New York Press, 1985.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Черных, В. И. Прагматизм и семиотика как основа методологии Бостонской школы современного конфуцианства / В.И. Чернова // *Пространство и Время*. — 2016. — № 1–2(23–24). — С. 73–80. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_r_stl_2-23_24.2016.23.