

Моральная метафизика как философия культуры в бостонском конфуцианстве Ду Вэймина

В. В. Сухомлинова

Российская Федерация, 115419, Москва, ул. Шаболовка, 46, к. 1

Для цитирования: Сухомлинова В. В. Моральная метафизика как философия культуры в бостонском конфуцианстве Ду Вэймина // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. Вып. 1. С. 68–80. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.106>

В рамках философского течения нового конфуцианства осуществляется сплав конфуцианской традиции с некоторыми направлениями западной философии, не в последнюю очередь — из идеологических соображений. Например, попыткой отыскать в конфуцианстве мысль, конкурирующую с трансцендентализмом И. Канта, является концепция моральной метафизики Моу Цзунсяня. Моральная метафизика включена и в комплекс идей ученика Моу Цзунсяня — Ду Вэймина, представителя бостонской школы нового конфуцианства. Смысл его моральной метафизики существенно иной. Она основана на концепте самораскрытия (*чэн*). Его суть — в том, что смысл явлений следует искать не в контексте их возникновения и развития, а в контексте их «нового рождения» в процессе наблюдения и интерпретации. То есть интерпретация может выступать как исследовательский метод и быть корректнее анализа. Однако для грамотного овладения искусством интерпретации нужно обладать полным знанием о самом себе. Далее выясняется, что «сам Я» — это также не объект, доступный аналитическому изучению, а совокупность чьих-то интерпретаций. Вывод таков, что все бытийствует лишь тогда, когда имеет возможность интерпретировать себя во взаимодействии. И в этом смысле «самораскрытие», по Ду Вэймину, есть «особая форма метафизики». В статье, однако, предлагается сузить данный вывод до культурного бытийствования. Целью Ду Вэймина, в отличие от Моу Цзунсяня, не является обоснование претензий китайской традиции на более совершенный, нежели западноевропейский, тип философствования. Его моральную метафизику можно рассматривать в рамках философии культуры. Это не строгая аналитическая традиция, но определенный мыслительный алгоритм, направленный на освоение формы своего бытия в культуре.

Ключевые слова: китайская философия, бостонское конфуцианство, Ду Вэймин, новое конфуцианство, философия культуры, моральная метафизика, интерпретация.

Новое конфуцианство и Бостонская школа: философия или идеология?

В 1920-е годы в Китае оформилось направление под названием «новое конфуцианство», в рамках которого китайские мыслители XIX в. пытались адаптировать конфуцианскую культуру к вызову со стороны научно-рационалистической культуры Запада. В середине XX в. из обширного нового конфуцианства выделилась так называемая Бостонская школа, представленная Ду Вэймином (Tu Weiming 杜维明) из Гарвардского и Робертом Каммингсом Невиллом (Robert Cummings Neville)

из Бостонского университета. Ее задача была сформулирована иначе: как «поиск глобальной значимости отдельных конфуцианских концептов, их интерпретация в контексте не только национальной, но и мировой философии (курсив мой. — В. С.)» [1, р. 1].

Мысль бостонских конфуцианцев, как и новое конфуцианство в целом, — весьма специфичное направление *китаизированной* мысли (мы не можем сказать «китайской», так как она представлена не только китайскими учеными). При этом изучать ее как частную культурную реальность или как сугубо этическую доктрину, как часто происходит в случае с классическим конфуцианством¹, было бы не совсем корректно. В восточном (как и китаизированном) образе мышления аккумулированы не те подходы, которые принято называть рациональными и аналитическими [2, р. 400], однако отказывать им в праве называться философией — значит сужать их возможный потенциал для развития мировой философской мысли.

Верно также то, что, пытаясь отвоевать себе статус «философии», конфуцианство нередко представало в виде идеологии, т.е. в данном случае претензии на изначальное обладание всеми достижениями иной мыслительной традиции, конфуцианству своим появлением не обязанной. Так, неоконфуцианство оформилось при династиях Сун (960–1279) и Мин (1368–1644) через «укрупнение» классической конфуцианской этики за счет даосизма и буддизма — того, что изначально угрожало незыблемому конфуцианскому авторитету. Виртуозное, логически выверенное наполнение конфуцианских артефактов новыми (заимствованными из чужих онтологий) смыслами стало визитной карточкой неоконфуцианства, его, если угодно, базовой методологией. Которая в то же время служила и служит почвой для обвинений неоконфуцианцев в идеологической подоплеке их философской работы.

Точно так же в начале и в середине XX в. на фоне политического и экономического кризиса и европейской культурной интервенции похожему «освоению» подверглись отдельные направления западной философской мысли: в работах западных философов велся поиск концептов, созвучных конфуцианству. Одним из результатов этой работы стала концепция моральной метафизики, появившаяся в рамках одного из направлений нового конфуцианства. В ней конфуцианство было переосмыслено в терминологии западного философского дискурса как особая теория познания, наследующая логике и способу рассуждений кантовского трансцендентализма. Автор концепции моральной метафизики Моу Цзунсань (Mou Zongsan 牟宗三, 1909–1995) видел своей целью создать конфуцианскую альтернативу кантовской метафизике. Моу Цзунсань оказался не удовлетворен идеей Канта о принципиальной невозможности познания мира вещей-самих-по-себе. В новом конфуцианстве Моу познание Неба (ноуменального мира) отождествляется с познанием самого себя, поскольку человек делит свою «подлинную сущность» с Небом и с другими вещами-самими-по-себе. Познание приравнивается к творчеству, причем проецируемому вовнутрь, своего рода самовоспроизведению. Все вещи занимаются познанием — самовоспроизведением, человек занимается им в форме моральной самокультивации, и именно она позволяет — косвенно — познавать ноумены. В конфуцианской традиции, утверждает Моу Цзунсань, это про-

¹ В понятие «классического конфуцианства» включают философское учение самого Конфуция (Kong-zi 孔子, 551–479 до н.э.) и его ближайшего последователя Мэн-цзы (Meng-zi 孟子, 372–289 гг. до н.э.). Оформилось в эпоху Чуньцю-Чжаньго (VII–III вв. до н.э.).

писано и обосновано, — и, значит, она справляется с задачами, поставленными кантианским трансцендентализмом, лучше, чем он сам [3, с. 180–201].

Серьезное изучение Моу Цзунсанем кантианской философии и открытие им нового измерения в классическом конфуцианстве, безусловно, заслуживают отдельного внимания и анализа. Однако в определенной степени его работа имела и идеологическую подоплеку, точно так же как работа сунских и минских чиновников-конфуцианцев. Ключевые работы Моу Цзунсяня пришлись на период с 1949 г. по 1980-е, когда в материковом Китае конфуцианство было официально «предано забвению», так что ученые-конфуцианцы были вынуждены эмигрировать и обеспечивать выживание традиции либо на прежней периферии китайской культуры (Тайвань, Гонконг), либо и вовсе в чуждых условиях (европейские страны, США). В духе доминировавшего тогда даже в среде эмигрантов национализма новые конфуцианцы поколения Моу Цзунсяня грезил идеей обосновать превосходство китайской мысли над западной [4, р. 24].

Концепцию моральной метафизики продолжает развивать ученик Моу Цзунсяня, американский профессор китайского происхождения Ду Вэймин (р. 1940). Ду Вэймина относят уже к другому направлению конфуцианства — бостонскому конфуцианству. Можно ли его концепты «проинтерпретировать в контексте мировой философии» так, чтобы эта интерпретация оказалась свободна от идеологических соображений?

Первоначальной целью моей статьи было проанализировать моральную метафизику Ду Вэймина, чтобы выяснить, в какой мере она отвечает положениям кантианской метафизики и насколько трансцендентализм может в таком случае служить источником очередного концептуального обновления конфуцианства, наполнения его артефактов заимствованными смыслами.

Далее, однако, я приняла во внимание, что «костяк» бостонского конфуцианства — это иностранцы китайского и не китайского происхождения, построившие карьеру в США, при этом хорошо владеющие китайским языком и погруженные в китайскую культуру. С этой точки зрения бостонское конфуцианство — своего рода «традиция-биллингв», и рассматривать ее методологию исключительно как попытку «спасти» китайскую традицию за счет «вливаний извне», как в случае с предыдущими поколениями новых конфуцианцев, не вполне верно.

В таком случае на каком основании Ду Вэймин пользуется кантианским понятийным корпусом и пользуется ли в смысле его *концептуальной*, а не лишь буквальной интеграции в свою мысль?

Термин «моральная метафизика» Ду Вэймин вводит в одноименной главе своей основополагающей работы «Срединность и обыкновенность» (1989), избивая словами «трансцендентное» (transcendent) и «трансцендентальный» (transcendental). Однако определений этих терминов, т. е. оснований их употребления, Ду Вэймин не дает.

По существу, «Срединность и обыкновенность» — это авторский комментарий к раннеконфуцианскому трактату «Чжун юн», который, по убеждению Ду Вэймина, лишь внешне выглядит как «разобобщенное собрание афоризмов», а на самом деле обладает «организмической целостностью», является «поэтапным разворачиванием гуманистического проекта» [5, с. ix]. Следовательно, моральная метафизика Ду Вэймина вовсе не «соревнуется» с кантианской (равно как и с любой другой

европейской философской традицией) в плане точности обработки «трансцендентального предмета», а производит заимствование ее терминологии на какой-то иной основе и с иными целями. И соответственно, утверждает для себя некий иной предмет.

Ду Вэймин настаивает, что связать «разобщенные афоризмы» «Чжун юна» в «организмическую целостность» стало для него возможным «без насаждения чуждой тексту внешней структуры». Его толкование «Чжун юна» глубоко субъективно, вопросы авторства и этимологии терминов трактата занимают в нем очень незначительную часть. И по всей видимости, точно так же не считает он нужным посвящать собственного читателя в историю своей мысли, полагая более целесообразным оставить ее толкование на его усмотрение. В этом, убежден Ду Вэймин, и состоит смысл любой исследовательской работы — в «самораскрытии», и именно это и предписано трактатом «Чжун юн». «Самораскрытие» — мой перевод китайского термина *чэн* (誠), наиболее подходящий тому контексту, в который помещает его Ду Вэймин².

Таким образом, «самораскрытие» одновременно является и предметом исследования Ду Вэймина как ключевое предписание трактата «Чжун юн», и тем методом, который использует сам Ду Вэймин в работе над «Чжун юном». Согласно этому методу, *текст и любой другой объект корректно рассматривать через призму культуры его читателя, а не культуры его создателя.*

То есть смысл объекта не задан изначально, а создается заново с каждым новым наблюдением, прочтением, воссозданием. В связи с этим вопрос о преемственности между конфуцианством Ду Вэймина и кантианством, как и любой другой западной философской традицией, «внешней структурой», несмотря на пересекающийся язык, отпадает.

«Самораскрытие» можно, пользуясь выражением М. К. Мамардашвили, трактовать как «работу по человеческому самостроительству» [6, с. 35], а моральную метафизику Ду Вэймина — как образ мышления, способ индивидуального наделяния смыслом окружающего человека пространства: сначала — природного, далее — социального, исторического, культурного. С этой точки зрения концепцию Ду Вэймина очень уместно было бы отнести к особому рода философии культуры³.

Разумеется, в среде исследователей есть мнение, что в основе философии Ду Вэймина также лежат идеологические соображения [8] и что он в большей мере наследник Моу Цзунсяня, чем «бостонец». Но большинство признает, что его концеп-

² Чэн переводится с китайского как «искренность», «подлинность», «правдивость». В англоязычном тексте Ду Вэймина тесно связанными с ним оказываются такие понятия, как self-enlightenment, self-revelation, self-awareness. Поскольку объектом данной статьи является не конфуцианская философия в целом, а именно философия Ду Вэймина, то смысл концепта *чэн* будет передан в ней с помощью термина «самораскрытие», наиболее полно объемлющего весь перечисленный спектр значений. Основания для выбора этого термина будут даны в одноименном разделе ниже.

³ При этом, разумеется, путь оформления «философии культуры» на Западе, как и путь оформления границ самого понятия «культура», не имел аналога на Востоке. И все же рискну предположить, что аналогия уместна, если понимать культуру, как это делает А. Л. Доброхотов. У него культура — это область, рожденная из конфликта природы и духа, мир искусственных артефактов — результатов человеческого смыслополагания, спроецированного на природный материал. Созданный артефакт автоматически отделяется от личности его создателя и обретает в области культуры самостоятельное существование. И одна из функций артефактов — это как раз освоение, интерпретация мира: «Каким должен быть мир, чтобы в нем было возможно и уместно мое бытие?» [7, с. 4–25].

ция оказалась продуктивной для последующих исследований — компаративных, герменевтических, культурфилософских.

С этой точки зрения мысль Ду Вэймина *приобретает универсальную значимость именно потому, что отказывается от нее в угоду культурной локальности*. Для обоснования правомерности подобного тезиса необходимо подробно рассмотреть моральную метафизику Ду Вэймина, как она представлена в труде «Срединность и обыкновенность».

Самораскрытие

В иудео-христианской традиции, как понимает ее Ду Вэймин, социокультурные практики ориентированы на законы морали, причем источником морали выступает Бог. Природа человека «ущербна» по сравнению с природой «всеблаготворца», поэтому человеку не должно вступать в социальную коммуникацию и во взаимодействие с миром в целом, исходя из *своих* представлений о порядке. Порядок представляется моральным, то есть полноценным, если он укоренен в чем-то «надчеловеческом», «божественном» [5, p. 68]. Бог создает ex nihilo все вещи, включая и человека, и моральные нормы, и причины начала взаимодействия между людьми. Социальная коммуникация происходит как бы по воле божественного и при его посредничестве.

В конфуцианстве же Небо (понятие, наиболее приближающееся к западному пониманию «божественного» и «трансцендентного») *не является творцом*. Небо «делит с человеком и с остальными вещами одну и ту же реальность», человек «изначально наделен божественной природой» [5, p. 70].

Его простейшие действия и реакции не нуждаются в нравственном императиве постольку, поскольку они *обыкновенные*, рефлекторные. Функция морали в конфуцианстве также в ином — она служит средством такой их интерпретации, которая позволяла бы рассмотреть эти действия и реакции как часть более широкого контекста:

В трактате «Чжун юн» говорится, что обыкновенный человеческий опыт является теоретической основой для актуализации единства Неба и человека в жизни простых людей. Хотя лишь совершенномудрый может в полной мере реализовать это единство, каждый человек практикует его ежедневно, не подозревая об истинном значении своих действий (здесь и далее перевод с английского мой. — В. С.) [5, p. 69–70].

То, что в глазах «простого человека» является «обыкновенным опытом», в глазах «совершенномудрого» (junzi 君子) — реализация базового принципа мироздания, «единства Неба и человека». Одно и то же простейшее действие — например принятие пищи — может происходить как «без осознания», каков вкус пищи, так и «с осознанием». Одна и та же практика может интерпретироваться и как инстинктивное, не отрефлексированное действие, и как удовлетворение базовых личных интересов (я принимаю пищу *для того*, чтобы не умереть от голода), и как вклад в социокультурное единство (пища ценна для меня тем, что приготовлена моей матерью), и как «актуализацию» базового онтологического закона (принимая пищу, я создаю для себя возможность последующего умножения интерпретаций этого *обыкновенного действия*).

Подобное *расширение контекста* Ду Вэймин трактует как *моральное усилие*. Мораль, таким образом, есть не столько средство достижения человеком полноценности перед лицом «божественного», сколько средство ее *постижения, освоения*: «Говоря о самообеспеченности человеческой природы, Мэн-цзы не стремится обесценить моральное усилие. Напротив, тезис “во мне существуют десять тысяч вещей” выступает как онтологическая основа самокультивации: “Ищи — и овладеешь, отпусти — и потеряешь”. Таким образом, насколько глубоко человек может проникнуть в собственную субъектность (т. е. полноценность собственного сознания. — В. С.), зависит от его личного выбора» [5, p. 73].

По Ду Вэймину, в конфуцианстве соображения морали не служат ни рычагом, ни регулятором «обыкновенного человеческого опыта». Его импульсом может быть и природный инстинкт, «принятие пищи без осознания вкуса». Но даже это остается скрытым от сознания «простого человека», поскольку тот не стремится изучить механизм встроенности своего опыта в более широкое смысловое целое. «Простому человеку» не связать свой «обыкновенный опыт» даже с целостностью собственного сознания.

В отличие от «простого человека», «совершенномудрый» желает в каждом своем действии видеть реализацию принципа единства человеческой и небесной природы. Так же как Небо, человек *причастен всем процессам, происходящим во вселенной*, разница лишь в том, что человек этого не осознает, ему для этого осознания требуется усилие. Человеческая природа позволяет совершать действие, небесная природа — постигать его значимость во вселенском масштабе.

Онтологический закон *дао*, согласно неоконфуцианской трактовке, проявляется в том, что каждая из «десяти тысяч вещей» во вселенной «завершает и обогащает» одна другую⁴. Точно так же как «завершается и обогащается» другими вещами сам, «завершает и дополняет» вещи совершенномудрый — тот, кто совершает моральное усилие *по поэтапному наращиванию слоев интерпретации самого себя*. Мысль о «завершаемости и обогащаемости» (completing and nourishing) как об онтологическом законе и о моральном усилии, как о единственном пути его постижения выражена в трактате «Чжун юн» следующим образом:

Просветление от искренности — это природа. Искренность от просветления — это учение.

Если искренен, то просветлен. Если просветлен, то искренен [10, с. 59].

Смысл изречения будет ясен, лишь если мы примем во внимание многозначность каждого из составляющих его концептов. Понятию «искренность» в китайском языке соответствует концепт *чэн*, понятию «просветление» — *мин*. На этой многозначности Ду Вэймин останавливается подробно.

В формуле «искренность от просветления — это учение» под «просветлением» *мин* понимается пристальное изучение, прояснение самого себя с целью обнаружить в себе признаки «завершенности и обогащенности» другими вещами. Иными

⁴ Российский китаевед А. И. Кобзев пишет, что в китайской традиции, в отличие от европейской (берущей начало как раз с И. Канта), отождествление «человека» и «вещи» не является этически неприемлемым: человек является одной из «десяти тысяч вещей», чей онтологический статус ничем не отличается от остальных [9, с. 158].

словами, стремлением совершенномудрого является увидеть «десять тысяч вещей» в себе, расширить контекст деятельности своего сознания, тем самым расширяя само сознание вплоть до «единства с Небом», т.е. до прозрения связи своих простейших действий со всем во Вселенной. Однако «...на практике нет никаких гарантий, что, будучи наделенным той же природой, что и Небо, каждое человеческое существо может без усилий достичь абсолютного единства с Небом. Для того, чтобы достичь этого идеала, нужна моральная самокультивация» [5, p. 70].

Таким образом, мораль Ду Вэймина подразумевает не «нравственность», а «прояснение», «понимание» самого себя. Моральное усилие — это выбор совершенномудрого «прояснять», учиться, чтобы увидеть основания самого себя за пределами своего непосредственного окружения. Под «непосредственным окружением» может подразумеваться контекст разного масштаба: «уровень понимания» (level of awareness) различается от человека к человеку в зависимости от психофизиологических, социальных и культурных особенностей; важна *изначальная данность* этого понимания, т.е. умения видеть свое действие как минимум в одном контексте.

Назвать человека совершенномудрым можно тогда, когда он полон решимости в интерпретации своих побуждений и реакций дойти до прозрения множественности контекстов, т.е. обусловленности побуждений и реакций онтологическим законом *дао*: «Вне зависимости от неравенства между людьми в интеллекте и дарованиях, несмотря на различия в жизненных обстоятельствах, человек всегда способен на усилие по самосовершенствованию. Его природные данные и характер окружения не столь важны — важно, как именно он решает ими воспользоваться» [5, p. 75].

Обучение у Ду Вэймина подразумевает предельную открытость самому себе, готовность к искреннему самонаблюдению в процессе познания. Эта идея созвучна прочтению трансцендентализма российским ученым С. Л. Катречко. Последний пишет, что бытие — это то, что делает вещи «открытыми» для нас, а «существовать» означает для человека не просто из чего-то «состоять», но быть способными к взаимодействию с другими вещами, прежде всего — к взаимодействию с другим человеком в акте познания [11, с. 46].

По Ду Вэймину, совершенномудрый понимает, что его сознание не просто механически «состоит» из «десяти тысяч вещей», но «завершается и обогащается» ими, т.е. является одним из уникальных средоточий их взаимодействия.

В формулировке «если просветлен, то искренен» заключено понимание «обучения» как «самопрояснения», искреннего взаимодействия с собой в акте познания (education as a self-enlightening process) [5, p. 76]. Именно эти смыслы содержит в себе концепт *чэн*, который я предпочитаю перевести как «самораскрытие». У самого Ду Вэймина сказано, что переводить *чэн* как «искренность» (sincerity) было бы недостаточно: его следует дополнить еще двумя значениями — реальность (reality) и истина (truth).

Теперь обратимся к изречению из «Чжун юн» и проанализируем его первую часть: «Просветление от искренности — это природа... Если искренен, то просветлен».

В трактате она предшествует части, обсуждавшейся только что, но Ду Вэймин анализирует ее во вторую очередь.

Открытие собственной «завершенности и обогащенности» «десятью тысячами вещей» позволяет совершенномудрому предположить, что и «десять тысяч ве-

щей» «завершаются и обогащаются» им. Он сам как «вещь» присутствует по капле в других «вещах», взаимодействуя с ними внутри них самих. Обнаружив предельно широкий контекст своих действий (их поэтапную обусловленность особенностями психики, социума и культуры), совершенномудрый осознает, что, следовательно, и сам служит для других «вещей» более широким контекстом.

И здесь природа человека и Неба совпадают: и тот и другое равным образом являются средоточием взаимодействия между «десятью тысячами вещей». Но человеку, в отличие от Неба, необходимо «научиться», необходимо «раскрыть» свою имманентную способность являться таким средоточием: для «просветления» требуется «искренность» («самораскрытие»):

Мэн-цзы предположил, что, если мы познаем свою собственную природу, мы познаем и природу Неба. В основе этого предположения лежит то, что путь человека сообразуется с путем Неба, так как у них одна и та же онтологическая реальность. Небо по определению искренне, человек же должен искренности учиться. Тем не менее то, что он способен научиться искренности, происходит не благодаря «божественной благодати», но потому, что эта способность изначально заложена в его природе [5, p. 77].

Таким образом, в соответствии с моральной метафизикой Ду Вэймина, в основе неоконфуцианского «трансцендентального познания» лежит базовое предположение, что природа человека и природа Неба едины, т. е. человек *принципиально способен* постичь сущность других вещей, поскольку его собственная сущность частично лежит в их пределах, а не только в пределах его непосредственного окружения, если угодно, его тела. Можно было бы уличить Ду Вэймина в принципиальной неverifiedируемости такого предположения и отнести его моральную метафизику скорее к теологическим, нежели философским доктринам. Однако, чтобы обнаружить более широкую область применения мысли Ду Вэймина (а именно ее созвучность теории интерпретации и философии культуры), я предлагаю рассматривать его «онтологический закон дао» исключительно в смысле культурного бытия людей и вещей. Если оставить за скобками онтологическое измерение конфуцианства, которое, очевидно, даже в «бостонском» варианте Ду Вэймина достаточно специфично, то мы увидим, что смысл его моральной метафизики в том, что то или иное обыкновенное действие не обладает «смыслом» или «источником» вне зависимости от того, кем и в каком контексте оно интерпретируется.

Однако и это далеко не высший уровень овладения смыслом. Высший уровень — в одновременном понимании, что не только контекст влияет на интерпретатора, но и интерпретатор сам может создавать свой контекст.

Формальные границы культурных контекстов, — точно так же как объектов, — создают ложное ощущение их автономности и самодостаточности. Тогда как на самом деле каждый из них — это такая же совокупность интерпретаций людей, которые в них существуют.

Моральная метафизика как философия культуры

В 2008 г. журнал «Дао» (Dao), занимающийся компаративной философией, посвятил один из выпусков конфуцианству Ду Вэймина.

Профессор Линь Чэнько (Lin Chen-kuo) подробно останавливается на отличии учения Моу Цзунсяня от моральной метафизики Ду Вэймина. Оно, по его мнению,

состоит в том, что для Моу Цзунсяня «истинное Я» заключено в неизменном ядре человеческой природы, совпадающем с неизменным ядром других вещей, тогда как для Ду Вэймина «истинное Я» — центр «взаимопереплетенности» изменчивого и разнородного. Автономность субъекта, критичная для кантианского трансцендентализма и вполне унаследованная Моу Цзунсянем, у Ду Вэймина просматривается не так очевидно. В связи с этим профессор Линь предлагает рассматривать моральную метафизику Ду Вэймина не через призму кантианского трансцендентализма, а как хайдеггеровское «бытие-в-мире» (being-in-the-world). Профессор Линь замечает, что видения Мартина Хайдеггера (Martin Heidegger) и Ду Вэймина удивительным образом совпадают: и в том и в другом присутствуют отказ от концептуального деления на «наблюдающее» Я и «явленное» Другое и толкование Я как «пребывающего-в-сообществе» (being-in-community) [12].

Профессор Цай Яньцзэнь (Tsai Yen-zen) также выделяет, что в конфуцианстве Ду Вэймина подлинное обнаружение человека в самом себе — такого человека, чья природа идентична природе Неба, — возможно лишь через преодоление внешних параметров «человечности», а именно ограниченной физической формы и продолжительности жизни.

«Субъектность» (т. е. само бытие) индивида поэтапно расширяется до пределов вселенной, и моральное усилие направлено здесь на гармоничное сосуществование с ней — так, как если бы оно было направлено на гармоничное сосуществование с самим собой. Конфликт индивида со всем, что внешне к нему не относится, но его окружает, таким образом, решается не за счет внутреннего отшельничества и механического следования некоему стандарту поведения, а за счет непрекращающегося процесса совместной выработки этого стандарта, общего стремления к консенсусу. Что на самом деле и является подлинной общинной жизнью, со всей честностью и взаимной открытостью членов сообщества. Этот феномен профессор Цай называет «общинным критическим мышлением» (communal critical thinking) [13].

Профессор Вань Цзэкар (Wan Sze-kar) пишет, что комментарий Ду Вэймина, разумеется, субъективен, но тем и ценен — как особый метод герменевтического анализа. Его толкование «Чжун юна» должно «вдохновлять, провоцировать, стимулировать в читателе моральное действие и заставлять его проследить, к какой традиции он сам себя относит (курсив мой. — В. С.)», а не соблюдать критерии аналитической точности. Профессор Вань утверждает, что работа Ду Вэймина, — так же как многие другие в современной философии, — предлагает более «человекоориентированную версию трансцендентализма», не «телеологичную», а «интерсубъективную». Этот трансцендентализм предполагает поиски трансцендентного не за пределами человеческого, а, напротив, в общечеловеческом, всеми людьми разделяемом [14].

Приведенные выше оценки подтверждают, что мысль Ду Вэймина можно рассматривать в рамках философии культуры. Предметом познания становится не столько некий объект, попадающий в поле зрения исследователя, сколько *событие взаимодействия* между этим объектом и прежней индивидуальной культурой исследователя.

Мыслитель, стоявший у истоков неоконфуцианской мысли, Ван Янмин (Wang Yangming 王阳明, 1472–1529), к продолжателям традиции которого относит себя Ду Вэймин, также никогда не скрывал субъективности своего толкования конфу-

цианских канонов и писал тексты, «нанизывающие» высказывания из канонов на разработанную им самим смысловую структуру. Это до сих пор навлекает на него обвинения в психологизме и мистицизме, но в то же время позволяет рассматривать его подход как форму герменевтического и экзистенциального анализа [9, с. 109–110].

Решающим при анализе неоконфуцианского текстового источника, по Ван Янмину и наследующему ему Ду Вэймину, оказывается *свидетельство внутреннего диалога комментатора с этим источником* — интерпретация индивидуальной культуры, одновременно являющаяся и ее расширением.

В связи с этим предпринятый выше анализ концепта «самораскрытие» *чэн* оправдывает толкование моральной метафизики Ду Вэймина не как особого, «восточного» типа философствования, результатом чего была бы констатация его «специфичности» (читай — не критичности); и не совсем как претензию на универсальность, пытающуюся «прорвать» границы субъективного.

Скорее, его философия — это способ размышлений о культуре, причем не об абстрактной «культуре» как о понятии, но о своей культуре, способ взаимодействия со своей непосредственной данностью. Который подразумевает, что есть и другие субъективные данности, однако они сознательно выводятся за скобки этого размышления. И, добавлю я, тем самым косвенно в этих скобках и учитываются, поскольку путь отказа от претензий на универсальность и мог бы стать для всех культур в нынешнюю эпоху общим знаменателем.

Сам Ду Вэймин признает, что целью его философии является анализ себя во взаимодействии (и здесь он единственный раз прямо употребляет выделенный мною термин «самораскрытие»), нежели «исследовательский фундаментализм»: «Интерпретация — это не насаждение фиксированной рациональности в тексте, но процесс *самораскрытия* (курсив мой. — В. С.) по отношению к тексту (opening oneself up to the text): пока я писал эту работу, я остро ощущал, что совершаю открытие, и нуждался в подтверждении этого. Мой конечный продукт — не более чем экспериментальное эссе, требующее валидации в исследовательском сообществе, в котором принят подобный подход. ... Если оно и имеет какую-либо объективную ценность, то есть лишь один способ выявить ее: интересубъективный, но никогда — посредством эмпирической или позитивистской верификации» [5, р. 3].

Словом, самораскрытие — это глубоко индивидуальная работа, но и она может быть научно легализована — через одобрение той части [исследовательского] сообщества, которая разделяет похожий подход. И именно с этой точки зрения «самораскрытие» оказывается у Ду Вэймина основой реальной общественной интеграции.

Заключение

Опыт изучения бостонского конфуцианства Ду Вэймина, сначала — в контексте его преемственности в отношении нового конфуцианства Моу Цзунсяня и через него — кантианскому трансцендентализму, а потом — в попытке отнести его к философии культуры, показал следующее. Моральная метафизика у Ду Вэймина служит особой стратегией освоения окружающего человека смыслового пространства, частным проявлением которого является культурная традиция. Данная стра-

тегия исходит из того, что любое подобное освоение должно превращаться в самопознание, или *самораспознавание*, «самораскрытие».

Конкретная стратегия подобного «самораскрытия» заключается в том, что осваиваемое знание (например, текст древнего трактата) изымается из своего культурно-исторического контекста и помещается в индивидуальный контекст комментатора, которого интересуют не столько проблемы авторства, этимологии и развития понятий, сколько собственный творческий отклик.

Творческий отклик, т. е. моментальное узнавание себя в осваиваемом знании, служит стартом для процесса интерпретации — поиска оснований этого узнавания. С этой точки зрения любая исследовательская работа опирается на «моральное усилие», предполагающее абсолютную открытость к осваиваемому знанию и *искренность* (базовый перевод понятия *чэн*) с самим собой. «Совершенному-дрый», по выражению Ду Вэймина, обнаруживает не столько «трансцендентное», сколько трансцендентное измерение в имманентном [5, p. 121].

Главная исследовательская сложность, с которой мне пришлось столкнуться и которая, возможно, ставит под удар научность выдвинутого мной понимания нового конфуцианства, заключалась в том, что, подобно трактату «Чжун юн», текст Ду Вэймина не столько разъясняет заложенную в нем логику, сколько приглашает читателя снабдить его своей собственной логикой, проинтерпретировать его, *расширить его до пределов своей индивидуальной культуры*.

Именно эта сложность, однако, открывает широкие перспективы сопоставления «самораскрытия» Ду Вэймина с актуальными течениями современной западной и отечественной философской мысли, в частности с концепцией насыщенного описания Клиффорда Гирца (Clifford Geertz), которая гласит, что изучение культуры возможно лишь в том случае, если отказаться от попыток взглянуть на нее «извне», как на реальный факт, «объект под микроскопом», так как культура — это по определению своего рода конструктор: «Поскольку в случае с изучением культуры анализ проникает в самое тело объекта изучения, — т. е. мы начинаем с интерпретации того, во что вовлечены наши информанты (или с интерпретации их собственных представлений о том, во что они вовлечены), и потом это систематизируем, — линия разграничения между культурой как реальным фактом и культурой как теоретическим построением становится нечеткой» [15, с. 23].

Литература

1. Neville, R. C. (2000), *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany: State University of New-York Press.
2. Møllgaard, E. (2007), Is Tu Wei-ming Confucian?, *Dao*, no. 6, pp. 397–411.
3. 牟宗三. 智的直觉与中国哲学. 台北: 台湾商务印书馆 [Моу Цзунсань (1963), *Интеллектуальная интуиция и китайская философия*, Тайбэй: Тайвань Шанъу Иньшугуань].
4. Angle, S. (2012), *Contemporary Confucian Political Philosophy*, Cambridge: Polity.
5. Tu, W. (1989), *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: SUNY.
6. Мамардашвили, М. К. (1990), Проблема сознания и философское призвание, в: Мамардашвили, М. К., *Как я понимаю философию*, М.: Прогресс, с. 27–40.
7. Доброхотов, А. Л. (2008), *Избранное*, М.: Территория будущего.
8. Roetz, H. (2008), Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming, *Dao*, no. 7, pp. 367–380.
9. Кобзев, А. И. (2002), *Философия китайского неоконфуцианства*, М.: Восточная литература РАН.

10. Следование середине (2003), пер. и примеч. Лукьянов, А. Е., в: *Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования*, М.: Восточная литература РАН, с. 48–69.
11. Катречко, С. Л. (2011), Как возможна метафизика (в свете трансцендентальной перспективы)?, *Метафизика*, № 1 (1), с. 31–54.
12. Lin, C. (2008), Dwelling in the Nearness of Gods: The Hermeneutical Turn from Mou Zongsan to Tu Weiming, *Dao*, no. 7, pp. 381–392.
13. Tsai, Y. (2008), Selfhood and Fiduciary Community: A Smithian Reading of TU Weiming's Confucian Humanism, *Dao*, no. 7, pp. 349–365.
14. Wan, S. (2008), The Viability of Confucian Transcendence: Grappling with TU Weiming's Interpretation of the Zhongyong, *Dao*, no. 7, pp. 407–421.
15. Гирц, К. (2004), *Интерпретация культур*, М.: РОССПЭН.

Статья поступила в редакцию 10 декабря 2020 г.;
рекомендована к печати 3 ноября 2022 г.

Контактная информация:

Сухомлинова Виктория Владимировна — канд. филос. наук; victoria.soukhomlinova@gmail.com

Moral metaphysics as philosophy of culture in Tu Weiming's Boston Confucianism

V. V. Sukhomlinova

46/1, ul. Shabolovka, Moscow, 115419, Russian Federation

For citation: Sukhomlinova V. V. Moral metaphysics as philosophy of culture in Tu Weiming's Boston Confucianism. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2023, vol. 39, issue 1, pp. 68–80. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.106> (In Russian)

New Confucianism is a philosophical movement which seeks to combine Confucian tradition with Western philosophical thoughts. The idea appeared to some extent due to ideological motives. For instance, New Confucian Mou Zongsan formulated the concept of moral metaphysics, which was supposed to compete with Kantian transcendentalism. Moral metaphysics is further developed by Mou Zongsan's follower Tu Weiming, who belongs to Boston school of New Confucianism. His moral metaphysics is essentially different from that of Mou Zongsan. It is based on the notion of “self-enlightenment” (cheng). It presents an idea that in some cases interpretation can serve as a research method and be more precise than analysis. The focus of investigation is not the way how something first emerged and developed, but how it was examined and interpreted afterwards. In other words, the key to understanding is the “second birth” of things which happens during the interpretation. But to interpret correctly, we should possess the full knowledge of “ourselves”. However, “oneself” also turns out to be not a separate body subject to analysis, but an aggregation of interpretations offered by others. The drawn conclusion is that everything exists only when it has an opportunity to interpret oneself during interaction. And in this sense “self-enlightenment”, according to Tu Weiming, is a “certain form of metaphysics”. This article, however, suggests narrowing this conclusion to cultural existence. Unlike Mou Zongsan, Tu Weiming does not intend to prove that the Chinese philosophical thinking is better than the Western one. We can view his moral metaphysics as a certain type of philosophy of culture. It does not offer a precise analytical approach, but it does present a certain pattern of thought, which deals with embracing the form of one's cultural existence.

Keywords: Chinese philosophy, Boston Confucianism, Tu Weiming, New Confucianism, philosophy of culture, moral metaphysics, interpretation.

References

1. Neville, R. C. (2000), *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany, State University of New-York Press.
2. Møllgaard, E. (2007), Is Tu Wei-ming Confucian?, *Dao*, no. 6, pp. 397–411.
3. Mou Zongsan (1971), *Intellectual Intuition and Chinese Philosophy*, Taipei, Taiwan Shangwu Yinshuguan. (In Chinese)
4. Angle, S. (2012), *Contemporary Confucian Political Philosophy*, Cambridge: Polity.
5. Tu, W. (1989), *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: SUNY.
6. Mamardashvili, M. K. (1990), The problem of consciousness and a philosopher's mission, in: Mamardashvili M. K., *The way I understand philosophy*, Moscow: Progress Publ., pp. 27–40. (In Russian)
7. Dobrokhoto, A. L. (2008), *Chosen works*, Moscow: Territoria budushchego Publ. (In Russian)
8. Roetz, H. (2008), Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming, *Dao*, no. 7, pp. 367–380.
9. Kobzev, A. I. (2002), *Philosophy of Chinese Neo-Confucianism*, Moscow: Vostochnaia literatura RAN Publ. (In Russian)
10. The Doctrine of the Mean (2003), transl. by Luk'yanov, A. E., in: *The Confucian Book of "Zhongyong": translations and analyses*, Moscow: Vostochnaia literatura RAN Publ., pp. 48–69. (In Russian)
11. Katrechko, S. L. (2011), How is metaphysics possible (in the light of a transcendental perspective)?, *Metafizika*, no. 1 (1), pp. 31–54. (In Russian)
12. Lin, C. (2008) Dwelling in the Nearness of Gods: The Hermeneutical Turn from Mou Zongsan to Tu Weiming, *Dao*, no. 7, pp. 381–392.
13. Tsai, Y. (2008), Selfhood and Fiduciary Community: A Smithian Reading of Tu Weiming's Confucian Humanism, *Dao*, no. 7, pp. 349–365.
14. Wan, S. (2008), The Viability of Confucian Transcendence: Grappling with Tu Weiming's Interpretation of the Zhongyong, *Dao*, no. 7, pp. 407–421.
15. Geertz, K. (2004), *The Interpretation of Cultures*, Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian)

Received: December 10, 2020

Accepted: November 3, 2022

Author's information:

Victoria V. Sukhomlinova — PhD in Philosophy; victoria.soukhomlinova@gmail.com