

Н.И. Мигунов

Институт Перспективных гуманистических исследований
Пекинского университета

**Современное новое конфуцианство:
институциональный аспект**

Сегодня довольно трудно представить себе духовный ландшафт китайской жизни без современного нового конфуцианства, третье поколение которого начало заявлять о себе в материковом Китае с середины 80-х годов прошлого века на фоне более широкого процесса, получившего название конфуцианского возрождения. За тридцатилетний период своего развития современное новое конфуцианство превратилось во влиятельное культурно-философское явление. Правда, после кончины в 1995 году в Тайбэе лидера второго поколения новых конфуцианцев Моу Цзунсяня 牟宗三 и известного ослабления творческой активности тайваньского и гонконгского конфуцианства следовало ожидать, как практически по горячим следам предполагал А.В. Ломанов, спада этого движения, потесняемого официальной идеологией китайского марксизма с одной стороны, и разнообразными формами либеральной идеологии – с другой [2, с. 114]. Однако этого не произошло, хотя предпосылки для такого развития событий были.

Напротив, по признанию представителей китайских академических кругов, начиная с нулевых годов XXI века оно играет в стране роль едва ли не «теневого идеологии». Более того, на страницах уважаемых научных журналов теперь всерьез обсуждаются фантазии модных ныне постконфуцианцев Кан Сяюгуана 康晓光 (призывы возвести конфуцианство в ранг государственной религии, конфуцианизировать правящую партию, и у руля власти поставить конфуцианскую элиту) [4, с. 33, 34] и Цзян Цина 蒋庆 (надежды политизировать конфуцианство, перенести акцент с «внутреннего совершенномудрия» –

© Мигунов Н.И., 2014

нэй шэн на «внешнюю царственность» – *вай ван*, и переструктурировать общество на основе традиционных конфуцианских социальных институтов) [3, с. 17–32]. Но если отвлечься от одиозности конфуцианского фундаментализма упомянутых выше авторов, то следует признать, что современное новое конфуцианство занимает в китайском обществе весьма высокие и прочные позиции и пользуется солидной академической репутацией. Один из наиболее авторитетных исследователей современного китайского конфуцианства Сун Чжimin 宋志明 (Народный университет, Пекин) констатирует, что ныне «современное новое конфуцианство – главная основа построения новой китайской „духовной цивилизации“» [11, с. 4]. Столь высокая оценка особенно впечатляет, если принять во внимание, в какой духовной атмосфере это течение зарождалось.

Ду Вэймин вспоминает, как во время своего первого визита в Китай в 1980 году, в Шаньдунском университете ему рассказывали о группе преподавателей истфака Пекинского педуниверситета, в котором он стажировался, за несколько лет до этого по собственной инициативе разрушившей в Цюйфу могилу Конфуция... [10]. В 1985 году, когда в качестве Фулбрайтовского стипендиата Ду оказался в Пекинском университете, и выразил готовность прочесть курс лекций по конфуцианской философии, то в ответ услышал: «А разве у конфуцианства была своя философия? Последний раз о „конфуцианской философии“ здесь говорил Лян Шумин» [9, с. 203]. Действительно, Лян Шумин читал в Пекинском университете одноимённый курс, и было это в далёком 1923 году. Но в конечном счёте по завершении курса он вынужден был отказаться от идеи сделать его постоянным. К такому решению его сподвигло полное непонимание, которое он встретил со стороны студентов, что в общем-то было неудивительно в атмосфере 20-х годов, сформированной дискуссиями о социализме, науке и демократии, всеобщим поклонением «господину Сай» и «господину Дэ» (науке и демократии), лекционными вояжами Дж. Дьюи и Б. Рассела. Конфуцианство считалось повинным в масштабном системном кризисе, охватившем страну, в том числе и в кризисе идентичности, главным тормозом транзита в современность. Атмосфера того времени была наэлектризована идеями радикального антитрадиционализма и культуроборчества, в среде студенчества царил культ новизны, подогреваемый идеями либерализма, витализма, социалдарвинизма и эволюционизма, прагматизма и анархизма. Весной 1985-го типологически ситуация была во многом аналогичной. По свидетельству Ду Вэймина, о Конфуции если и говорили, то исключительно в агрессивно-критическом контексте, и, за исключением единиц, «люто ненавидели». Ни о каком «сочувственном понимании»

не было и речи [9, с. 204]. Надо полагать, из памяти ещё не выветрился дух кампании критики Линь Бяо 林彪 и Конфуция, и первоучителя нации шаблонно воспринимали исключительно как реакционного идеолога. По окончании культурной революции надежды на обновление связывались с Западом. В эти годы Моу Цзунсань 牟宗三 надежды на возрождение в континентальном Китае конфуцианского духа называл абсурдными.

И тем не менее, с началом реформ ситуация начинает меняться. На заседании «круглого стола», посвящённого «30-летию современного нового конфуцианства» в Китае (Пекинский университет, 01.12.2012), президент Общества изучения китайской философии проф. Чэнь Лай 陈来 вспоминает, что в 1978 году «по требованию правительства» журнал «Исторические исследования» разместил статью «Ещё раз оценивая взгляды Конфуция», которую в позитивной тональности было поручено написать г-ну Пан Пу 庞朴, в сердцах недоумевавшему по поводу «странности» такого поручения и непредсказуемости его последствий. Вслед за этим в этом же году из школьных учебников исчезает пренебрежительная по отношению к Конфуцию формула времён культурной революции «реакционное мышление Конфуция». После 3-го пленума ЦК КПК 11-го созыва её сменяет нейтральная формулировка «мышление Конфуция». Следующим заметным сдвигом в духовной атмосфере становится проведение в 1981 году в Ханчжоу первой с 1949 года «международной конференции по неоконфуцианству, которая может быть рассмотрена как начало эры изучения неоконфуцианства в целом, и философии Ван Янмина и его последователей, в частности» [6, с. 313]. В академической среде понемногу начинает формироваться общий позитивный фон интеллектуальной толерантности по отношению к древности. Но в целом начальная фаза процесса «возвращения к корням» в идеологическом отношении отмечена возвратно-поступательными колебаниями. Надежды на обновление питали первые ростки свободомыслия (в частности, попытки теоретически обсуждать проблему отчуждения при социализме, проблему универсализма гуманистических ценностей и т.п.). Как реакция на них, в конце 1983 – начале 1984 года развёртывается кампания, направленная против так называемого «духовного загрязнения» (*цзинишэнь ужань* 精神污染) и «буржуазного либерализма» (*цзычань цзецзи цзыючжун* 资产阶级自由主义), которая, хотя и не была нацелена против конфуцианства, всё же недвусмысленно давала понять, что в культуре и идеологии по-прежнему существует «генеральная линия», в философии – принцип партийности, и что любая идеологическая инициатива или новация должны быть санкционированы.

Практика переиздания в Китае произведений классиков зарубежного нового конфуцианства свидетельствует, что в то время из них тщательно вымарывается нередко содержащаяся там критика марксизма, ленинизма и социализма; некоторые журналы, проявившие чрезмерную с точки зрения властей смелость, закрывались¹. Тенденция со стороны власти канализировать начатый процесс была очевидной. Поэтому, когда возрождение обновлённого конфуцианства в континентальном Китае изображается как частная инициатива академических кругов и личный почин отдельно взятых персон (например, Го Циюн [1, с. 119]), или прообраз «гражданского общества», также замещанный на частной инициативе учёных, активности медиа-сообщества, предпринимателей-*жушан* и просто энтузиастов (У Гуань, Ду Вэймин [7, с. 53, 54]), то это выглядит некоторой идеализацией. В своё время каждый из трёх этапов нового конфуцианства оказывался не столько материализацией внутренней логики саморазвёртывания учения, сколько ответом на идущие из жизни вызовы.

Очевидно, что старт конфуцианского ренессанса – явление многоплановое. Понятно, что интеллигенции, не имеющей отношения к закулисной стороне дела, хотелось видеть в нём проявление «корневой силы» самого конфуцианства, его внутренней духовной притягательности и жизненности. Однако понятно и то, что одним изучением манускриптов «оживить» («ревитализировать») учение невозможно, – необходима актуализация социальных, политических, экономических факторов и глубинных «психокультурных матриц» (Ли Цзэхуо 李泽厚) в контексте действия механизма *impact-response* («вызов» – «ответ»), о котором в своё время писал знаменитый гарвардский синолог Дж.К. Фэрбенк. Нельзя не видеть того, что запущен проект возрождения конфуцианства всё-таки был сверху. Успехи Японии и четырёх малых драконов, заставившие мир говорить об азиатском экономическом чуде и особом «конфуцианском капитализме», убедили китайское руководство в том, что конфуцианство, если оно осовременено, – «правильное» учение и может быть полезно социалистическому Китаю. А выбор правильного учения, как известно, всегда играл в Китае решающее значение при лобом начинании. На это указывает хотя бы то, что разработка новоконфуцианской тематики (правда, после предварительной «обкатки», как это в Китае принято) дважды включалась в пятилетние планы работы Государственного фонда общественных наук (1986–1991, 1992–1997) в качестве приоритетного направления для социальных наук, а это обстоятельство, напомним, имеет в Китае *силу закона*. Сорок семь учёных из 18 исследовательских институтов на протяжении десяти лет под руководством проф. Фан Кэли 方克立 из Нанкайского университета и проф. Ли Цзиньцюаня 李锦全 из

Университета Сунь Ятсена (г. Гуанчжоу) искали у новых конфуцианцев секреты национального процветания. Проекты финансировались через Комиссию по образованию, преобразованную в 1987 году в Министерство образования, хотя, безусловно, были и другие источники (чаще всего провинциальные правительства). Именно с этого момента (1986), как пишет Лю Шусянь 刘述先, «современное новое конфуцианство (Contemporary New Confucianism) обозначилось как национальный исследовательский проект материкового Китая... и превратилось в актуальный предмет академических исследований» [5. с. xiii].

Однако ещё за два года до этого, в 1984 г., с санкции и под патронатом ЦК КПК учреждается Китайский фонд Конфуция, и на первой с 1949 года конференции, проходившей на родине учителя в г. Цюйфу, и посвящённой его 2535-летию, при огромном стечении народа торжественно открывается памятник Конфуцию, разрушенный в годы культурной революции. В этом же 1984 году выходит в свет первая со времён образования нового Китая обширная «История неоконфуцианства» (Хоу Вайлу 侯外庐 и др.), в значительной степени свободная, как отмечают исследователи, от идеологических клише и предвзятых квалификаций. В 1985 г. открывается Академия китайской культуры (во главе с Тан Ицзе 汤一介). Одно за другим учреждаются конфуцианские общества, организуются конференции, симпозиумы, форумы. Своим вниманием власти всячески подчёркивают общественную значимость проекта: достаточно сказать, что на открытии конференций любого уровня в обязательном порядке присутствуют высокие номенклатурные гости, а в сентябре 1989 года на форуме, приуроченном к 2540-й годовщине Конфуция, с речью выступил Цзян Цзэминь. Чтобы понять всю знаковость этого события, надо иметь в виду, что к моменту начала форума трагическим событиям 4 июня на площади Тяньаньмэнь ещё не исполнилось и четырёх месяцев.

Следует отметить, что вектор раскрепощения сознания, заданный начавшимися реформами и получивший публичную артикуляцию, счастливо совпал с некоторыми тенденциями, спонтанно зарождавшимися в академических кругах гуманитарной интеллигенции; инициатива стихийно объединяющихся «публичных интеллектуалов» частично совпала с планами власти, что субъективно создавало у них ощущение свободы, хотя и начинался проект всё же под присмотром властей и поначалу – на относительном отдалении от столицы (Ханчжоу, Чэнду, Ухань, Цзинань, Чжэнчжоу, Кайфэн). При этом тенденция со стороны власти «держат руку на пульсе» и канализировать начатый процесс продолжала оставаться очевидной, тем более что интенции академии хоть и прятались за стилистикой объективной беспристрастности в отношении к ценностям конфуцианства, но на

самом деле касались «неблагонадёжных» с точки зрения властных структур вопросов культурной идентичности. Конференции по новому конфуцианству, издательская деятельность, связанная с ним, не говоря уже об культурно-исследовательских и просветительских организациях – обществах, академиях, институтах, ассоциациях и центрах, – всё требовало огромных финансовых вливаний. Создание всех этих новообразований по сути было процессом институционализации приватной научно-организационной инициативы, исподволь становящейся структурным элементом государственно-гражданского проекта, встречаемым образом инициированного властями. Оно знаменовало возникновение новой формы государственно-общественного сотрудничества гуманитарной интеллигенции и власти.

Процесс этот продолжается и в 90-е гг.: в 1994 году основана Международная конфуцианская ассоциация (во главе с почётным председателем Ли Кван Ю 李光耀), в 1996 г. – Исследовательский институт Конфуция в г. Цюйфу. Учреждением Института конфуцианских исследований в Народном университете (Пекин) в 2002 г. и Центра изучения конфуцианства в Шаньдунском университете в 2005 г. процесс институционализации ещё не завершается, – в 2009 году открывается Нишаньская Шэньюань академия (尼山圣源书院). Таким образом, можно констатировать, что за тридцать лет развития в Китае сложились институциональные основы континентального нового конфуцианства, которое, хотя и находится в тесной генетической связи с зарубежным новым конфуцианством, всё же имеет существенные от него отличия. Прежде всего они находятся в области целеполагания. Согласно одному из основателей и первому президенту Академии китайской культуры (中国文化书院) Тан Ицзе 汤一介, которого в Китае считают одним из первых материковых постконфуцианцев, основная задача материкового нового конфуцианства – «служить потребностям нашего современного общества» [12, с. 3].

Режим благоприятствования, создаваемый китайскими властями, побудил гарвардского профессора, академика Американской академии искусств и наук, лидера третьего поколения нового конфуцианства Ду Вэймина принять в 2010 году приглашение Пекинского университета перебраться в Пекин с тем, чтобы организовать и возглавить Институт Перспективных гуманистических исследований, что он и осуществил, взяв за образец исследовательские заведения подобного рода в США. Тем самым создалась интереснейшая ситуация, когда в материковом Китае сосуществуют бок о бок и имеют практически равные права на публичное представительство и зарубежное новое конфуцианство (при невероятном пиетете к Ду, его считают всё же «философом № 1 в Китае», а не «китайским

философом № 1»), и собственно континентальное новое конфуцианство. Проходит два года, и Ду Вэймин здесь же, в Пекинском университете, создаёт и возглавляет ещё один институт, аффилированный с первым его детищем – Институт мировой этики. Церемония открытия института состоялась 29 октября 2012 года в Стенфордском центре Пекинского университета. Его соучредителем становится Тюбингенский университет, а в Наблюдательный совет входит известный теолог Ганс Кюнг, инициатор появления всемирной «Декларации мирового этоса», принятой Вторым Парламентом религий мира (Чикаго, 1993 г.), несущей на себе серьёзный отпечаток конфуцианской этики. Похоже, континентальному Китаю понадобился невероятно высокий авторитет Ду Вэймина в международных научных кругах и его обширнейшие академические связи, которые он использует, привлекая в Китай лиц первой величины.

Ещё в далекие восьмидесятые, будучи самым молодым из восьми известных учёных, которых президент Ли Кван Ю пригласил в Сингапур для разработки программы «Конфуцианской этики», лёгшей впоследствии в основание образовательно-воспитательной системы этого государства, Ду Вэймин сформулировал программу мегапроекта из нескольких пунктов, которому, собственно, он и посвятил свою жизнь. Контур этого мегапроекта вырисовался ещё в 1983 году, когда Ду Вэймин принимал участие в организации в Сингапуре Института восточноазиатских философий, а подойти вплотную к его осуществлению он смог только сейчас. В редакции 2010 года этот мегапроект включает в себя три пункта: 1) культурный Китай, 2) диалогическая цивилизация, 3) становление мировой этики. Во исполнение первого пункта программы под руководством Ду Вэймина учреждён Institute for Advanced Humanistic Studies at Peking University, во исполнение третьего пункта – World Ethics Institute. Во исполнение второго пункта его грандиозного конфуцианского проекта – программа непрерывной цепи форумов, симпозиумов, конференций, круглых столов, с привлечением самых влиятельных представителей мировой общечеловечности, в ходе проведения которых на протяжении вот уже 30 лет реализуются идеи и культурного Китая, и диалога цивилизаций, пронизанных духом конфуцианской этики как одной из основ нового мирового этоса.

Примечание

¹ Напомню, что полная и переработанная, без цензурных изъятий версия «Новой истории философии» (1962–1989) Фэн Юланя по завершении работы над ней смогла увидеть свет только в Гонконге.

Литература

1. *Го Циюн*. Исследования современного конфуцианства в КНР // Проблемы Дальнего Востока, 2008. № 1.
2. *Ломанов А.В.* Судьбы китайской философской традиции во второй половине XX века. Фэн Юлань и его интеллектуальная эволюция. Информ. бюллетень № 1. М.: ИДВ РАН, 1998.
3. *Jiang Qing*. From Mind Confucianism to Political Confucianism // The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Ed. by *Ruiping Fan*. Dordrecht: Springer, 2011.
4. *Kang Xiaoguang*. A study of Renaissance of Traditional Confucian Culture in Contemporary China // Confucianism and Spiritual traditions in Modern China and Beyond / Ed. by *Fenggang Yang* and *Joseph B. Tamney*. Brill NV, Leiden–Boston, 2012.
5. *Liu Shuxian (Shu-hsien)*. Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy. Praeger Publishers, Westport, 2003.
6. *Peng Guoxiang*. Contemporary Chinese Studies of Wang Yangming and His Followers in Mainland China // Dao: A Journal of Comparative Philosophy, 2003, vol. 2, no. 2.
7. *Tu Weiming* and *Daisaku Ikeda*. New Horizon in Eastern Humanism. Buddhism, Confucianism and the Quest for the Global Peace. L.–N.Y., I.B.Tauris, 2011.
8. *Tu Weiming*. The Global Significance of Concrete Humanity. Essays on the Confucian Discourse in Cultural China. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2010.
9. *Ду Вэймин* 杜维明. Сянь лун цзай тянь: цзай канцяо гэньюнь жусюэ лунышу дэ цзюэцзэ (1983–1985) 现龙在田：在康桥耕耘儒学论述的抉择 (1983–1985) (Конфуцианский дискурс в Кембридже (1983–1985)). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2013.
10. *Ду Вэймин* 杜维明. Жусюэ бу ши во дэ синьян 儒学不是我的信仰 (Конфуцианство – не моя вера) // Наньду чжоукань 南都周刊, 2010, 27 августа.
11. *Сун Чжисмин* 宋志明. Чжунго сяндай чжэсюэ тунлунь 中国现代哲学通论 (Общий обзор современной китайской философии). Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2008.
12. *Тан Ицзе* 汤一介. Можань бу шо шэн жулэй 默然不说声如雷 (Избранные неоконфуцианские сочинения Тан Ицзе / Под ред. *Тэн Фу*). Пекин: Чжунго гуанбо дяньши чубаньшэ, 1995.

N.I. Migunov

Contemporary New Confucianism: Institutional Aspect

The article is devoted to the contemporary new Confucianism as a very specific and important phenomenon of social, cultural and intellectual life of modern Chinese society. The main institutional milestones of its development are observed.