

Успехи в науке о познании мира:
история философской мысли
глазами молодых исследователей

*Achievements in Science of World Cognition:
History of Philosophical Thought the Eyes of
Young Researchers /*

*Fortschritte in der Wissenschaft der Erkenntnis der Welt:
die Geschichte des philosophischen Denkens
im Sinne der Nachwuchsforscher*

УДК 008:[(1.122/129.141:17)(27: 221.7)]: 2-135



Черных В.И.

О конфуцианстве и христианстве в понимании Бостонской школы

Черных Варвара Игоревна, магистр философии, аспирант кафедры Истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), Москва

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

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

Данная работа посвящена анализу локального исследования группы ученых из Бостонского университета, в котором в конце XX столетия возникла собственная научно-исследовательская школа во главе с Ду Вэймином и Р.К. Невиллом. Оба исследователя создали своего рода «Конфуцианский проект», в основе которого лежит построение, с одной стороны, этики в рамках всего мирового сообщества, с другой, — интегрирование в этот социокультурный пласт Китай. И одной из точек опоры они видят в сравнительном анализе христианской и конфуцианской этик.

Ключевые слова: Бостонское конфуцианство; современное конфуцианство; проблема личности; природа человека; христианская этика; Объединенная Методистская Церковь; человеколюбие (жэнь); концепция «Культурного Китая»; религиозный символ.

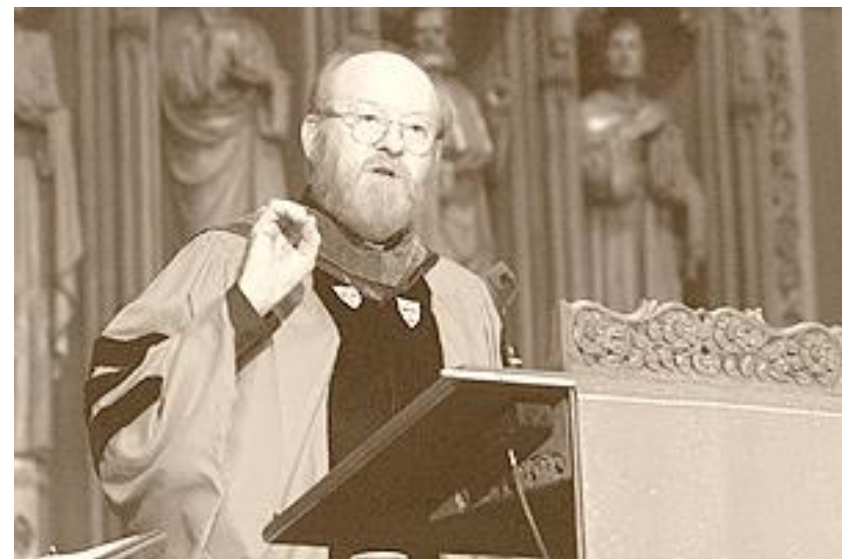
В данной статье анализируется не столько общая линия развития конфуцианства и христианства в глобальном контексте, сколько локальное исследование группы ученых из Бостонского университета, основавших собственную научно-исследовательскую школу, более известную как Бостонская школа современного конфуцианства, а самих ученых именуют Бостонскими конфуцианцами. Возникла она в конце XX столетия, и ее основные представители, — Ду Вэймин и Р.К. Невилл — не предполагали, что из этого проекта «вырастет» что-то более значимое, нежели сугубо философская игра. Они создали своего рода «Конфуцианский проект», основной канвой которого является поиск и возможное построение, с одной стороны, «над-»культурной этики мирового масштаба, и, с другой, — постараться встроить в глобальный социокультурный пласт Китай [Neville 2000]. И конфуцианство, по их мнению, как нельзя лучше подходит в качестве основного фундамента для философских построений. Однако возникает вопрос относительно того, каким образом можно выстроить диалог между Китаем и остальным миром, чтобы Поднебесная смогла стать частью мира не только в экономическом и политическом плане, но и наладить отношения, которые были бы продуктивными и для нее самой, и для остального мира. Бостонские ученые предполагают, что одним из ключевых факторов для понимания Западом Поднебесной является выражение основных — в данном

Черных В.И. О КОНФУЦИАНСТВЕ И ХРИСТИАНСТВЕ В ПОНИМАНИИ БОСТОНСКОЙ ШКОЛЫ СОВРЕМЕННОГО КОНФУЦИАНСТВА

случае, конфуцианских, — категорий через призму семиотики Ч.С. Пирса (1839—1914), Дж. Дьюи (1859—1952), а затем и Р. Порти (1931—2007) [Neville 2000, pp. 11—15], что они и использовали в качестве основной методологии для выражения на английском языке понятий, являющихся ключевыми в конфуцианской этике. Иногда они используют для выражения понятий, например, конфуцианского «человеколюбия» (жэнь, 仁) аналогии с христианством [Черных 2016].



Ту Вэймин (Tu Weiming, р. 1940), философ-неоконфуцианец, культуролог, историк китайской философии, профессор Пекинского университета и Азиатского центра Гарвардского университета. Фото с сайта <https://www.ikedacenter.org/thinkers-themes/thinkers/tu-interview>



Роберт Каммингс Невилл (Robert Cummings Neville, р. 1939), американский философ и теолог, профессор философии, религии и теологии в Бостонском университете. На фото: Р.К. Невилл, настоятель Часовни Марша, капеллан Бостонского университета, во время проповеди. 2004 г. С сайта <http://www.bu.edu/bridge/archive/2004/01-09/neville.html>

В целом вопрос о религиозной или нерелигиозной сути конфуцианства по-прежнему остаётся крайне дискуссионным среди современных исследователей. И это неудивительно, с учётом того, какую роль играло конфуцианство на всём протяжении истории Китая, его культуры и места, которое конфуцианство заняло на всём Восточноазиатском направлении, в том числе и в религиозной составляющей; достаточно упомянуть присутствие конфуцианских элементов в китайском варианте чань-буддизма [Абаев 1983] и в японском синтоизме с конца XVI в. [Lloyd 1907, pp. 41—50], а также прочное укоренение конфуцианства в Корее в конце XIV в. [Joe 1972, pp. 112—127]. Безусловно, такая историческая динамика конфуцианства не может не привлекать внимание и не наталкивать на мысли об аналогиях с христианством, исламом и буддизмом. Но сложность конфуцианской мысли заключается в том числе и в том, что в ней нет тех ярко выраженных религиозных черт в отличие от вышеизложенных систем, а даже те, что имеются, носят крайне дискуссионный характер касаясь религиозного содержания.

В итоге, несмотря на то, что зачастую в историографии по данному вопросу могут присутствовать разные взгляды на конфуцианство, в большинстве своём исследователи придерживаются более умеренной позиции по данным вопросам [Antony 2005; Chan 1953; Huang 2005]. И к этой группе можно отнести и представителей Бостонского конфуцианства, в чьих работах содержатся представления о конфуцианстве не как о религии, или как об этико-философском учении, а как о религиозной философии, черпающей «вдохновение» в «области трансцендентного», но обращенного на «область имманентного»¹.

¹ Данное определение представляется автору работы наиболее адекватным в качестве смыслового для применения термина «религиозная философия» по отношению к конфуцианству, в котором постоянная апелляция к «Небу» применяется для разрешения проблем человеческого социума.

Сразу оговоримся, что в работах ученых нет четко сформулированной позиции, она, скорее, дана в текстах а priori. И всё же в этих трудах есть данные, позволяющие сделать определённые выводы относительно взглядов их авторов. Ввиду этого представляется немаловажным рассмотрение этих данных, содержащихся в работах Ду Вэймина и Р.К. Невилла.

Говоря о Ду Вэймине, следует отметить, что для него подобный вопрос не имеет первостепенной важности. Проблема восприятия конфуцианства рассматривается им с позиции им же созданной концепции «Культурного Китая». Автор рассматривает процесс «продвижения» конфуцианства через стадии «трех миров»: от «первого мира» (Китая в целокупности) через «второй мир» (т.е. выходцев из Китая в других стран) к «третьему миру» (представителям других наций и государств, позитивно воспринимающих китайскую культуру) [Шилов 2009, с. 137—141; Tu Weiming 1985, p. 132]. Параллельно с

Черных В.И. О конфуцианстве и христианстве в понимании Бостонской школы современного конфуцианства

этим от «третьего мира» в сторону «первого» идёт распространение западных мировоззренческих установок. В то же время, когда в самом Китае (в частности, в материковой его части) активно заимствуются утилитаристские, материалистические и сциентистские парадигмы, во всём остальном мире наблюдается интерес к духовно-культурным достижениям древнекитайской цивилизации. В этих условиях традиционное конфуцианство становится совершенно неактуальным, но, будучи глубоко укоренённым в китайской культуре порождает «ценностный конфликт», что негативно сказывается как на китайском обществе в целом, так и на отдельном человеке в частности. Выступая за культурный плюрализм, Ду Вэймин, тем не менее, подчёркивает важность возрождения конфуцианской мысли для «оздоровления» духовного ресурса и системы ценностей современного китайца, и не только его [Шилов 2009, с. 137–141; Tu Weiming 1985, p. 132]. И действительно, несмотря на значительное присутствие верующих людей в китайском социуме, они практически не оказывают никакого весомого влияния на остальное общество. Схожим образом на «низовом» положении находятся исследования по культуре и гуманитаристике. По мнению Ду Вэймина, «Движение 4-го мая»² de facto своеобразно радикализировало конфуцианство, восхваляя только те

² Движение 4 мая — массовое антиимпериалистическое (преимущественно антияпонское) движение в Китае в мае — июне 1919 г., возникшее под влиянием Октябрьской революции в России в ответ на решение Парижской мирной конференции не возвращать Китаю захваченные Японией бывшие германские концессии в провинции Шаньдун. Началось 4 мая 1919 г. в Пекине студенческой демонстрацией протеста против этого решения, а также против предательства национальных интересов Китая его правительством. Вынудило правительство заявить о непризнании Версальского мирного договора и привело к снятию с постов наиболее скомпрометировавших себя государственных деятелей. «Движение 4 мая» ускорило распространение марксизма в Китае и стало своего рода прологом создания единого антиимпериалистического фронта пять лет спустя. (Прим. ред.).

его черты, которые подходили под западные по своему происхождению утилитаристские и материалистические установки, а всё остальное — подвергалось своеобразному остракизму в виде забвения. Говоря иными словами, всё многообразие, существовавшее в древней конфуцианской мысли, было заменено взглядами «одного Сюнь-цзы» [Tu Wei-ming. 1979, p. 205]. В итоге это привело к доминированию «инструментальной рассудочности», которую Ду Вэймин раскрывает на примере системы образования: когда целеполагание человеческого бытия не выводится за узкие рамки приобретения полезных для общества навыков и профессий, когда нематериальные потребности человека игнорируются, а то и вовсе попадают под подозрение [Tu Weiming 1985]. Но такое настойчивое игнорирование подлинной природы конфуцианской мысли и привело к упомянутому «конфликту ценностей»; по своему содержанию конфуцианская мысль не может быть ограничена только одним философом (которого, ко всему прочему, ещё и самого подгоняют под определённые установки), но она, по мнению Ду Вэймина, не только более глубока, но и открыта для взаимодействия с другими не китайскими по своему происхождению идеями, в том числе — и религиозными учениями. В этом и заключён смысл концепции «Культурного Китая» Ду Вэймина: возрождение «духа» конфуцианской мысли через «диалог культур», позволяющий не только открыть глубины древнекитайской философии людям Запада, но и самим китайцам ещё глубже воспринимать исконную для них философскую традицию. Но, подчеркнём это ещё раз, без «диалога культур», по мнению Ду Вэймина — это невозможно. Можно высказать предположение, что немаловажной чертой, способствующей этому диалогу является тот религиозный «исток», та апелляция к гармонии единства между человеком и «Небом» или представлении о трансцендентном. Это в какой-то мере объясняет оптимизм Ду Вэймина, связанный с диалогом между конфуцианством и, например, христианством. Но, тем не менее, конфуцианство для него — не религия в западном понимании этого слова³.

³ Любопытен тот факт, что Ду Вэймин указывает при этом, если конфуцианство называют религией и под религией здесь можно подразумевать своего рода спиритизм, якобы существующий отдельно от секулярного мира, все морально-этические и иные «измерения» в конфуцианстве останутся. Если конфуцианство подстраивать под понятия социальной философии, ее главной заботы, касающийся личности, то поиск наиболее обобщенного уровня универсальности до Тянь (天) (который он переводит на английский как «рай»), будет игнорироваться. Если духовный аспект Конфуцианского самосовершенствования подчеркнуть исключительно намерением полной самореализации, то она должна также охватывать всю площадь телесности. С другой стороны, если конфуцианство настаивает на восприятии человека как социально-политического бытия и намеренно завышает критерии оценки его действий, то идеал самосовершенствования в виде единения с Небом и Землей станет непонятным [Tu Wei-ming, Daisaku Ikeda 2011].

Теперь следует перейти к воззрениям Р.К. Невилла. По мнению его критиков, «программными» в этом контексте могут считаться такие его труды как «Космология свободы» (Cosmology of Freedom), «Пуританская улыбка: взгляд «над-» моральной рефлексией», «По дороге модернизма» и «Нормативные культуры» (The Puritan Smile: A Look toward Moral Reflection) [Neville 1995, 1987]. Для Р.К. Невилла вопросы о соотношении и взаимодействии христианства и конфуцианства пред-

Черных В.И. О конфуцианстве и христианстве в понимании Бостонской школы современного конфуцианства

ставляются более животрепещущими, нежели для Ду Вэймина; фактически, это взгляд en autre côté по отношению к современной конфуцианской мысли. Фигура самого Р.К. Невилла важна ещё и в том отношении, что, фактически, он является одним из представителей христианства, напрямую занимающимся вопросами конфуцианства⁴.

⁴ Речь идёт о биографии Р.К. Невилла и, в частности, о таком её факте, как получение им в 1966 г. степени старейшины Объединённой Методистской Церкви, а затем — должности настоятеля Часовни Марша и капеллана Бостонского университета в период с 2003 по 2006 гг., также о его активном участии в диалоге «Конфуцианство – Христианство» (о самом диалоге в XX–XXI вв. см. подробнее, в частности, [Berthrong 1994; Ruokanen, Huang 2010; Pan-chiu 2016]).

В упомянутых выше трудах, как подчёркивают комментаторы Невилла, автор стремится, с одной стороны, к тому, чтобы выделить плюрализм и культурные различия между философскими учениями, а с другой — опровергнуть один из тезисов релятивизма относительно принципиальной несоизмеримости различных культур, а следовательно — принципиальной невозможности ни их компаративного сравнения, ни, тем более, возможности взаимодополнения⁵.

⁵ В работе Д.Х. Чепмен и Н.К. Франкенберри «Интерпретируя Невилла» есть такая любопытная цитата одного из критиков Р.К. Невилла: «Несмотря на видимый рост [философской] концепции в плюрализме и стремлении подчеркнуть культурные различия, его работы, в конечном счете, призывают выступить против релятивизма и популярного мнения о том, что те или иные культуры попусту несоизмеримы» [Chapman, Frankenberg 1999, p. 109].

Характерной чертой воззрения Р.К. Невилла является принципиальное дистанцирование от вопросов христианской догматики и онтологии, и обращение напрямую к морально-этическим вопросам в христианстве. Примечательно одно из положений Объединённой Методистской Церкви, священником которой и является бостонский ученый:

«... мы предлагаем вернуть то, что дал нам Бог, посвятив жизнь служению [обществу]. Как его ученики, мы станем «со-деятелями» Бога в мире через служение. Любовь Бога неотрывно связана с любовью к ближнему и страстному стремлению к поиску справедливости и обновления в мире» [United Methodist Church n.d.].

Интересно, что здесь Р.К. Невилл, исходя, фактически, из схожего принципа, рассуждает в русле не столько христианской мысли (которая, прежде всего, теоцентрична и «служение обществу» — это, по сути, производное от «служения Богу»), сколько в русле конфуцианской мысли. Здесь им обнаруживается та общая «почва», на которой может происходить диалог между христианством и конфуцианством. С этой точки зрения данный диалог более чем правомочен, а аналогии — очевидны; и в том, и в другом случае идёт речь о «служении ближнему», и в том, и в другом случае источником этой деятельности становится некий трансцендентный «исток», в первом случае — Бог, а во втором случае — Небо и т.п.). Критики Р.К. Невилла полагают, что подобная логика рассуждений возникла под влиянием классических даосских и конфуцианских трактатов. Важным следствием подобного подхода становится постулируемая аналогия, по мнению Р.К. Невилла, во взгляде и христианства, и конфуцианства на человека, как на существо с несовершенной природой [Chapman, Frankenberg 1999, pp. 247–270], где, по сути, «греховность» и «несовершенство» — синонимичные понятия. Как результат вопросы, связанные с религиозной догматикой и богословием, уходят как бы на второй план.

Тем не менее, Невилл не уходит полностью от религиозной почвы. Здесь очень важно сделать отступление, которое может пролить свет на представления Р.К. Невилла о возможности взаимодополняемости христианства и конфуцианства. Важную роль в воззрениях Р.К. Невилла занимает понятие «религиозного символа», применительно к таким понятиям как «священный», «божественный», «бесконечный», «абсолютный» и так далее. Этим самым Р.К. Невилл вторит М. Элиаде, который и ввел понятие «религиозный символизм» применительно к допущению о возможности взглянуть нам на себя же в других культурах [Элиаде 1996, с. 22–60, 268–285].

Р.К. Невилл берет это понятие на вооружение и пытается выстроить его под определенным углом. Проводя критический анализ его подхода, комментатор Р.К. Невилла, Н.К. Франкенберри, выводит пять смысловых черт этого понятия:

1) поскольку все религии в мире, так или иначе, имеют дело с областью трансцендентного, то не имеет принципиального значения способы выражения своих представлений об этой области. В то же время все эти способы можно объединить понятием «религиозного символа», который, опять-таки вне зависимости от историко-культурного контекста отсылает к области трансцендентного;

2) для религиозного символа существует два уровня отсылок. Первичный уровень отсылок — это, собственно, область сверхчувственного, которая автоматически выводит смысловое значение того или иного символа за рам-

Черных В.И. О конфуцианстве и христианстве в понимании Бостонской школы современного конфуцианства

ки своей контекстуальности в область трансцендентного. Вторичный уровень — это область интерпретаторского опыта, который, одновременно индивидуален (скорее всего, в силу личности интерпретирующего) и обобщён (скорее всего в силу общих средств выражения этого опыта);

3) религиозный опыт может быть выражен только через символ, причём практически всегда символы носят метафорический характер, причём вновь не имеет принципиальной разницы форма этой самой метафоры;

4) символ приобретает значение религиозного в той степени, в какой сами люди выражают своё отношение к тем вещам или явлениям, которые по их представлению относятся к области трансцендентного;

5) религиозные символы так же безграничны, как и абстрактные теологические доктрины, могущие быть выражены через метафоры и которые так же отсылают к значениям, лежащим за буквальным смыслом, но которые так же могут быть выражены ограниченными символами [Chapman, Frankenberg 1999, pp. 95–100].

В итоге, выходит так, что:

- 1) символ *per se* не имеет самостоятельного значения, а лишь отсылает к другим понятиям, вещам или явлениям;
- 2) символ одновременно зависим как от общих представлений о чём-либо, так и от интерпретационных практик;
- 3) общей чертой для любого религиозного символа является его метафоричность;
- 4) понятие «религия» так же воспринимается как некий «символ», который отсылает нас к той области, которую сами люди обозначают как «область трансцендентного»,
- 5) понятие религиозного символа и теологической доктрины, в сущности своей, синонимичны.

Суммируя всё вышесказанное можно понять, что рамках поставленной для себя задачи Р.К. Невиллу удаётся достигнуть поставленной цели. Рассуждая не со строго конфессиональной, а скорее с религиозоведческой точки зрения, ему удаётся обойти историко-контекстуальные различия между христианством и конфуцианством через понятие религиозного символа. Говоря иными словами, нет принципиальной разницы в символах самих-по-себе и не столь важен историко-культурный контекст их возникновения, сколько смыслы этих самых символов. И в конфуцианстве, и в христианстве эти символы, фактически одинаковы, так как отсылают к одной и той же области трансцендентного, пускай даже и в столь разных формах. Таким образом удаётся подвести под христианство и под конфуцианство некую «общую базу». Рассуждая далее, Р.К. Невилл вновь возвращается к понятию «греховного [т.е. несовершенного — В.Ч.] человека». Преодоления греховности для Р.К. Невилла означает возврат к совершенству, которое понимается как «гармония, которую человек достиг в собственной природе» [Neville 2016, pp. 29–32]. Именно это понятие «совершенства» представляет, по мнению Р.К. Невилла, ту область трансцендентного, к которой в равной мере стремятся все религии. Здесь он вступает в заочную полемику с теми людьми, которые постулируют не просто релятивность всяких ценностей, но и их практическое отсутствие в реальности. Р.К. Невилл соприкасается с мыслью Ду Вэймина о необходимости переоценки смысловых значений современного конфуцианства. Он полагает, что «область трансцендентного», то совершенство, к которому стремится человек — есть подлинная реальность (хотя и называет её «допущением») [Neville 1995, pp. 65, 104–106; 2000, pp. 57–79], но такая реальность, которая превосходит всякое о ней представление (причём совершенно необязательно персонифицированное). Поэтому, даже несмотря на то, что религиозные символы (куда входят и ритуалы, и религиозные практики) не имеют специфической ценности, тем не менее они ценны в силу той реальности, к которой они отсылают религиозного человека. Именно в силу этой функции косвенной постигаемости, недоступной человеку реальности, религиозные смыслы имеют свою важность для исследования. А при том подходе, который применяет Р.К. Невилл, можно прийти к мысли о наличии более глубинного сходства между христианством и конфуцианством по сути своих учений при наличии разнообразия форм метафорического выражения их религиозных символов. Отсюда же проистекает важность как «диалога культур» между христианством и конфуцианством (как базовыми явлениями, формировавшими корни западной и китайской идентичностей).

Таким образом, бостонские ученые пытаются построить, как уже говорилось, некий «мост», благодаря которому можно было бы нивелировать целый ряд определенных проблем, в том числе конфликтных ситуаций. Утверждая, что религия (не только христианство, здесь это, скорее, ведущий пример, понятный для целевой аудитории) может восприниматься не только и не столько как вера в сверхъестественное, трансцендентное миру, вера в Абсолют, но как и морально-этическое учение, которое имеет такие же ценностные ориентиры касаясь Добра, Красоты, Истины, Любви, что и иные культуры и

Черных В.И. О конфуцианстве и христианстве в понимании Бостонской школы современного конфуцианства

религиозные верования, что их особенности — это символы, смысл которых может меняться, но суть будет все равно «над» всей интерпретацией тех или иных знаков. Характерно высказывание Р.К. Невилла относительно первой в истории комплексной и систематической попытки найти точки соприкосновения между конфуцианством и христианством в деятельности иезуитского миссионера Маттео Риччи:

«Что касается первой встречи конфуцианства с христианством, то "спор об обрядах" не привел к консенсусу»
[Neville 2000, p. 15].

В данном случае под «спором об обрядах» подразумевается деятельность итальянского миссионера-иезуита XVI в. Маттео Риччи (в китайской традиции Ли Мадоу, 利玛窦, 1552—1610). Он оказался слишком «передовым» на тот момент деятелем, так как не стремился «преодолеть» культурные воззрения китайцев, а первым пытался найти некие «точки соприкосновения» с христианством. Так, например, традиционное почитание предков он не сводил к языческой традиции идолопоклонства [Cronin 2000].



Маттео Риччи, итальянский миссионер-иезуит, математик, картограф и переводчик, в течение тридцати лет проживший в Китае и положивший начало иезуитской миссии в Пекине. Слева — портрет в иезуитском облачении, справа — в традиционной китайской одежде (оба — конец XVI — первые годы XVII вв.)



Маттео Риччи и Сюй Гуанци (徐光啟, 1562—1633, китайский ученый-агроном, математик, астроном; совместно с Риччи переводил европейские научные труды на китайский язык; принял христианство). Фрагмент гравюры из «Иллюстрированной энциклопедии Китая» А. Кирхера (1667)

В итоге конфуцианская этика выглядит, с точки зрения бостонских ученых, чересчур многогранным и всеобъемлющим явлением, чтобы ее можно было отнести лишь к философской традиции, и, в то же время, ей нельзя придать статус полноценной религии хотя бы уже потому, что о Небе и о культе предков как явлениях Конфуций предпочитал не распространяться. Однако вопрос о статусе религии применительно к конфуцианству все еще является дискуссионным, но оттого не менее актуальным по сей день. Тем не менее, воззрения бостонских конфуцианцев Ду Вэймина и Р.К. Невилла наглядно демонстрируют тенденцию к переосмыслению сущности как конфуцианства, так и христианства в свете современных представлений о них не только как о морально-этическом учении (в первом случае), но и как религию. При этом религия воспринимается здесь не только как аспект веры человека в трансцендентное, но как набор символических актов, проявленных в ритуальных практиках, к которым бостонские ученые относят и такие формы символических актов, как изучение языка и даже самовыражение через субкультурные образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Бурятский институт общественных наук СО АН СССР, Наука, 1983.
2. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.: Ленанд, 2010.

ЧЕРНЫХ В.И. О КОНФУЦИАНСТВЕ И ХРИСТИАНСТВЕ В ПОНИМАНИИ БОСТОНСКОЙ ШКОЛЫ СОВРЕМЕННОГО КОНФУЦИАНСТВА

3. Черных В.И. Прагматизм и семиотика как основа методологии Бостонской школы современного конфуцианства // Пространство и Время. 2016. № 1 – 2(23 – 24). С. 73 – 80.
4. Шилов А.П. Конец древности: О духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2009.
5. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: REFL-book, 1996.
6. Anthony C.Yu. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court, 2005.
7. Berthrong J.H. *All Under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
8. Chan W.T. *Religious Trends in Modern China*. New York: Octagon, 1953.
9. Chapman J.H., Frankenberry N.K., eds. *Interpreting Neville*. Albany: State University of New York Press, 1999.
10. Cronin V. *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and His Mission to China*. London: Harvill Press Publisher, 2000.
11. Huang P. *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Systematic Theology, 2005.
12. Joe W.J. *Traditional Korea A Cultural History*. Seoul: Chung'ang University Press, 1972.
13. Lloyd A. "Historical Development of the Shushi Philosophy in Japan." *Transaction of the Asiatic Society of Japan* XXXI.4 (1907): 5 – 81.
14. Neville R.C. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*. Albany: State University of New York Press, 2000.
15. Neville R.C. *The Cosmology of Freedom*. Albany: State University of New York Press, 1995.
16. Neville R.C. *The Good Is One Its Manifestations Many*. Albany: State University of New York Press, 2016.
17. Neville R.C. *The Puritan Smile: A Look toward Moral Reflection*. Albany: State University of New York Press, 1987.
18. Neville R.C. *The Truth of Broken Symbols*. Albany: State University of New York Press, 1995.
19. Pan-chiu L. "Personhood and Rationality: Contemporary Confucian Discourses and Their Significance for Christian-Confucian Dialogue." *Journal for the Study of Christian Culture* 36 (2016): 74 – 97.
20. Ruokanen M., Huang P., eds. *Christianity and Chinese Culture*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
21. Tu Weiming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Ed. R.C. Neville. Albany: SUNY Press, 1985.
22. Tu Wei-ming. *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkley: Asian Humanities Press, 1979.
23. Tu Wei-ming, Daisaku Ikeda. *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest of Global Peace*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2011.
24. United Methodist Church. "Our Weslean Heritage." *The People of the United Methodist Church*. The United Methodist Church, n.d. Web. <<http://www.umc.org/what-we-believe/our-wesleyan-heritage>>.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Черных, В. И. О конфуцианстве и христианстве в понимании Бостонской школы современного конфуцианства [Электронный ресурс] / В.И. Черных // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2017. — Т. 15. — Вып. 1: Studia studiosorum: успехи молодых исследователей — Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov_r_e-ast15-1.2017.63.

CHRISTIANITY AND CONFUCIAN THOUGHT IN THE BOSTON SCHOOL'S UNDERSTANDING

Varvara I. Chernykh, M.Phil., postgraduate student at Peoples' Friendship University of Russia (Moscow), Publishing Editor of the thematic issue 'Studia Studiosorum: Achievements of Young Researchers'

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

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

The question of religious or non-religious essence of Confucianism is still very controversial among modern scholars. This is not surprising, if we think about the role Confucianism played throughout China's history, and culture, place, which it took in all the East Asian direction, particularly, when we are talking about the religious component. However, the complexity of Confucian thought does not always include distinctive religious traits in contrast to the other systems, and even those which do, are still debatable in the question of being called a religion.

In this article I study not the General line of development of Confucianism and Christianity in a global context, but the local research made by group of scientists from Boston University, especially, their comparative analysis both Western Christian tradition and Confucian ethics. They have founded their own school, better known as the Boston school of modern Confucianism, and the scientists themselves are often called Boston Confucians. Its main representatives, Tu Weiming and R.K. Neville, did not anticipate that this project would 'transform' into something more meaningful than a purely philosophical game. The main method used is comparative analysis.

Confucian ethics seems too multifaceted and comprehensive phenomenon to be attributed only to the philosophical tradition, and, at the same time, Boston thinkers cannot give the status of full-fledged religion to it, if only because of the Tian and of the cult of ancestors as the phenomena of Confucius preferred not to spread.

In conclusion I'd like to say that views of the Boston Confucians clearly demonstrate the trend towards the reinterpretation of the Confucianism's essence in the modern perceptions about them, not only as a moral or ethical doctrine (in the first case), but as a religion. This religion is perceived here not only as an aspect of man's faith in the transcendental reality, but as set of symbolic acts, manifested in ritual practices, which Boston researchers attribute such forms of symbolic acts, such as language learning and even self-expression through subcultural education.

Keywords: Boston Confucianism; modern Confucianism; problem of personality; nature of Man; Christian ethics; United Methodist Church; humanity (Ren); concept of 'Cultural China'.

References:

1. Abaev N.V. *Chan-Buddhism and Culture of Mental Activity in Medieval China*. Novosibirsk: RAS Buryat Institute of Social Sciences Publisher, Nauka Publisher, 1983. (In Russian).
2. Anthony C.Yu. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court, 2005.
3. Berthrong J.H. *All Under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
4. Chan W.T. *Religious Trends in Modern China*. New York: Octagon, 1953.
5. Chapman J.H., Frankenberry N.K., eds. *Interpreting Neville*. Albany: State University of New York Press. 1999.
6. Chernykh V.I. "Pragmatism and Semiotics as the Basic Methodology of Boston School of Modern Confucianism". *Space and Time* 1–2 (2016): 73–80. (In Russian).
7. Cronin V. *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and His Mission to China*. London: Harvill Press Publisher. 2000.
8. Eliade M. *Myths, Dreams, Mysteries*. Moscow: REFL-book Publisher, 1996. (In Russian).
9. Huang P. *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Systematic Theology, 2005.
10. Joe W.J. *Traditional Korea A Cultural History*. Seoul: Chung'ang University Press, 1972.

ЧЕРНЫХ В.И. О КОНФУЦИАНСТВЕ И ХРИСТИАНСТВЕ В ПОНИМАНИИ БОСТОНСКОЙ ШКОЛЫ СОВРЕМЕННОГО КОНФУЦИАНСТВА

11. Lloyd A. "Historical Development of the Shushi Philosophy in Japan." *Transaction of the Asiatic Society of Japan* XXXI.4 (1907): 5–81.
12. Neville R.C. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*. Albany: State University of New York Press, 2000.
13. Neville R.C. *The Cosmology of Freedom*. Albany: State University of New York Press, 1995.
14. Neville R.C. *The Good Is One Its Manifestations Many*. Albany: State University of New York Press, 2016.
15. Neville R.C. *The Truth of Broken Symbols*. Albany: State University of New York Press, 1995.
16. Neville R.C. *The Puritan Smile: A Look toward Moral Reflection*. Albany: State University of New York Press, 1987.
17. Pan-chiu L. "Personhood and Rationality: Contemporary Confucian Discourses and Their Significance for Christian-Confucian Dialogue." *Journal for the Study of Christian Culture* 36 (2016): 74–97.
18. Radul-Zatulovsky Ya.B. *Confucianism and Its Dissemination in Japan*. Moscow: Lenand Publisher, 2010. (In Russian).
19. Ruokanen M., Huang P., eds. *Christianity and Chinese Culture*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
20. Shilov A.P. *The End of Antiquity: On the Spiritual Crisis of the Chinese Society and Search of New Values*. Moscow: RAS Institute of Far East Studies Publisher, 2009. (In Russian).
21. Tu Weiming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Ed. R.C. Neville. Albany: SUNY Press, 1985.
22. Tu Wei-ming, Daisaku Ikeda. *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest of Global Peace*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2011.
23. Tu Wei-ming. *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkley: Asian Humanities Press, 1979.
24. United Methodist Church. "Our Weslean Heritage." *The People of the United Methodist Church*. The United Methodist Church, n.d. Web. <<http://www.umc.org/what-we-believe/our-wesleyan-heritage>>.

Cite MLA 7:

Chernykh, V. I. "Christianity and Confucian Thought in the Boston School's Understanding." *Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time* 15.1 (Studia Studiosorum: Achievements of Young Researchers) (2017). Web. <2227-9490e-aprovr_e-ast15-1.2017.63>. (In Russian).