

ИДЕАЛЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА. ВЫЗОВ ИЛИ РЕСУРС ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Г.Ш. АИТОВА

Полвека назад, когда мир индустриализма был в зените своего величия, традиционные культуры Востока рассматривались им как препятствие на пути дальнейшего прогресса. Сегодня отношение к культурам Востока стало очевидно другим. Вступив на путь модернизации, восточноазиатские государства после многих лет поисков, кажется, пришли к своему, а не к заимствованному на Западе, пониманию целей и задач, внутренней логики социально-экономической и политической модернизации в условиях растущей глобализации. В настоящее время на мировой арене вполне сформировались различные модели развития и, видимо, по этой причине глобализационные процессы резко притормозили. Стремление Запада выдать свое видение целей и задач глобализации привело к мировому масштабному финансовому и экономическому кризису. Дальнейшее развитие глобализации возможно либо при полном игнорировании и подавлении культур незападных обществ, что сегодня вряд ли возможно, либо при их активном участии. Восточные общества расставляют иные акценты, определяя социальные, гуманистические аспекты становящегося глобализационного мира. В центре внимания сегодня находятся фундаментальные различия между этико-нравственными, духовными началами человеческого общежития в различных культурах и, прежде всего, проблема справедливости как основа, на которой только и возможно становление нового мирового порядка.

Опыт стран Азиатско-тихоокеанского региона и Юго-Восточной Азии говорит о том, что успех процессов модернизации не ведут к игнорированию, а тем более к разрыву с традиционной культурой. Китай и Индия, Южная Корея и Япония, Сингапур и Гонконг давно уже не отождествляют современный образ жизни людей в своих странах с тем, что нередко называют «глобальной макдональдизацией»¹. Стремление этих стран к участию в процессах глобализации соединяется с уверенностью в необходимости сохранения и обновления многовекового социокультурного и морально-нравственного опыта. Обострившиеся в последнее время отношения между Западом и Востоком связано, помимо других причин, с принципиально различным пониманием справедливости.

Идеалы справедливости в контексте реактуализации конфуцианских ценностей

Культурно-исторические и этико-нравственные основания обществ, относящихся к странам Восточноазиатского региона, во многом определяются морально-философской традицией конфуцианства. Ее основы, представляющие собой холистскую систему ценностей, направлены на установление гармонии в обществе путем добродетельного самосовершенствования каждого из ее членов. Идея справедливости как обобщенное выражение всей системы ценностей тесно связана с каждой из них, которые все вместе задают целостное понимание гармоничного общества. Если говорить более конкретно, справедливость (определяемая иероглифом «и» и понимаемая как долг, обязанности человека перед другими людьми) включает следующие элементы: будущее добро / взаимность / долгосрочную практику / целостность и гармонию². Таким образом, категория справедливости выступает не только в качестве системно образующей основы в конфуцианской этической системе, но еще к тому же и мыслится в тесной взаимосвязи с такими принципами поведения людей, как самопожертвование и взаимная помощь.

Следует заметить, что в определении справедливости права человека не играют заметной роли. Первостепенное значение в практической жизни придается обретению человеком истинных добродетелей, которое достигается путем самопреодоления, самовоспитания и самореализации³. Все названное вместе и выступает основой гармонии и добродетельной жизни всего общества.

Определяя справедливость как сущностную черту конфуцианской этики, профессор Гавайского университета Чэн Чжунъиэн задается вопросом: может ли быть справедливым то общество, где живут несправедливые люди? Тем самым делается особенный акцент на том, что в конфуцианстве предполагается двухуровневая теория справедливости – справедливой личности и справедливого общества⁴.

Таким образом, конфуцианская справедливость представляет собой холистскую концепцию, которая не фокусируется на вопросах о процедурной справедливости или системы защиты индивидуальных прав, но направлена скорее на формирование личности «джен». В частности, сегодня в Китае внимание обращается в большей степени на чувство долга и обязанности, чем на права человека⁵. Это связано с особым пониманием движения человека к обретению истинного себя, которое четко сформулировано в одном из высказываний Конфуция: «Если люди руководствуются законом и если они ведомы наказанием, они будут пытаться избежать наказания, но они не будут иметь представления о смысле стыда. Если они руко-

водствуются добродетелью и если они ведомы обычаями, они будут знать, что такое стыд, и, более того, будут добродетельными»⁶.

В конфуцианской этической системе подчеркивается приоритет добродетелей над правами, субстанциональной справедливости над процедурной, первенство общего блага над рациональным личным интересом. Иными словами, как подчеркивает профессор философии Корейского университета Ли Сеун-Хван, «конфуцианство – это не мораль автономии, но мораль гармонии, не собственнический индивидуализм, а органический холизм»⁷.

Первенство субстанциональной справедливости над процедурной исходит из различия между инструментальными и нравственными ценностями общества. Если инструментальные ценности, к которым можно отнести доход и богатство, необходимы для благополучной жизни, то ценности, рождающиеся в результате культивирования моральных добродетелей, определяют внутренние основы добродетельной жизни сообщества. Поэтому с точки зрения конфуцианской этики справедливым считается именно то, что людьми оценивается как внутренне добродетельное⁸.

С этой точки зрения конфуцианское понимание справедливости несоизмеримо с либеральными трактовками, имеющими широкое распространение в западных обществах, поэтому самые разнообразные попытки встраивания в практическую жизнь стран Юго-Восточной Азии либеральных норм демократии и справедливости встречает огромные трудности. Напротив, в настоящее время мы можем говорить о растущем доминировании в этих странах «азиатских ценностей».

Концепция «азиатских ценностей» была сформулирована философом китайского происхождения, профессором Гарвардского университета Ду Вэймином. В сущности, философ реактуализировал принципы конфуцианской этики по отношению к эпохе глобализации. К основным «азиатским ценностям» он относит следующие ценности.

Во-первых, сильное правительство, которое призвано гарантировать благополучие народа и стабильность общества.

Во-вторых, обычаи и ритуалы, на основе которых возможно формирование общественной добродетели и морали.

В-третьих, семья – самая обогащенная и одухотворенная любовью окружающая среда для воспитания человека. Здесь требуется одно пояснение. Ду Вэймин не рассматривает конфуцианскую этику как жесткую иерархическую систему. Отношения между мужем и женой, между родителем и ребенком, между старшим и младшим ребенком в семье, между правителем и министром, между друзьями рассматриваются философом как «сеть дуальных связей»⁹. Иначе говоря, в этих отношениях находятся люди, которые взаимно

конституируют друг друга и уважают друг друга «в их взаимных различиях». Более того, он не согласен с тем, что эти отношения воспринимаются как жесткое неравенство или как закрепленная статусная иерархия, которая ассоциируется с патриархальным обществом. Он подчеркивает, что этический дух, определяющий эти отношения, исходит не из идеи зависимости, а из идеи взаимности. В этом отношении дружба рассматривается в качестве некоего эталона отношений, поскольку строится на доверии и взаимной заботе: «Истинный подход – это не пассивное подчинение структурным рамкам, и не фаустовская активация внутренней свободы, а сознательное усилие превратить динамическое взаимодействие между ними (людьми) в плодотворную диалектику само-реализации и само-трансформации»¹⁰.

В-четвертых, гражданское общество, которое должно стать связующим звеном между семьей и государством.

В-пятых, образование, представляющее собой «гражданскую религию общества». По словам Ду Вэймина, именно образование формирует культуру уважения человеком духовных ценностей общества, что составляет суть конфуцианской идеи гуманизма.

В-шестых, «самосовершенствование» человека, которое лежит в основе «регуляций отношений в обществе, государственного управления и мира в Поднебесной»¹¹. Качество жизни в обществе зависит от того, как протекают процессы самосовершенствования каждого живущего в нем. Общество, которое культивирует идею самосовершенствования как необходимое условие процветания человека, тем самым подчеркивает, что самореализация человека носит общественный, а не индивидуальный характер. Такое понимание справедливости явно предполагает принцип взаимности, а, значит, оно не приемлет односторонней активности в отношениях между людьми.

Философы восточных стран особенно противопоставляют принципы справедливости принципам рыночной экономики и общества потребления¹². Последние рассматриваются по ту сторону духовного возрождения и разрешения проблем гармоничного взаимодействия природы и человека. Становление подлинной духовности Индии, Китая, России связывается с преодолением консьюмеризма и коммерциализации в жизни этих обществ¹³. Следует подчеркнуть, что идея справедливости во многом играет роль духовной защиты от негативных воздействий глобализации.

В этом заключается один из ключевых аспектов в понимании категории справедливости в восточных культурах. Иными словами, ее важность определяется, прежде всего, духовным, а не только рационально распределительным содержанием. Такое понимание ее внутреннего источника движения позволяет воспринимать

социальные отношения как реализацию принципа взаимности, приоритета духовно-нравственного начала.

Если говорить об основах глобального сотрудничества, то, согласно конфуцианским представлениям, модель взаимодействия между различными цивилизациями должна основываться на идее гармоничного сосуществования, где одинаково признаются сходства и различия культур. Гармония предполагает то, что «уместно, наиболее подходяще» в конкретной ситуации, реализацию принципа «золотой середины», который сможет позволить сохранить мир и развивать ненасильственное взаимодействие между народами.

В октябре 2002 года председатель КНР Цзянь Цзэминь сказал следующее: «Более двух тысяч лет назад китайский доциньский мыслитель Конфуций выдвинул идею о том, что благородные мужи находятся в согласии, но они неодинаковы. Гармония не исключает множества принципов, неодинаковость не означает взаимных столкновений. Гармония – это совместная жизнь и совместное существование, неодинаковость требует взаимной поддержки. Согласие, но не одинаковость есть важный закон, присущий общественным явлениям и общественным отношениям, а также принцип, которым руководствуются люди при решении дел, и основа согласованного развития различных цивилизаций... Мир разнообразен и многокрасочен, то, что между различными явлениями, государствами, нациями, районами существуют те или иные неодинаковости и различия – это нормально и, можно сказать, что неизбежно. Мы провозглашаем, что существующие в мире различные цивилизации, общественные системы и модели развития должны взаимно обмениваться и взаимно обогащаться в процессе мирового конкурса, заимствовать друг у друга положительное, находя общее, несмотря на существующее различие, взаимно развиваться»¹⁴.

В целом справедливость, понимаемая в конфуцианстве как единство идей совершенствования человека, моральных добродетелей и гармоничного общества, образует ее ценностно-культурное основание. В связи с этим перспективы глобального развития рассматриваются под углом зрения того, каковы будут реальные возможности равноправного участия субъектов мирового сообщества в процессах глобализации.

По ту сторону общества потребления: индийские концепты справедливости

В индийской общественной мысли процессы глобализации в первую очередь понимаются как качественно новый период глобального общественного взаимодействия и взаимопроникновения

культур. Интеграция в глобальное социальное и экономическое пространство не рассматривается исключительно как адаптация неолиберальных моделей хозяйствования в национальном масштабе. Поэтому представители индийской философской мысли и общественности обращают особое внимание на проблему последствий проникновения глобализационных материально-производственных процессов в социально-экономическую систему страны. Таким образом, понимание социальной справедливости тесно связывается с необходимостью учета культурно-исторического и общественно-экономического опыта социума в решении проблем распределительных отношений.

В защиту этой позиции мы можем привести рассуждения современного индийского философа Дебипрасада Чаттопадхья. Его взгляд на суть справедливости детерминирован пониманием прогресса не как «линейного» процесса, а как развития, определяющегося человеческим фактором, который, в свою очередь, реализуется через соответствующую культуру¹⁵. Анализируя теории справедливости в работах Дж. Локка, Т. Гоббса и Дж. Роулза, он приходит к заключению об их применимости только к конкретной социальной культуре, а именно – к обществу западной цивилизации. В частности, о либеральной теории справедливости Дж. Роулза он пишет следующее: «В своем вполне понятном стремлении выстроить “моральную геометрию” вокруг концепции справедливости он прибегает к абстракционистской стратегии, не обращая внимания на различный, запутанный и интересный социологический контекст справедливости, который мог бы угрожать его “умной и последовательной” геометрии. Единственное реальное общество, которое, кажется, оказало влияние на его сознание... так это, и вполне понятно, американское общество»¹⁶.

Д. Чаттопадхья рассматривает социальную справедливость, которая основывается на возможностях и ориентируется на нужды. В частности, с его точки зрения, «справедливость не требует того, чтобы равное значение придавалось всем потребностям всех людей... Что требует справедливость – так это равенство озабоченности: нужды всех людей заслуживают серьезного и разумного внимания со стороны общества. Когда же встанет вопрос о признании нужд, стратификационному обществу (характеризующемуся неравенством) следовало бы посоветовать отдать приоритет самым насущным потребностям (в пище и кровле) над нуждами искусственными (вроде потребности в цветном телевизоре), и насущным потребностям самых обездоленных групп населения над нуждами более обеспеченных»¹⁷. В сущности, равенство озабоченности и неравенство признания нужд людей должны выступать постоянными компонентами справедливого решения.

Сегодня в индийской цивилизации, как и в других восточных обществах, индивидуальные предпочтения и свобода занимают подчиненное положение по отношению к интересам всего общества. Несмотря на то, что признается приоритет принципа свободы над принципом неравенства, трудно себе представить, как в рамках развивающихся стран «люди, находящиеся в худших социально-экономических условиях, могли бы извлечь для себя из этой приоритетности пользу»¹⁸. Последнее обстоятельство показывает направления актуализации проблемы справедливости в индийском обществе. В частности, проблема голода и социального неравенства в Индии рассматривается не с позиции нехватки основных материальных благ, а скорее с точки зрения механизма и практики воплощения справедливости. В частности, в исследованиях Нобелевского лауреата, индийского экономиста Амартия Сена доказывается тесная взаимосвязь между демократическими практиками и социальным неравенством. А именно, достижение значительного равенства в благосостоянии во многом зависит от практик демократии. Их развитие, а также ограничение власти правящих кругов, способно привести к равному распределению благ и созданию рабочих мест для тех, кто в кризисные периоды испытывает нехватку средств на еду¹⁹.

Одной из основных предпосылок движения к справедливому обществу представляется отказ от навязываемых капиталистической глобализацией стратегий чрезмерного потребления, или принципов консьюмеризма. Борьба против него проходит в контексте практик социальных движений, включая защитников природы, феминисток. По мнению лидера индийских экофеминисток Ванданы Шива, современные технологии представляют собой разрушение мужчинами взаимосвязанной пары «женщина – природа», в связи с этим она отстаивает экономическую модель «умеренного потребления»²⁰. Именно доминирование в нашей жизни власти и контроля является основной угрозой природе и людям. Поэтому достижение стабильности, справедливости и мира В. Шива связывает с развитием многообразия как логики производства.

В современной человеческой системе, как замечает один из основателей Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций» Джагдиш Чандра Капур, борются две антигуманные тенденции – догматическая приверженность рынку и религиозный фундаментализм. В ходе их борьбы страдают огромные массы людей. В связи с этим движение к человеко-центричному процессу развития рассматривается как альтернатива потреблению, где удовлетворение минимума основных потребностей всех людей ценится выше про-

изводства сверхблаг, достигаемых любой ценой и вопреки заботе о справедливости, экологии и разумном поведении²¹. Убеждение в необходимости противодействия культуре консьюмеризма более всего исходит из опасности ее проникновения во внутренний духовный мир человека. По словам самого Дж.Ч. Капура, сегодня нации организованы таким образом, чтобы поиск личного интереса стал целью жизни всех людей, в то время как общество должно быть спонтанным самовыражением человека как социального существа, а не как фантома общества потребления.

Общеизвестно, что социальное и экономическое развитие народов Юго-Восточной Азии занимает периферийное положение в системе глобального разделения труда. Социально-исторический сдвиг к глобальному взаимодействию в последней трети XX столетия для этих стран выразился в переходе к эпохе неокOLONIALИЗМА. Становясь, по сути, объектами экономической экспансии транснациональных корпораций и уязвимыми в отношениях со странами «первого» мира посредством политических программ помощи, страны Востока не рассматриваются в качестве равноправных участников процессов глобализации. Поэтому занятие странами незападных культур равного положения со странами «центра» именно в рамках мировой капиталистической системы, а значит и их становление в качестве субъектов неолиберальной глобализации, представляются недостижимыми.

Духовные идеалы и ценности незападных цивилизаций, в том числе и индийской, способны стать источником в широком смысле альтернативного варианта развития глобализации. В этом плане важно обратить внимание на «парадигму глобального общества», развиваемую современным индийским общественным деятелем, членом Римского клуба и философом Караном Сингхом.

Эта парадигма представляет собой попытку выработать основы глобальной «дхармы», которая должна стать альтернативой конкурентным, конфликтным и потребительским отношениям современности и которая утверждает необходимость развития сотрудничества, взаимодействия и холистского взгляда на мир²². Философ обосновывает пять ключевых оснований глобального общества, которые, в сущности, являются реактуализацией индийской философской культуры Веданты²³.

Во-первых, он подчеркивает важность целостного взгляда на мир. С холистским мировоззрением Сингх связывает возможность преодоления существующего фрагментированного мышления, основанного на погоне за частным интересом и гедонизме. Во-вторых, исходя из идеи существования всеобъемлющего абсолюта, К. Сингх подчеркивает отсутствие различий между расами, нация-

ми или полами, поскольку все люди в одинаковой мере пронизаны божественным началом.

В-третьих, опираясь на понимание сущности Брахмана как субстанции, пребывающей во всех живых существах, философ развивает воззрение индийской культуры о том, что человеческая раса — это единая семья. Восприятие мира как единой семьи в первую очередь связано с развитием ценностей взаимопомощи и солидарности. Идеалы единой глобальной семьи лежат по ту сторону рынка, основанного на неравенстве и эксплуатации.

В-четвертых, обосновывается сущностное единство всех религий. В данном случае К. Сингх стремится разработать не новые религии, а скорее новый целостный взгляд на множественные религиозные традиции мира. Это должно стать основой движения к гармоничному существованию глобального общества.

В-пятых, по мнению Сингха, ошибочно понимать Веданту только как философию индивидуального спасения. Напротив: она основана на идее благосостояния для многих. В этом смысле помощь нуждающимся рассматривается не как акт благотворительности, а как возможность развития в каждом человеке открытости и устремленности к помощи. Иначе говоря, помощь бедным видится не только как путь индивидуального спасения, но и как постижение трансцендентного. Представляется, что данный взгляд на мир и общество предполагает то глобальное взаимодействие, которое в первую очередь основано на взаимной помощи, поддержке и справедливости.

* * *

В заключение следует подчеркнуть, что восточные воззрения на справедливость основаны на ценностях гармоничного общества, единства всех его членов. В отличие от западных трактовок справедливости, где особый акцент делается на максимизации благ отдельных групп общества, индивида, в восточных культурах утверждается коллективный характер переживания социальной реальности. Ценности альтруизма и самопожертвования представляют собой онтологическую характеристику справедливости. Навязывание моделей справедливости, свойственных западному обществу, где главной проблемой является снятие противоречия между частным и общественным, представляется малоосуществимым в силу того, что общее благо для восточных цивилизаций в первую очередь предполагает достижение морально-духовного единства между людьми, реализацию интересов коллектива, общины.

Таким образом, новый этап в дальнейшем углублении глобализационных процессов объективно требует признания многообразия

как ключевого принципа глобального развития, существования далеко не совпадающих социокультурных оснований у модернизационных проектов разных стран. И в центре всех этих остро стоящих проблем находится справедливость, ибо прочное будущее у человечества может быть только в том случае, если оно будет базироваться на общепринятом всем цивилизованным миром понимании справедливости. А этого как раз нет сегодня. И потому цель автора этой небольшой статьи и состояла в том, чтобы привлечь внимание к обсуждению вопроса о том, как возможно достижение общего согласия по поводу того, что есть справедливость в современном мире. Достижение такого согласия и открывает путь к ненасильственному характеру разрешения межкультурных противоречий в ходе дальнейшего развития процессов глобализации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Степаняц М.Т. Восточные сценарии глобального мира // Вопросы философии. 2009. № 7. – С. 36.

² См.: Cheng C.-Y. Critical Reflections on Rawlsian Justice versus Confucian Justice // Journal of Chinese Philosophy. December 1997. Vol. 24. №. 4. – P. 422.

³ См.: Lee S. Liberal rights or/and Confucian virtues? // Philosophy East and West. July 1996. Vol. 46. №. 3. – P. 369.

⁴ Ibid. – P. 423.

⁵ См.: Буров В.Г. Жизнеспособность государства (на примере современной истории Китая и России) // Жизнеспособность российского государства как философско-политическая проблема. – М.: ИФ РАН, 2006. – С. 119.

⁶ Цит. по: Lee S. Liberal rights or/and Confucian virtues? – P. 374.

⁷ Ibid. – P. 368.

⁸ См.: Riping F. Confucian and rawlsian views of justice: a comparison // Journal of Chinese Philosophy. Vol. 24. №. 4. December 1997. – P. 430 – 431.

⁹ См.: Даллмар Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» – «партикуляризм» // Вопросы философии. 2003. № 3. – С. 23.

¹⁰ Цит. по: там же.

¹¹ См.: Wei-Min T. Asian values and the asian crisis: a Confucian humanist perspective. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruf.rice.edu/tchina/commentary/tu1098.html>

¹² См.: Video-dialogue between J.C. Kapur and T. Weimin, 11.07.2010. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://tuweiming.net/2010/12/11/kapur-and-tu/>

¹³ Там же.

¹⁴ Цит. по: Буров В.Г. Жизнеспособность государства (на примере современной истории Китая и России). – С. 118.

¹⁵ См.: Степаняц М.Т. Поликультурность: глобальный и российский аспекты // Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты. – М., 2005. – С. 249.

¹⁶ Там же. – С. 250.

¹⁷ См.: Chattopadhyaya D. Interdisciplinary studies in science, technology, philosophy and culture. – New Delhi, 1996. – P. 237.

¹⁸ Цит. по: *Степанянц М.Т.* Поликультурность: глобальный и российский аспекты. – С. 251.

¹⁹ См.: *Железнова Н.А.* Глобализация: индийский ответ на мировой вызов // Вопросы философии. 2009. № 7. – С. 59.

²⁰ Там же. – С. 60.

²¹ См.: Search for a New Humanism for a Human-Centric Future. 29.10.2009 // www.wpfdc.org

²² См.: *Singh K.* Transition to global society. http://www.karansingh.com/index.php?action=essay&subaction=essay_transition

²³ См.: Материалы лекции Карана Сингха «Веданта сегодня» в Институте философии РАН 25 июня 2010 г. г. Москва. http://iph.ras.ru/uplfile/orient/Karan%20Singh_25_06_2010.wav

Аннотация

В статье раскрываются особенности восточных трактовок справедливости, их влияние на понимание сущности глобального развития странами юго-восточного региона, в основе которой лежит признание многообразия культурных, духовных и социальных практик жизнеустройства, важности гармоничного сосуществования различных культур и народов, взаимопомощи и сострадания в качестве альтернативы доминирующим неолиберальным процессам глобализации, ценностям общества потребления.

Ключевые слова: справедливость, глобализация, Восток, многообразие, гармония, конфуцианство, дхарма, холизм, консьюмеризм.

Summary

The article shows specificity of Eastern views on justice, their impact on interpretation of the essence of global development from the South-Eastern countries point of view that consists of recognition of multiplicity cultural, spiritual and social practices mode of life, importance of harmonic coexistence of different cultures and peoples, mutual aid and mercy as an alternative to dominated neoliberal process of globalization, values of consumer society.

Keywords: justice, globalization, East, multiplicity, harmony, Confucianism, dharma, holism, consumerism.