
КИТАЙСКИЕ И ЗАПАДНЫЕ ЦЕННОСТИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О МЕТОДОЛОГИИ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

К.-Х. Пол

Статья посвящена межкультурному диалогу как возможному средству предотвращения потенциальных конфликтов на международной арене. Автор анализирует понятия культуры, цивилизации и на этой основе ведет поиск общих концепций (межкультурных универсалий), уделяя особое внимание при этом ценностям Китая и Запада. В итоге он приходит к выводу, что для процветания человечества на планете незападные ценности так же важны, как и западные, а для достижения межкультурного взаимопонимания необходимы не теоретический и идеологический, а скорее прагматический и герменевтический подходы.

Статья посвящена межкультурному диалогу как возможному средству предотвращения потенциальных конфликтов на международной арене. Я исхожу из нескольких основных положений.

Во-первых, понятия культуры. Вслед за Клиффордом Гирцем я понимаю культуру как наследуемую систему значений, передающих идентичность и жизненные установки. Ее ядром является система ценностей (культуру можно сравнить с дрейфующим айсбергом, у которого на поверхности воды находится лишь небольшая часть, а основная часть айсберга, которая, тем не менее, играет определяющую роль, скрыта под водой). Используя определение Чарльза Тейлора, также можно обозначить эту систему ценностей как «горизонт значимости». Понятие Тейлора связано с концепцией культурной идентичности: определение нашей идентичности предполагает осознание того важного, что есть вокруг нас и помимо нас; иными словами, для того, чтобы постичь свою идентичность, нам необходим «опыт понимания».

Однако следует иметь в виду, что культура не является чем-то статичным, она изменяется с ходом истории, самостоятельно преобразовываясь и взаимодействуя с другими культурами, и потому является динамичной. Также разные культуры могут значительно отличаться друг от друга. Тем не менее в процессе осмысления культуры мы не должны впадать в другую крайность, часто наблюдаемую, например, в постмодернистских рассуждениях, то есть исходить из принципиальной и основополагающей гибридности всех культур. В противоположность этой модной тенденции хотелось бы заострить внимание на большой продолжительности процесса изменения культуры, или на инертности культуры. Поскольку исторические процессы длительны по своей природе, существует определенное сопротивление резким изменениям в системе ценностей. Поэтому мы часто можем – так сказать, статистически – выявить основное направление или центр притяжения культур.

Во-вторых, полностью осознавая опасность использования простых дихотомий, которые считаются некорректными в эпоху веры в культурное разно-

Куда движется век глобализации? 362–370

образе и идеологический антиэссенциализм, я по-прежнему убежден, что упрощение как модель довольно полезно (если не обязательно) для элементарных сравнений. В связи с этим я буду говорить об определенных культурных моделях, появившихся в ходе истории в разных концах земного шара, а именно китайской (восточноазиатской) модели с культурным центром в Китае и западной (американско-европейской) модели.

В-третьих, межкультурный диалог является герменевтической попыткой понять другого, или, по словам Ганса Георга Гадамера, достичь слияния либо частичного совпадения «горизонтов». Подобная попытка межкультурного взаимопонимания, конечно, имеет определенные ограничения. Межкультурное мировоззрение пытается занять определенную виртуальную позицию среди культур. Однако, строго говоря, даже в социальных науках мы не можем выйти за рамки ожиданий, сформированных нашей системой ценностей, а также собственным личным опытом, историей, образованием, предпочтениями, определяемыми духом времени (*Zeitgeist*) и т. п. Понимание, в конце концов, может рассматриваться как еще одна форма неверного истолкования. По этой причине мои последующие размышления, вероятно, в итоге приведут к крайне субъективной, а потому ошибочной интерпретации культур и динамики взаимодействия, – говоря словами китайского философа Чжуан-цзы, можно было бы назвать это «мнением лягушки» о межкультурной герменевтике.

Диалог цивилизаций: методологические аспекты

Каким образом следует изучать межкультурный диалог Востока и Запада? Какие факторы оказывают на него влияние, какие условия благоприятствуют ему и на что нужно обратить внимание? Прежде всего мы должны четко понимать основные условия диалога вообще, о которых мы практически не задумываемся. Поэтому далее хотелось бы представить некоторые методологические принципы.

– Начнем с вопроса об **отношениях между участниками диалога**. Хотя наше представление о диалоге предполагает абсолютное равенство участников, реальные взаимоотношения, по сути, часто оказываются асимметричными вследствие разных политических, экономических, культурных и военных возможностей, неравного уровня развития.

– Выбор **языка диалога** – сейчас это чаще всего американский английский – также часто приводит к асимметрии.

– Разница в **историческом опыте** является решающим фактором при оценке отдельных дискуссионных вопросов. Например, политическая мысль в Европе сформировалась под влиянием разрушительных религиозных войн, жестокого национального противостояния, завоевания новых земель, геноцида и философии Просвещения, в то время как в истории Восточной Азии мы вряд ли встретим какой-либо эквивалент подобному опыту. На Западе мы естественно предполагаем, что восточноазиатские партнеры в процессе диалога разделяют нашу позицию культурного рационализма (и важности общественной сферы), не учитывая, что основы и особенности данного подхода лежат в европейском Просвещении. Это решающие факторы для оценки определенных спорных вопросов, и связаны они с тем, что Ян Ассман обозначил как «**коллективная память**» (или культурная память).

– Очень важна **символическая ориентация**, которая помимо языка является основой культурной идентичности. Она включает в себя различные виды культурных систем, относящихся к **мифам, образам, аллюзиям, а также к литературе, искусству, религии и философии**.

– Огромным препятствием для межкультурного взаимопонимания является **этноцентрическая позиция**, которая, однако, характерна для всех культур; человек принимает во внимание только то, что знает.

– Тем не менее этноцентризм имеет и обратную сторону: с точки зрения культурной герменевтики для взаимодействия с другими нам в первую очередь необходим твердый стержень, каркас для нашей собственной ориентации. «**Рефлексивный**» этноцентризм осознает данную необходимость. Однако некритический этноцентризм считает культурные манифестации не более чем поверхностным явлением и игнорирует тот факт, что они уходят корнями в историю развития мысли (например, характерная для китайцев ритуальная вежливость в наши дни на Западе расценивается как нечто негативное, без осознания ее значения в китайской этике и без понимания присущего ей положительного смысла).

– Также ошибочно **рассматривать действительность другого, исходя из собственных идеалов** без учета исторического развития и процессов, или позволять, чтобы твою собственную действительность оценивали в соответствии с идеалами другого.

– Очень часто **противоречия в других культурах воспринимаются как логические ошибки**, вместо того чтобы воспринимать их как естественную амбивалентность (или понять, что противоречивые явления встречаются и в собственной культуре).

– Люди часто попадают в **ловушку обманчивого сходства**, предполагая, что внешнее сходство означает схожесть явлений (эта ошибка прежде всего проявляется при изучении языка; что касается культурных явлений, см. приведенный выше пример вежливости).

– На Западе некоторые ярые сторонники используют межкультурный диалог – в соответствии со своими идеологическими убеждениями универсализма, – **чтобы сгладить все культурные различия**, и чем быстрее, тем лучше. Это не совсем правильно, если мы хотим вести диалог друг с другом.

– Мы должны учитывать, что Запад и остальной мир находятся на разных этапах развития (к примеру, в плане реализации основных прав). Следствием такой оценки является не культурный, а **исторический релятивизм**.

– Межкультурный диалог не следует понимать как принятие одной стороной (учеником) точки зрения другой стороны (учителя). Скорее, он должен быть основан на **равенстве**, взаимном обогащении, стремлении к взаимопониманию.

Учитывая эти условия и возможные препятствия, в межкультурном диалоге можно выделить следующие аспекты:

1. Осмысление истории и осознание собственных моральных и социальных норм.
2. Изучение другой культуры, в особенности логики ее системы ценностей.
3. Поиск общих концепций.
4. Открытость для другой культуры и желание получать информацию от других.

1. Осмысление истории и осознание собственных моральных и социальных норм

Мы вступаем в межкультурный диалог совершенно естественным образом, основываясь на своих собственных (политических) нормах и ценностях, то есть взяв в качестве реального образца так называемых «современных обществ» американскую модель, основываясь на нормах постиндустриального, индивидуали-

стического, плюралистического, свободного, мультикультурного и многонационального иммигрантского общества. Но взяв за образец эту модель, мы забываем, что большинство людей в мире живут в другом обществе, и более того, не обязательно сочтут данную модель подходящей для себя; мы также игнорируем исторические процессы и формирующие факторы, приведшие к возникновению нашей системы ценностей.

Система ценностей как стержень культуры уходит своими корнями в религиозные традиции. В нашей так называемой западной культуре, нравится нам это или нет, христианские идеи и ценности по-прежнему формируют основу западных обществ, правда, сегодня по большей части в секуляризированной форме, и потому они трудно распознаваемы; следовательно, правильнее называть их постхристианскими ценностями.

На основе христианских ценностей возник ряд нерелигиозных идей и ценностей: сочетание индивидуализма, рационализма, сциентизма и идеологии прогресса. Они стали движущей силой превращения западной модернизации в стремление к огромному глобальному или универсальному влиянию. В результате европейцы не только колонизировали половину земного шара, но и навязали всему миру с его многочисленными народами «однобокий прогресс». Корейский ученый и философ, бывший руководитель проекта ЮНЕСКО «Универсальная этика» Ким Ерсу отмечает: «Идея единства настолько сильно проникла в умы и поступки людей, что нации и общества практически единодушно приняли вестернизацию как единственную гарантию благополучного будущего. Под знаменем модернизации они отказались от привычных истин, ценностей и образа жизни и приняли вестернизацию как способ оценки прогресса и регресса» [Kim 1999: 9].

Таким образом, Запад (Европа и Северная Америка) с успехом распространил свою изначально основанную на христианстве систему ценностей по всему миру. Этого удалось добиться в век колонизации и империализма, когда происходило развитие науки и (военной) технологии, обусловленное стремлением к открытиям. Новые западные постхристианские «гражданские религии» (идеалы гражданского общества, либерализм и т. д.) унаследовали универсалистские идеалы, незаурядный миссионерский фанатизм и абсолютистские претензии своих религиозных предшественников.

Если сравнивать влияние конфуцианства в Восточной Азии и христианства на Западе, можно сказать, что конфуцианство (хотя оно и не является религией в строгом смысле и исторически так же разнородно, как и христианство) – это функциональный эквивалент христианской веры: ценности конфуцианства оказывали глубокое влияние на Китай (и Восточную Азию) на протяжении более чем двух тысяч лет. Конфуцианство также претендует на универсальность своего учения. Но в отличие от христианства ему недостает миссионерского рвения. Вместо этого оно распространилось в остальной Восточной Азии как образцовое учение о гармоничном социальном и моральном мироустройстве. Хотя конфуцианство как институт в отличие от христианских церквей исчезло с закатом имперского Китая, оно сформировало (и в форме постконфуцианства в какой-то степени еще продолжает формировать) этическую основу китайского общества.

2. Изучение другой культуры, в особенности логики ее системы ценностей

Предметом межкультурного диалога могут стать, во-первых, соответствующие философские и религиозные традиции. Хотя влияние религии значительно

ослабло в европейском секуляризованном обществе, невозможно объективно проанализировать постхристианскую систему ценностей без учета трансформации, в процессе которой религиозные ценности приобрели светский характер, превратившись в социально-политические идеалы, а мораль была закреплена в законе. «Привычки сердца» [Bellah *et al.* 1985] сформированы традициями, влияние которых в целом ускользает из нашего сознания.

Конечно, китайские (и восточноазиатские) традиции, как и западные, очень разнообразны, но тем не менее можно выявить общие черты, в целом отличающие их от западных аналогов:

1. Более важным, чем вера в истинность откровений или учений (ортодоксальность), считается правильное отправление людьми практик (ортопраксия).

2. Священно не божественное, а земное (Герберт Фингарет), простое и мирское, как, например, исполнение личных обязательств (в конфуцианстве) или почитание природы (в даосизме/дзен-буддизме).

3. Различные школы не соперничают между собой, не пытаются вытеснить друг друга, они терпимы друг к другу и тем самым образуют синкретическое единство.

Это показывает, что китайская религиозная/философская мысль – в отличие от господствующей на западе тенденции – не занимается квазитрансцендентальными или эпистемологическими вопросами (о связи между чувственным и метафизическим миром); она сосредоточена на земном и рационально прагматична, не говоря уже о том, что она скорее включающая, чем исключаящая.

Различные религиозные традиции в Китае также привели к возникновению особой политической культуры с такими приоритетами, как общее благо и сосуществование в обществе. В Китае, как и в большинстве стран Восточной Азии, главным приоритетом считаются гармония и стабильность в обществе. Эта идея заложена в распространившемся, как известно, из Китая в Корею, Японию и Вьетнам конфуцианстве, которое рассматривает общество или государство как семью, сохраняющую гармонию и согласие для выживания. Таким образом, здесь мы наблюдаем скорее культуру согласия, основанную на социальном единстве семьи и отношений в отличие от западного общества, где главным элементом является индивид, а в основе (особенно в эпоху либеральной демократии) лежит принцип противостояния. Согласно последнему, история, политика и общество развиваются через столкновение противоположных сил (предвыборная борьба, борьба трудящихся, межклассовые конфликты, с недавнего времени борьба полов и т. д.) и продвигаются в направлении создания свободного мира автономных индивидов.

Помимо требования личной свободы главным лозунгом Французской революции было равенство. Оно возникло на фоне существования в *старом режиме* (*ancient regime*) классового общества, где буржуазное большинство подчинялось дворянскому и клерикальному меньшинству. В современных западных обществах идеи равенства яростно отстаиваются светским потомком христианства, называемым социальной справедливостью. В китайском обществе, построенном по образцу конфуцианской модели семьи с естественными иерархическими отношениями между родителями и детьми, равенство вряд ли является предметом обсуждения (за исключением культурной революции). Вместо этого мужчина и женщина воспринимались и до сих пор воспринимаются в рамках системы взаимоотношений, где существует более высокий и более низкий статус, опреде-

ляемый в основном возрастом или научными достижениями. Поэтому мы можем охарактеризовать китайскую культуру как ориентированную на статус, в отличие от западной культуры равенства [Trompenaars 1993].

Наконец, китайское общество строится главным образом на основе личных отношений и системы взаимоотношений между людьми, при этом особое значение имеют принцип сотрудничества, а также долг и ответственность (это касается и других восточноазиатских обществ). В отличие от этого в западной традиции посредством прав и обязанностей естественного или позитивного права устанавливаются универсальные для всех принципы и законы. Поэтому для описания западной и китайской культуры вполне можно использовать противопоставление Фонса Тромпенаарса «универсализм – партикуляризм».

Как уже было сказано, подобная категоричная дихотомия как модель сильно упрощена. И тем не менее не только с точки зрения статистики, но и с учетом выявленных определенных характеристик и тенденций ее использование оправданно, если делать это с должной осторожностью. Например, ценность социальной гармонии можно поставить под сомнение, приведя многочисленные примеры – с древнейших времен и до недавнего прошлого, – когда гармония и согласие, по видимому, не играли никакой роли в Китае. Однако мы не должны упускать из виду тот факт, что определенные идеалы (которые не совпадают с сущностями) действительно играют решающую роль в истории цивилизации, даже если эти идеалы – по своей природе – никогда не будут полностью реализованы. Что касается западной цивилизации, стоит задуматься, что такие идеалы, как сострадание, миролюбие, равенство и ценность каждого человека перед лицом бога, представленные в секуляризированной форме как социальное благополучие, миротворческие операции, равенство перед законом, человеческое достоинство и права, несомненно, сформировали наше мышление и логику поступков, хотя два тысячелетия западного христианства совсем не похожи на историю мирного сосуществования и милосердия. Поэтому мы должны быть осторожными, когда, опираясь на единичные, выбивающиеся из общей тенденции случаи, исключаем формирующую силу определенных идеалов в истории.

3. Поиск общих концепций (межкультурный универсалий)

Проще говоря, при сравнении можно выделить либо схожие, либо отличные черты. Поскольку выше я уже рассматривал отличия, теперь следует остановиться на сходстве. По сути, поиск общих концепций в различных культурах довольно долго являлся основным направлением межкультурных исследований. Эти концепции иногда называют межкультурными универсалиями. Например, и в христианстве, и в конфуцианстве есть концепция золотого правила (в ее позитивной и негативной форме); у Мэн-цзы мы находим идею о врожденной добродетели человека, что перекликается с идеями Аристотеля, а также с естественным правом и современным понятием о человеческом достоинстве. Кроме того, у Мэн-цзы встречается идея «гуманного правления» (*ren zheng*), когда на первом месте в государстве стоит народ, а не правитель. Наконец, идеал морально независимого человека также имеет некоторые параллели в истории западной мысли.

Однако следует учитывать, что эти идеалы оказали разное влияние и привели к разным вариантам развития философской и социально-политической истории. Например, идея о моральной независимости человека привела не к возникнове-

нию понятия эмансипации субъекта, как в западной философии, а к так называемому «персонализму» (*gerenzhuyi*), когда развитие личной морали должно привести к развитию повышенного чувства ответственности за общее благо – позиция, которую мы находим, например, в традиции *qing guan* (некоррупцированно-го чиновника), что можно проиллюстрировать словами Фань Чжунъяня, великого реформатора династии Сун: «Быть первым из тех, кто переживает о судьбах мира, и последним из тех, кто наслаждается его дарами» [Fan Zhongyan 1981: 520]. Конечно говоря, людей призывают не к самоутверждению, но к преодолению эгоизма; не к самореализации, как сейчас очень модно, а к преодолению себя, другими словами, к воспитанию из мелкого и эгоцентричного «я» большого и всеобъемлющего индивида [Tu Wei-ming 1985] (как в буддизме, где осознание фиктивности, иллюзорности своего «я» на самом деле считается просветлением).

Вот почему нам следует опасаться обманчивого сходства и помнить, что похожие философские или политические идеалы развивались в разных условиях; и основным отличием является то, что в западной мысли в условиях Просвещения и Французской революции развивалось противостояние государства (правительства) и человека (гражданина). Этот антагонизм породил концепцию гражданского общества и общественной сферы, а также идею о гражданах и интеллигенции, критически или независимо настроенных по отношению к государству. А вот в конфуцианской традиции интеллектуал должен прежде всего заботиться о благосостоянии народа и служить в правительстве; в то же время ему следует быть беспристрастным критиком нарушений морали – такое представление по-прежнему живет и здравствует во многих восточноазиатских обществах.

Западные универсалисты, игнорируя данный аспект, чаще всего стараются найти в истории восточноазиатских идей такие отголоски Просвещения, как независимость личности или понятие о личных правах человека, достоинстве, плюрализме и демократии, часто упрекая китайцев в том, что они не хранят свои традиционные нормы и противоречат им. По этой логике китайские универсалисты могли бы ответить, что европейцы и американцы, для которых традиционными являются идеалы милосердия, равенства, справедливости и братства, не придерживаются их, например, в отношениях с людьми или странами третьего мира. Кроме того, восточноазиатские универсалисты могли бы найти другие межкультурные универсалии, возможно, идеи ответственности, доброжелательности, альтруизма и т. д. Это значит, что мы должны с осторожностью продвигаться в поиске таких универсалий. Мы не должны искать логические ошибки или противоречия между традициями (или идеалами) и реальностью в других культурах.

4. Открытость другой культуре и желание получать информацию от других

В отличие от Европы и Америки Восточная Азия может сослаться на вековую историю межкультурного познания Запада. Нижеприведенное суждение африканца может считаться справедливым и в отношении восточноазиатской интеллигенции: «Какой европеец мог бы похвастаться (или пожаловаться), что провел столько исследований и потратил столько же усилий и времени на изучение другого “традиционного” общества, как тысячи интеллектуалов из стран третьего мира, обучающиеся в вузах Европы?» [Ahmed Baba Miské 1981: 143].

Это выдающееся достижение в плане взаимной открытости и готовности учиться друг у друга. Возможно, это подскажет нам, европейцам (а также, возможно, американцам), чему следует поучиться в межкультурном диалоге.

В данном контексте китайская модель может служить критическим отражением нашей западной модели «благополучного общества». Такое критическое отражение содержит в себе переоценку и экстраполяцию глобальных последствий влияния западной цивилизации в будущем. Другими словами, следует задаться вопросом: какой будет цивилизационная модель XXI в.? Сейчас становится ясно, что западная модель – хотя и достигла небывалого успеха и является образцом для подражания во всем мире – имеет серьезные недостатки и во многих отношениях не сможет соответствовать стандартам цивилизации, по крайней мере не в том смысле, в котором слово «цивилизованный» используется сейчас. (Эта мысль вызывает в памяти знаменитое саркастическое замечание Махатмы Ганди: на вопрос «Мистер Ганди, что вы думаете о западной цивилизации?» он ответил: «Это была бы неплохая идея» [цит. по: Wallerstein 1997: 98].) Сейчас мы знаем, что идеология роста и прогресса (основанная на положительном понимании личной выгоды), составляющая основу сегодняшней мировой капиталистической системы, рано или поздно просто вследствие ограниченных природных ресурсов и роста населения достигнет своего экономического и экологического предела. Риски, присущие глобальному (то есть универсальному) рынку с его быстрыми неограниченными финансовыми потоками между различными регионами мира, тоже становятся очевидными, вызвав не только азиатский финансовый кризис 1997 г., но и недавний намного более серьезный американский (мировой) финансовый кризис. Развитие науки вызвало невероятный материальный прогресс. Однако переоценка роли науки, как говорил Иммануил Валлерстайн, также привела к тому, что в социальных науках истина была отделена от блага, не говоря уже о том, что эти науки основываются на евроцентризме [Wallerstein 1997]. Есть все основания полагать, что социальный плюрализм – это огромный скачок вперед на пути к эмансипации, но в то же время мы все больше и больше осознаем негативные социальные последствия: снижение солидарности и расцвет социальной анонимии, разрушение семьи и других традиционных институтов, которые до этого приносили стабильность и согласие в наше общество, – короче говоря, идет ослабление социальной структуры. Мы можем достичь точки, когда нашему поколению придется извиняться перед последующими за растрату не только природных, но и этических и социальных ресурсов – за расточительство под лозунгом «После нас хоть потоп». Где же найти объединяющие силы в обществе, в котором граждане состоят лишь в договорных отношениях? По моему мнению, эти проблемы будут главными в повестке дня в XXI в.

Заключение

Вследствие этноцентричности основных подходов универсалистские тенденции прослеживаются в системах ценностей культур или цивилизаций по всему миру. Успешно сделав всеобщей свою систему ценностей, изначально основанную на христианстве, Запад демонстрирует исключительно сильные универсалистские тенденции. Несомненно, в западной (христианской и постхристианской) традиции присутствуют важные универсальные послы, но важные идеи существуют и в конфуцианской традиции, не говоря уже о других культурах. В свете глобального доминирования западных нерелигиозных ценностей они, по крайней мере, выполняют важную на местном уровне компенсирующую, или комплиментарную, функцию. Социальные проблемы в западных странах и экологический кризис, с которым мы сегодня столкнулись в результате доминирования евроцен-

тристской модели развития, должны заставить нас понять, что альтернативные образы мышления могут быть полезны всему миру. И поэтому мы должны приветствовать вклад интеллектуалов из других культур, предлагающих свои способы решения тех проблем, которые беспокоят всех. Для процветания человечества на планете не-западные ценности, вероятно, так же важны, как и наши западные приоритеты. За исключением того, что универсальные ценности – такие как права человека – нельзя постулировать априори, поскольку в разные исторические эпохи они развиваются и реализовываются по-разному, и это необходимо учитывать. Следовательно, нам следует принять концепцию **договорных**, а не постулированных **универсалий**.

Открыться для другой культурной традиции посредством межкультурного диалога означает осознать свое собственное научение через коллективную память, опыт, историю, дух времени, то есть культуру, и быть способным рассматривать свои моральные и социальные нормы как относительные – или скорее как временные и несовершенные. Другими словами, межкультурная открытость и диалог могут помочь – и это, конечно, относится к представителям других культур – определить пробелы в нашей культурной, политической и идеологической ориентации [Fan Zhongyan 1981: 520].

Для достижения межкультурного взаимопонимания нам потребуются не теоретический и не идеологический, а скорее прагматический и герменевтический подходы. Используя метафоры Чарльза Тейлора и Ганса Георга Гадамера, мы можем описать задачу следующим образом: достичь горизонта значимости другой культуры при полном понимании своего собственного горизонта значимости. Если мы попытаемся это сделать и будем при этом ментально открыты новому, мы действительно сможем достичь если не слияния, то хотя бы частичного совпадения горизонтов. Это, возможно, позволит нам рассматривать отличную от нашей концепцию человеческого предназначения (*telos*), обусловленную культурными особенностями, не просто как другую, но как концепцию, обогащающую смысл человеческого существования на этой планете.

*Перевод с английского
Е. В. Емановой*

Литература

Bellah R., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, 1985.

Fan Zhongyan. *Inscription on the Yueyang-Tower (Yueyang-lou ji)*. Guwen guanzhi. Taipei, 1981.

Kim Y. A. *Common Framework for the Ethics of the 21st Century*. Paris, 1999.

Miské A. B. *Lettre ouverte aux elites du Tiers-Monde*. Paris, 1981.

Trompenaars F. *Riding the Waves of Culture*. London, 1993.

Tu Weiming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany. New York : State University of New York Press, 1985.

Wallerstein I. *Eurocentrism and its Avatars. The Dilemmas of Social Sciences* // *New Left Review*. 1997. Vol. 226. Pp. 93–108.