

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ФГБОУ ВО АмГУ)

Историческая судьба конфуцианства

учебно-методическое пособие для специальностей 58.03.01 Востоковедение и
африканистика и 41.03.01 Зарубежное регионоведение

Благовещенск 2024

*Печатается по решению
редакционно-издательского совета
Амурского государственного университета*

Рецензенты:

О.В. Залеская, доктор исторических наук, профессор (Благовещенский государственный педагогический университет, г. Благовещенск)

Ю.Г. Благодер, доктор исторических наук, профессор (Кубанский государственный технологический университет, г. Краснодар)

ББК 63.3(5Кит)

Составители : Кейдун, И.Б., Хаймурзина, М.А.

Историческая судьба конфуцианства: учебно-методическое пособие / Амур. гос. ун-т, Фак. междунар. отношений ; сост. И.Б. Кейдун, М.А. Хаймурзина. – Благовещенск: АмГУ, 2024. – 127 с.

Учебно-методическое пособие по дисциплине «Историческая судьба конфуцианства» состоит из двух разделов. В первом разделе подробно рассмотрены вопросы формирования конфуцианства с древнейших времен до начала XX в. В данном разделе представлен материал для семинарских (практических) занятий. Во втором разделе содержится лекционный материал, посвященный особенностям развития конфуцианской мысли с начала XX в. по настоящее время. Предлагаются вопросы для самоконтроля и перечень литературы. Работа снабжена указателем иероглифических терминов. Пособие предназначено для студентов, обучающихся по направлению подготовки 58.03.01 Востоковедение и африканистика, 41.03.01 Зарубежное регионоведение, а также всех, кто интересуется историей духовной культуры Китая.

© Амурский государственный университет, 2024

© Кейдун, И.Б., Хаймурзина, М.А., составление

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Раздел I Конфуцианская мысль с древности до начала XX в. (<i>И.Б. Кейдун</i>)	6
1. Раннее конфуцианство	6
2. Классическое (ханьское) конфуцианство	32
3. Дальнейшая трансформация конфуцианства	37
Раздел II Судьба конфуцианства с 20-х гг. XX в. по настоящее время (<i>М.А. Хаймурзина</i>)	66
1. Современное конфуцианство: развитие зарубежной линии неоконфуцианской школы и появление материкового современного конфуцианства	66
2. Материковое современное конфуцианство: идеи о конфуцианстве как государственной религии	81
3. Материковое современное конфуцианство: теория конфуцианской гражданской религии	97
4. Материковое современное конфуцианство: концепция конфуцианства как фактора китайской идентичности	108
Указатель иероглифических терминов	119

ВВЕДЕНИЕ

Конфуцианство – константа китайской культуры, государственности и цивилизации, определяющая их самобытность и представляющая собой модель восприятия и отношения к миру, задающая ценностные ориентиры и нравственные нормы. Оно особым образом интегрировалось в традиции, образ жизни, менталитет и мировоззрение китайцев. Зародившееся еще в середине первого тысячелетия до нашей эры, конфуцианство и сегодня не утратило своего значения. Такая жизнеспособность конфуцианства объясняется тем, что традиции выступают ядром любой культуры, тем фундаментом, на котором общество, опираясь на свое прошлое и черпая силу в своих внутренних возможностях, осуществляет процесс постоянного развития. Традиции эволюционируют, находясь то в латентной, то в активной форме, но так или иначе всегда присутствуют в культуре, обществе, сознании людей.

Конфуцианство прошло длительный путь развития, отмеченный несколькими «узловыми» моментами, когда учение Кун-цзы переживало важнейшие фазы своей истории: середина I тыс. до н.э. (*древнее* конфуцианство: Конфуций, его ученики), раннеханьский период (*классическое* конфуцианство: деятельность Дун Чжуншу и других ханьских ученых), *неоконфуцианство* XI-XII вв. (в редакции Чжу Си и братьев Чэнь), *современное* (новое) конфуцианство (XX в. - настоящее время). Следует отметить, что относительно называния современного периода развития конфуцианской мысли академическая наука еще не выработала устойчивую терминологию. Существует мнение, что современному этапу конфуцианства, подобно христианству, исламу и др. не следует придумывать названия. Конфуцианство было и остается конфуцианством, а историю развития конфуцианской мысли по большому счету можно разделить на три периода: первый – с V-IV вв. до н.э. до эпохи Сун (X-XIII вв.), хронологическими рамками второго периода являются эпоха Сун и XIX в., третий период охватывает временной промежуток XIX в. – настоящее время. Последний этап

называют «третьим периодом конфуцианства», который, так или иначе, является «современным».

В настоящей работе представлен опыт осмысления судьбы конфуцианства с древнейших времен по настоящее время. Предметом внимания явились основные исторические периоды и особенности развития конфуцианской мысли.

Пособие состоит из двух разделов. Первый посвящен периоду складывания и эволюционирования конфуцианства с древнейших времен до начала XX в. Эта часть пособия содержит материал для семинарских (практических) занятий. Во втором разделе представлен лекционный материал, подготовленный с привлечением результатов работ китайских исследователей и знакомящий читателя с особенностями развития конфуцианской мысли с начала XX в. по настоящее время.

Большое внимание уделено современному этапу трансформации конфуцианства. Исторически сложилось так, что развитие конфуцианской мысли в XX – начале XXI вв. осуществляется в рамках двух традиций, которые с долей условности можно обозначить как *материковую* (КНР) и *зарубежную* (Гонконг, Тайвань, США, др.). Такое деление обусловлено формированием под влиянием миграционных процессов географически и мировоззренчески различных локусов китайской цивилизации.

Учебно-методическое пособие предназначено для студентов Амурского государственного университета, изучающих китайский язык как основной иностранный и специализирующихся в области изучения Китая по направлению подготовки 58.03.01 Востоковедение и африканистика, 41.03.01 Зарубежное регионоведение. Кроме учебного курса «Историческая судьба конфуцианства», пособие может быть использовано в рамках изучения других дисциплин – «Религиозно-философские и этические учения Китая», «Культура традиционного Китая», «История Китая». Пособие также может быть полезным для студентов других направлений подготовки в рамках знакомства с духовной культурой, идеологией, историей общественно-политической мысли Китая.

Раздел I Конфуцианство с древности до начала XX в. (8 часов)

Семинар I. Раннее конфуцианство (4 часа)

Вопросы семинара:

1. Предпосылки формирования конфуцианских этико-политических доктрин.
2. Жизненный путь Конфуция. Формирование личности, становление ученого-философа.
3. Содержание конфуцианского учения.
4. Конфуцианство Мэн-цзы.
5. Дальнейшая трансформация конфуцианства – философия Сюнь-цзы.

Основное содержание вопросов семинара

1. Предпосылки формирования конфуцианских этико-политических доктрин

Иньские гадательные надписи и отражение в них представлений о верованиях и культах древних китайцев. Обожествление, персонификация явлений природы, поклонение им, принесение жертв. Поклонение иньцев *шан-ди* – верховному владыке. Образ *шан-ди*, сфера распространения его власти. Появление в конце периода Инь представления о *тянь* – небе. Разработка чжоусцами политической концепции Мандата неба. Содержание концепции. Закрепление в политической культуре древнего Китая «небесной» терминологии – *тянь мин, тянься, тянь-цзы*.

Середина I тыс. до н.э. – особое («осевое») время в истории Китая. Политическая ситуация в стране: децентрализация и обособление государств, войны с соседями и «варварами». Ключевые особенности экономического развития. Идеологическая ситуация, отражающая духовный кризис в стране: разложение раннечжоуской религиозной идеологии под влиянием дочжоуских верований, шаманистских (протодаосских) культов, инокультурных соседних влияний.

2. Жизненный путь Конфуция (551-479 гг. до н.э.). Формирование личности, становление ученого-философа

Ситуация в стране, когда родился Конфуций. Историческая миссия княжества Лу. Жизнеописание Конфуция в «Ши цзи» Сыма Цяня. Ранний период жизни Конфуция: взросление, духовные поиски молодого Кун Цю. 517-497 гг. до н.э.: административная деятельность, пик политической карьеры (глава ведомства общественных работ и верховный судья). Причины завершения карьеры («решительный сторонник сильной княжеской власти и противник аристократического сепаратизма» [Мартынов, 2000. Т. 1. С. 16]). Развитие Конфуцием собственных теоретических построений, беседы с циским Цзин-гуном об управлении государством («Лунь юй», 12/11): «Стремление достичь тождества между бурной и не всегда приглядной социальной реальностью и идеалом, выработанным в сфере духовной культуры. Это одна из столь же великих, сколь и неисполнимых задач, которые мыслитель из Лу поставил перед всем человечеством». 497-484 гг. до н.э.: период тринадцатилетних странствий. Странствия Конфуция: Вэй, Цзинь, Сун, Чэнь, Чу. Значение «странственной» миссии Конфуция: странствующий советник, учитель, «избранник Неба, которому поручено наставить Поднебесную на правильный *Дао*-путь» [Мартынов, 2000. Т. 1. С. 16-18].

Обобщение Конфуцием идеологических устоев раннечжоуского прошлого, отраженных в древних текстах «Шу[цзин]», «Ши[цзин]». «Лунь юй» – важнейший памятник раннеконфуцианской мысли; ключевые особенности «Лунь юя» (в том числе отсутствие специфически конфуцианского понимания некоторых основных категорий (например, *дао*, *тянь*), слабая отграниченность основных категорий друг от друга, сохранение архаической черты, свойственной мифологическому мышлению, – антропоморфность Неба [Карапетьянц, 1982. С. 32-33]).

3. Содержание конфуцианского учения

Политическая составляющая учения Конфуция. Этико-политическая ориентация конфуцианства (государство не нужно строить, оно уже есть, его нуж-

но лишь согласовать с духовно-нравственными принципами). Суть политической программы *чжэнь* Конфуция: сочетание естества природной жизни и создаваемой человеком культуры; сохранение человеком своей семейно-родовой сущности и возможность для него самосовершенствоваться. Сущность государства. Основная функция и характер государственной власти по конфуцианству. Носитель власти – объект первостепенного внимания в конфуцианстве. Правитель государства = глава семейства; политическая этика государства = этические принципы семьи. Ответственность власти за соответствие *дао*-пути. Модель государственного устройства: государственные механизмы, управление. Перенесение методов и принципов управления государством из области писаного закона в сферу действия морали. Исходный принцип управления – почитание старших *сяо*, любовь к братьям *ю сюнди*. Управление согласуется с нравственными качествами *дэ, жэнь, и, ли, синь*.

Управление есть выправление/выпрямление *чжэнь*. Теория исправления имен/упорядочения названий/выпрямление имен *чжэнь мин*: если имена неправоподобны, суть вещей не реализуется, дела не исполняются. «Номинальный статус должен соответствовать реальному положению субъекта: правитель должен быть правителем, отец – отцом, сын – сыном». Прямых *чжи* следует возвышать и ставить их над кривыми *ван*, чтобы последние выпрямились, а народ подчинился. Властитель должен выпрямлять самого и себя, иначе не выпрямит и других. Метод ритуальной уступчивости *ли жан* – власть должна передаваться не по наследству, а по обладанию претендентом высокими нравственными достоинствами: деятельность правителя строится на детально разработанном ритуале, который в такой ситуации является способом управления, пронизывающим чиновничий аппарат сверху донизу [Лунь юй, 2012. С. 162-164]. *Жан* – важнейший принцип нормативного поведения, имеющий политическую ориентацию. Устранив в людях жажду власти, станет достижимым состояние, когда посты начнут уступать друг другу. Воцарение в политической сфере *жан* приведет к установлению в ней гармонии и превращению управления государством

в спонтанный или легкий процесс [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 274].

Народ в политической программе конфуцианства, концепция «ветер – трава». Управление народом. Социальный фактор в государстве, значимость для государства самосовершенствования человека.

Этическая составляющая учения Конфуция. Достижение этического благополучия как идеал социального развития. Освоение этических отношений – залог трансформации человека и его превращения в *цзюнь-цзы*. Концепция *цзюнь-цзы*. Способ становления человека, как стать настоящим человеком – совершенным мужем *цзюнь-цзы*. Процесс превращения в *цзюнь-цзы*: добровольное нравственное преобразование. *Ду шу* – процесс становления личности посредством обучения и изучения письменного наследия прошлого. Суть конфуцианского образования, его фазы (поиск правильного соотношения эрудиции и «просветления»; сохранение достигнутых совершенств). Качества «совершенного мужа». Бинарная структура «совершенного мужа»: «учащийся человек», испытывающий по этому поводу радость – внутренне совершенный, а потому независимый от внешней среды человек, который вполне может сохранять свое радостное состояние в любых условиях. Самосовершенствование и должное уважение к окружающим – способ достижения этических высот эталонных образцов древности (императоров Яо и Шуня). Взаимосвязь политики и этики: политическая власть должна быть только у тех, кто подготовлен этически.

Политэкономические взгляды Конфуция (формула *сянь фу хоу цзяо*).

Социальные связи. Мир как сумма человеческих отношений. Семья, кровнородственные отношения в концепциях конфуцианства. Семья – фундамент социума. Культ предков – сыновняя почтительность – незыблемость семейных отношений (вершина – отношения между отцом и сыном). Благотворное воздействие семьи на окружающее социальное пространство.

Педагогические взгляды, методы Конфуция. Конфуций о воспитании молодежи. Как говорит «Лунь юй», Конфуций учил четверем вещам – культуре *вэнь*, поведению *син*₁, преданности *чжун*, доверию *синь*₂. Тем самым он обо-

значил контуры конфуцианского способа ведения жизни: *вэнь* – верхний, теоретический срез, *син₁* – нижний, практический, *чжун* и *синь₂* – средняя, духовно-нравственная коммуникация между теорией и практикой [Лунь юй, 2012. С. 130].

Отношение Конфуция к сакральным сферам, религиозная проблематика в идеях Конфуция. Небо в древнекитайской культуре: часть космоса (состоящего из трех взаимосвязанных частей – небо-человек-земля), весь космос (потому небо – хранитель культуры *вэнь*, запечатленной в узорах неба *тянь вэнь*), высшее божественное начало. Со стороны земного человека небо пользуется искренней и неограниченной верой. В свою очередь небо диктует человеку формы светского и религиозного поведения. В результате небо предстает судьбоносной силой *тянь мин* (воля неба, небесная судьба). Воля неба воспринимается как «мандат на правление», даваемый Сыну неба – правителю, наместнику неба на земле. В вещах и земном человеке воля неба воплощается в их земную природу *син* (природа, характер).

Взаимосвязь семейных отношений с религиозным культом.

Ключевые категории, концепции конфуцианства, их основное содержание (по тексту «Лунь юй»).

Категории дао, дэ.

Дао – самые общие процессы бытия. Отсутствие специфически конфуцианского значения у *дао*. *Дэ* – конкретное проявление, выражение *дао*. Положительная внутренняя семантика *дэ*. Непостоянство величины *дэ*.

Десакрализация конфуцианством *дэ* (глубокая древность: нерасчлененная благодать целиком относилась к сакральным сферам; Чжоу-гун: антропоморфизация *дэ* и уменьшение степени его сакральности, нахождение *дэ* на грани сакрального и профанного – в государственном управлении, общественной деятельности сакральность *дэ* сохранялась, при этом появились частные *дэ* (например, *дэ* жен, друзей, невест и т.д.); Конфуций: полное перенесение *дэ* в

профанную сферу, в сферу межчеловеческих отношений¹). При этом десакрализация *дэ* не привела к его упрощению, напротив, – общая благотворная потенция *дэ* утратила свое внутреннее содержание (теперь *дэ* стало результатом процесса обучения и самосовершенствования; с помощью нового осмысления *дэ* Конфуций «демократизировал» систему политического управления, монополизированного аристократией, связав политику с обучением; изменилось само представление об управлении: в нем был выделен гуманистический аспект, закрепленный за категорией *жэнь*, нормативный аспект, связанный с категорией *ли*, «просвещенность» – *вэнь*. Перенесение Конфуцием проблематики *дэ* из сферы государственного управления и культа в сферу этики и образования. *Дэ* в политическом управлении: так как *дэ* – мера внутреннего этического совершенства, поэтому и у правителя, и у *цзюнь-цзы дэ* по своей природе едино, поэтому в сфере государственного управления *дэ* стремится к тому, чтобы передать этическое совершенство тем, кто подпадает под такое управление. Превращение *дэ* в тайное внутреннее духовное состояние, которое распознать трудно («Лунь юй», 15/4). Успешное выполнение властных функций еще не дает основания претендовать на обладание *дэ*. Вредители *дэ* – сельские жители, склонные жить по обычаям и обстоятельствам, а не по внутреннему этическому императиву [Классическое конфуцианство, 2000. Т. 1. С. 48-50].

Категория жэнь.

Жэнь – гуманность, человечность, любовь к людям, внимательное и великодушное к ним отношение, построенное на принципах взаимности. Наряду с *дэ*, *и*, *ли*, *синь*₂, является одним из пяти важнейших нравственных качеств. *Жэнь* «представляет высшую ценность для человека. Без человеколюбия просто нет человека, и потому даже человек высших достоинств и сам человеколюбивый скорее пожертвуют собой, чем нанесут вред человеколюбию. Мерой человеколюбия служат поступки, а наглядным примером – историческая личность древности. Поэтому только человеколюбивый может правильно оценивать людей,

¹ Для себя великий философ сделал исключение: он считал, что *дэ*, которым он обладает, порождено небом [Лунь юй, 7/23]. Конфуций считал себя носителем сакрального *дэ* [Классическое конфуцианство, 2000. Т. 1. С. 48].

только он владеет пределами любви и ненависти к людям, и только он способен держаться мудрой середины. Таковым был легендарный правитель древности Шунь (XXIII в. до н.э.), получивший Поднебесную не по наследству, а за свои добродетели» [Лунь юй, 2012. С. 103].

Жэнь обозначает различные аспекты созидательного действия и надлежащего поведения, направленные на создание и поддержание общественной гармонии ненасильственными средствами [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 68]. Тот, кто не обладает *жэнь*, – это не плохой, злой человек, а человек, не регулируемый правилами *ли* и музыкой *юэ*. *Жэнь* – внутренняя потенция каждого человека, которая содержится внутри него и реализуется только за счет его самого, а не извне («Лунь юй», 12/1). Реализация происходит за счет преодоления себя *кэ цзи* на основе имеющихся чувств сыновней почтительности *сяо* и уважения к старшим *цзин* («Лунь юй», 1/2). Преодолев себя и автоматически следуя правилам (*кэ цзи фу ли*), человек будет гуманен, и все общество будет восприниматься как гуманное. Обладание *жэнь*, являющейся суммой качеств, предполагает полное развитие человеческих способностей, качественный рост человека, переход в иное состояние, происходящее за счет усилий и преодоления себя. Человеколюбие *жэнь* проявляется в том, что «если ты сам стремишься к становлению, то помогай и становлению других, если ты сам стремишься к успешному завершению этого дела, то способствуй и успехам других; если человек в состоянии брать в качестве примера то, что находится вблизи от него, то такой образ действий можно назвать человеколюбивым»² («Лунь юй», 6/30).

Связь гуманности и покоя (социальный аспект: носитель негуманного поведения становится источником социального беспокойства («Лунь юй», 4/2); внутренний/психологический аспект: гуманность приводит к долголетию («Лунь юй», 6/23).

Политическая гуманность. Обладание *жэнь* позволяет управлять людьми: преображаясь посредством *кэ цзи фу ли* человек в совершенстве овладевает

² Перевод А.С. Мартынова.

всеми нормами общественного поведения, трансформируясь в *цзюнь-цзы*, который, не обладая уже ни своекорыстием, ни жаждой власти, оказывался пригодным для того, чтобы возложить на себя бремя власти [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 70-73].

Категория и.

И – справедливость; в первую очередь подразумевает должное – нечто достаточно определенное, чему можно следовать. Справедливость представлялась Конфуцию средством достижения чего-то, существующего помимо и выше нее. Справедливость – конкретизированный аналог гуманности, отличается от нее тем, что не допускает слишком широких трактовок. Гуманность-справедливость требует самопожертвования. Согласно «Лунь юй», справедливость – эталон, в соответствие с которым следует приводить себя и окружающих. Конкретность представлений о справедливости в «Лунь юй» приводит к тому, что она зачастую понимается как существующее наряду с другими средство для достижения какой-то цели (богатства и знатности, например), поэтому и подчеркивается, что, видя пользу или достижимость чего-то, надо думать о справедливости [Карапетьянц, 1982. С. 25-26].

Конфуций считал *и* основой нравственной природы человека. *И* входит в характеристики нравственных качеств благородного мужа *цзюнь-цзы*, в значении справедливости долг играет роль одного из принципов управления Поднебесной.

***Категория ли*³.**

Важнейшая категория китайской духовной культуры, элемент самосознания китайцев, неотъемлемая составляющая китайского национального характера. Понятие настолько емкое, что при переводе на иностранные языки используется целый синтаксический ряд, чтобы передать всю глубину его внутреннего содержания (см., например, перевод на русский язык: этикет, приличия; акт учтивости, правила вежливости; учтивость, вежливость, такт; культурность (как основа конфуцианского мировоззрения); обряд, церемония, торжество; обрядо-

³ Классический вариант написания иероглифа *ли* – 禮.

вый, ритуальный, церемониальный; парадный [Большой китайско-русский словарь, 1983. Т. 2. С. 260]). Большой словарь по китайской философии на основе классических текстов объясняет *ли* как древнекитайскую патриархальную ранговую систему и связанные с ней ритуалы, церемонии и нравственные модели. Первоначально иероглифом *ли* (豊 *ли*, ритуальный сосуд) обозначали ритуальный сосуд для совершения жертвоприношения духам. Иньцы почитали духов, применяли ритуальную утварь, чтобы служить им. Использование конкретных сосудов определялось статусом приносящего жертвы – подобного рода предписания как раз и именовались ритуальными установлениями *ли чжи*. Считалось, что иньский ритуал был высок, достоин Неба, поэтому дом Инь правил столь долго. В эпоху Чжоу иньский ритуал претерпел изменения, был сформирован набор более полных и строгих ритуальных установлений *ли чжи*, который получил в истории наименование «чжоуский ритуал». Он вобрал в себя две составляющих: *и₁* и *ли*. Кроме установления церемониала *и₁*, подразумевавшего надлежащий порядок исполнения ритуалов жертвоприношения, аудиенции у правителя, военного, брачного, траурного, важной частью чжоуского ритуала явилась составляющая *ли*, имевшая в фундаменте уложения, закреплявшие основы социального уклада: правитель, подданный, отец, сын – каждый должен вести себя в соответствии со своим статусом. Благодаря этому управляется Поднебесная, реализуются ритуальные установления *ли чжи*. *Ли* – основа государства, опора политики. Вместе с тем *ли* подразумевает определенные нравственные модели. *Ли* – это когда «правитель распоряжается, подданный исполняет; отец заботлив, сын почтителен; старший брат любит, младший брат покорен; муж стремится к согласию, жена кротка и податлива; сестра мужа заботлива, жена послушна».

Конфуцианство подкрепило позиции *ли*. Конфуций для защиты и дальнейшего развития чжоуского ритуала выдвинул *жэнь* – как этический образец, нравственно-психологическую основу *ли*, гарантирующую его, *ли*, исполнение. *Ли*, в свою очередь, – это порядок исполнения *жэнь*. *Ли* от внешнего сдерживающего фактора человеческого поведения становится имманентной потребно-

стью чувства. Конфуций придерживался позиции «с помощью *ли* ратовать за государство», в отношении народа – «с помощью *ли* исправлять его», разрушал границы утверждения «*ли* не опускаются до [простолюдинов] *шу жэнь*» [Кейдун, 2019. С. 100-101].

Конфуций резко изменил центр тяжести в семантическом поле этой категории. Взяв за основу значение *ли* как «надлежащих норм поведения», он основное внимание уделил нормам поведения *цзюнь-цзы*. Это резко изменило содержание *ли*, превратило эту категорию из средства выражения общественного статуса в один из важнейших показателей внутренних совершенств *цзюнь-цзы*. При таком повороте в понимании *ли* на первое место выходили два не очень заметных момента: момент персональной самодисциплины и роль *ли* в процессе формирования человеческой личности. По мнению Конфуция, если бы человек мог хотя бы в течение одного дня преодолеть себя и обратиться к надлежащим нормам поведения, то вся Поднебесная перешла бы к гуманности («Лунь юй», 12/1) [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 80]. Во имя гуманизма и для выражения своего гуманного отношения к окружающим «совершенный муж» должен был ограничить себя совершенно особыми правилами поведения.

Предложенное Конфуцием новое понимание *ли* давало китайскому обществу значительное расширенное содержание и гораздо более либеральное понимание данной категории. Вместо средства выражения строго фиксированного социально-политического статуса, который в большинстве случаев совершенно не зависел ни от качеств, ни от воли его носителя, Конфуций стал интерпретировать *ли* как способ и выражение индивидуальных достижений в деле самосовершенствования каждого последователя своей доктрины, каждого, кто хотел стать *цзюнь-цзы*. По сути, Конфуций сконструировал новую общность людей, поставив в ряд с общностью по кровнородственной линии и с общностью по политическим интересам общность по доктрине, по внутренним человеческим совершенствам. Чтобы войти в это новое общество, требовалось пройти мучительный процесс трансформации из обычного человека в истинно «совершенного мужа». Важнейшим инструментом этого становления Конфуций считал

также категорию *ли*, которая при этом слегка меняет свое значение, превращаясь из внутренних норм поведения *цзюнь-цзы* в совокупное нормативное наследие, накопленное в течение многих веков «культурного существования» [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 81-82].

Почему категория *ли* обладала столь широким семантическим полем? Ответ на этот вопрос может быть только один: для древнего китайца эти вещи не представлялись столь уж разными. И сакральный обряд, и официальный этикет, и надлежащие нормы поведения *цзюнь-цзы* – все это были «нормы», которые, даже утратив сакральность, не потеряли своей сакрализованности, своего особого значения в общественной жизни, поскольку духовная культура этого общества была соориентирована на исключительную важность сохранения общественной и космической гармонии, строгого соблюдения норм в каждом жесте и в каждом поступке [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 84].

Категория синь₂.

Доверие, вера. *Синь₂* связывает людей в единство и способствует развитию искренних отношений между ними.

Конфуций считает, что за преданность и веру нужно стоять до конца и избирать их принципами жизненной ориентации. Ценность веры настолько велика, что «вместе с почтительностью, обходительностью, сообразительностью и добротой входит в одно из определений человеколюбия *жэнь*. В деле управления государством доверие к верхам является неременным условием подчинения народа, а в деле защиты отечества служит надежным щитом. Доверие столь же необходимо и *цзюнь-цзы* в побуждении народа к труду и словесных нравственных увещеваниях. Преданность и вера зачастую сближаются Конфуцием в одно понятие “верной веры” или “чистосердечной веры” и используются в качестве принципа возвышения добродетели и преодоления всех трудностей даже при нахождении в среде варваров» [Лунь юй, 2012. С. 131].

Категория чжи.

Знание, мудрость. Гносеологическая (познавательная) и одновременно нравственная составляющая конфуцианства. У Конфуция несколько определе-

ний *чжи*. Это и стремление воспитать в народе чувство долга/справедливости и почитания демонов и духов, от которых в то же время нужно держаться по-дальше; это и знание людей, которое начинается с познания древности, дающей образцы совершенномудрых людей и благородных мужей. Овладевать знанием по Конфуцию – слушать, наблюдать, запоминать нужное, отбирать хорошее, измеряя все по добру гармоничной середины. «В зависимости от отношения к учебе Конфуций выстраивает иерархию познающих субъектов. Выше всех тот, кто обладает знанием от рождения... Ниже его тот, кто обретает знание в учебе. Далее следует тот, кого учиться заставляют трудности жизни, и хуже всех тот, кто вообще не учится даже под тяжестью обстоятельств» [Лунь юй, 2012. С. 136-138].

Чжи – термин, который часто выступает в паре с гуманностью *жэнь*. Если *жэнь* связана с чувствами, то *чжи* – рационально. Знание противопоставляется гуманности как изменчивое – определенному, радостное – спокойному. Благородный муж бескорыстно стремится к знанию, которое может сохраниться лишь при вживании в него. Однако добро возникает лишь тогда, когда истина приводится в движение, претворяется в жизнь в форме *ли*, т. е. по определенным всеобщим правилам и нормам. Знание понимается как усвоение закономерности, а не подглядывание. Это нечто объективное и членимое на части, причем достаточно одной части быть неверной, чтобы все оно стало неверным. Это, наконец, то, что можно просто выучить, поэтому-то Конфуций и избегал называть себя знающим [Карапетьянц, 1982. С. 23-25].

Категории тянь, мин, тянь мин.

Категория *тянь* в первую очередь связана с космосом, покрывающим звездной крышей землю. Природная и человеческая жизнь протекает под небом – весь мир называется *Тянь ся* (Поднебесная). Небо вечно, самостийно, самодержавно, в роли первопредка порождает людей и мириады вещей, несет в себе природный и человеческий законы, задает единые нормы пространственного и временного движения, воплощает высшую власть, являет человеку нравствен-

ный императив, из среды морально достойных людей избирает своего ставленника – *тянь-цзы* (Сына неба) [Лунь юй, 2012. С. 33-34].

Небо *тянь* – высшее начало, оно способно наделить чем-то или погубить человека. Оно обладает способностью познания и его нельзя обмануть. Происходящее на свете может вызвать его недовольство, и даже возмездие. Оно определяет судьбу отдельного человека и целой культуры. Все это, на первый взгляд, позволяет считать небо у Конфуция обожествленным бытием, до некоторой степени антропоморфным и наделенным волей. Однако это представление становится сомнительным, если вспомнить об определенном «атеизме» Конфуция, выразившемся как в его нежелании учить «служению духам», так и в призыве «уважая чертей и духов, держаться от них подальше». Конфуций наделяет небо сознанием. Он говорит, что люди его не знают потому, что он воспринимает небо и людей такими, какие они есть, полагая невозможным изменение, как естественного хода вещей, так и природы людей, и не занимается высокими материями. Конфуций вряд ли считает, что небо способно его знать, или тем более рассчитывает на то, что оно его узнает. Конфуций также сомневается в возможности обмануть небо – просто нечего прикидываться тем, кем ты не являешься на самом деле. Способность неба быть недовольным также нельзя понимать буквально: «То, что я сделаю не так, – небо не примет этого, небо не примет этого!». Такое высказывание свидетельствует скорее о фатализме, чем об одушевлении неба.

С точки зрения Конфуция, если у неба все же существует воля, то ее выражение следует искать, прежде всего, в термине *мин* – приказ, жизнь, судьба. В «Лунь юй» судьба воспринимается как некая реальность, которая находится выше слов и выше суждений или оценок, которые могут быть выражены словами. Знание судьбы неба *тянь мин* означает знакомство с основными закономерностями окружающей действительности – на это способны все, кроме разве ничтожных людей. Вслед за постижением этих основных законов в соответствие им следует привести свое сознание, а затем и свои поступки [Карапетьянц, 1982. С. 29, 30, 32].

Категория вэнь.

Теснейшим образом связана с небом. Небесная, «божественная» природа *вэнь* превращает словесность в знаки неба на земле, ставит тем самым слово над другими слоями культуры [Завадская, 1982. С. 41].

Семантика *вэнь*. Первоначальное значение – «узор»; в имени Вэнь-вана обычно переводится как «просвещенный»; *вэнь* указывает на средство привлечения дальних народов ко двору и приведение их к покорности [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 85]. В связи с *вэнь* следует отметить два фундаментальных духовных новшества Конфуция: новую концепцию культуры и концепцию «совершенного мужа».

По сути дела, до Конфуция не существовало осознания предшествовавшего духовного опыта как некоего духовного целого, которое фиксируется в прошлом, транслируется в настоящем, воздействуя при этом на настоящее и будущее. Поскольку Конфуций был первым, на его долю выпали сразу три важнейшие культурные операции: как знаток предания (в первую очередь ритуального) он был занят составлением того письменного корпуса, который на два с половиной тысячелетия стал ядром китайской культуры, – классических текстов; как учитель он воздействовал с помощью этих текстов на своих учеников; как «совершенный мудрец», то есть «учитель десяти тысяч поколений», он старался передать будущему свое понимание мира в неоспоримой канонической форме.

Статус текста определяется моделью культуры. В Китае именно Конфуций был зачинателем культуры нового типа, в основу которой легли «классические тексты» [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 86]. С приходом Конфуция понемногу начала утверждаться совершенно иная модель культуры, согласно которой культура становилась квинтэссенцией социально-политического опыта, необходимого всем, кто участвует или собирается участвовать в государственном управлении (в отличие от прежней, так называемой государственной науки *гуань сюэ*, когда должности и звания передавались по наследству, а профессионально значимые тексты служили базой для продолже-

ния профессиональной деятельности и были в силу этого достоянием немногих, не вызывая у остальных большой потребности в ознакомлении с ними). Как фиксация важнейшего социально-политического опыта текст превращался в необходимый элемент культуры правящего класса, что резко повышало его статус. Выражения *сюэ* (учиться) и *сюэ вэнь* (изучать тексты) были для Конфуция синонимичны.

Уверенность Конфуция в возможности реставрации раннечжоуских порядков (когда «цвело» *вэнь*) не в малой степени базировалась на том, что от того времени осталось значительное количество письменных свидетельств. Это давало Конфуцию точку опоры и позволяло на протяжении всей его деятельности сохранять энтузиазм и веру в возможность осуществления идеальных политических порядков в Поднебесной.

Можно определить и тематику наиболее ценимых Конфуцием письменных свидетельств. Это тексты, связанные с *ли*, с социально-политическими установлениями, «Книга песен», откуда можно было много почерпнуть для становления человеческой личности.

Вторая важная операция, связанная с категорией *вэнь* в культуре, которую хотел утвердить Конфуций, – это операция передачи. Попавший по недоразумению в тюрьму, философ сохранил присутствие духа благодаря рассмотрению собственной деятельности как уникальной миссии сохранения и передачи истинного наследия Вэнь-вана, заключенного именно в *вэнь*. Таким образом, здесь *вэнь* приобретает значение не просто для фиксации предшествующего опыта, а как уникальное духовное наследие Вэнь-вана, которое Небо решило сохранить и передать последующим поколениям через Конфуция.

В этом эпизоде совершенно наглядно проявилась содержательная интерпретация *вэнь*, которая заключена в самом имени Вэнь-вана: *вэнь* – это определенный склад души, ее доминирующий элемент, который, по мнению Конфуция, заключался в неоспоримом предпочтении мирных средств при разрешении социально-политических проблем. У Вэнь-вана это природный дар, или дар

неба, тогда как у Конфуция – чисто культурный феномен, результат вполне осознанного духовного наследования.

Конфуций стремился превратить письменную традицию во всеобщее достояние, сделать ее изучение непременным условием для всех, кто готовил себя к государственной деятельности и хотел превратиться в подлинного *цзюнь-цзы*. По сути дела, Конфуций выдвинул концепцию преобразования человека через его образование. Образованный человек, по Конфуцию, – это преобразованный человек. Для того, чтобы преобразование осуществилось, ученик конфуцианской школы должен был усвоить рекомендуемые тексты. Конфуций говорил, что «Книга песен» воодушевляет, «Записи ритуала» способствуют становлению человека, музыка же завершает его образование («Лунь юй», 8/8). Будучи первым в истории Китая педагогом, Конфуций мечтал о том, чтобы учеба человека не ограничивалась лишь годами ученичества, а стала его постоянным занятием. Конфуций был убежден: если повседневная деятельность оставляет какие-то силы, то следует посвятить их изучению текстов *вэнь* письменного наследия («Лунь юй», 1/6). Конфуций придавал учебе столь важное значение, что сделал ее квалификационным принципом в классификации людей: знающие от рождения стоят выше всех; узнавшие через учение следуют за ними; ниже располагаются те, кто начал учиться, столкнувшись с трудностями; те же люди, которые столкнулись с трудностями, но не стали учиться, стоят ниже всех.

Вэнь соединяет в одно целое и средство обучения – письменные тексты, и результаты обучения – *вэнь* как «просвещенность», как качество человека. Именно это качество должно преобразовывать личность человека [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 87-90]. Приобретая посредством изучения *вэнь* (письменного наследия) *бо сюэ* (обширную ученость), человек как бы «расширял» свою личность.

Конфуций первым выдвинул концепцию «обученного человека». Этот обученный человек должен был являться и человеком «обширного» внутреннего мира.

Конфуций понимал, что оформленное в виде корпуса «классических» текстов культурное наследие будет жить и приносить плоды лишь в том случае, если в обществе возникнет определенный слой людей, которые свяжут свою судьбу, свое индивидуальное становление и развитие именно с этой письменной традицией. При этом Конфуций делал акцент не на возможностях индивидуального интеллекта, а на соединении его с должным образом обработанным культурным наследием, представленным в виде корпуса классических текстов. На соединении процесса самосовершенствования с усвоением текста канонов и держится единство категории *вэнь*, сложенное из двух частей – письменного наследия и качества человеческой личности, ибо *вэнь* как качество могло быть достигнуто лишь через усвоение письменного наследия.

Упор на передачу и на текст был сделан Конфуцием в тот момент, когда в духовной жизни Китая происходила настоящая революция. Но Конфуций во имя стабильности культуры предпочитал, чтобы эта революция выглядела как стремление к реставрации идеальной древности, что он и декларировал в своем знаменитом изречении о скромности своей функции в духовной культуре: «Передавать, а не создавать, верить и любить древность» («Лунь юй», 7/1).

Конфуций сближает категорию *вэнь* с одной из важнейших категорий – *дэ*. По мнению Конфуция, изучение письменного наследия и приобретение *цзюнь-цзы* качества *вэнь* сблизит «совершенного мужа» с носителями *дэ*. Конфуций стремился к тому, чтобы усвоенный через текст культурно-исторический опыт превратился в источник креативной общественной силы, соизмеримой с силой *дэ*.

Соединенные в целое все аспекты *вэнь*, отражают характерную сторону духовной культуры традиционного Китая: от письменного знака и текста – к понятию духовного наследия и просвещения, от просвещения – к благотворному общественному созиданию, приводящему к миру и великому покою [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 91-94].

Категория сюэ.

Обучение, учение. В учебе человек проводит всю жизнь, его учит учитель, и он сам учится. В учении человек открывает совершенство своей природы, то есть познает самого себя (*цзы чжи*), обретает самосознание, мировоззрение и миропонимание [Лунь юй, 2012. С. 45].

Любовь к *сюэ* (*хао сюэ*) – неотъемлемое определяющее свойство подлинной личности, в качестве объекта к нему может выступать лишь только *вэнь*. Через учение происходит становление человека. Чтобы стать человеком, надо учиться, считал Конфуций. Учение понимается как самопознание, направленное на достижение самосовершенствования. Цель – этическая трансформация, превращение в *цзюнь-цзы*.

Этапы познания по Конфуцию:

начальный – 15 лет, устремление к учению;

второй – 40 лет, освобождение от заблуждений;

третий – 50 лет, постижение.

Этапы достижения совершенств:

первый – 30 лет, завершение становления;

второй – 60 лет, приобретение умения следовать *тянь мин*;

третий – 70 лет, приобретение умений следовать велениям своего сердца, не нарушая установленных норм [Мартынов, 2000. Т. 1. С. 29].

Обучение в самом широком смысле, включая сюда и постоянное самообразование, условно можно разделить на две фазы. Первая фаза – превращение обычного человека в *цзюнь-цзы*. Конфуций рекомендовал проходить эту стадию путем усвоения классических текстов («Лунь юй», 8/8).

Вторая стадия обучения имела несколько иные задачи: сохранить достигнутое ранее состояние *цзюнь-цзы*. Широкая эрудиция помогала *цзюнь-цзы* сохранять свои совершенства: «если совершенный муж обширен в своих познаниях и при этом ежедневно занимается самоконтролем, то тогда его знания ясны, а поступки не имеют ошибок. Таким образом, обширная эрудиция позволяет сохранять достигнутые совершенства. При таком понимании процесса обу-

чения учеба имеет четкое начало – изучение классических текстов, но не имеет конца, поскольку, по сути дела, прекращается только со смертью». Другими словами, согласно конфуцианским представлениям, учение имеет две фазы: на первой из них учащийся обретает *дао*-путь, на второй, длящейся до самой смерти, старается его не утратить [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 215-217].

Обучение Конфуций строил в тесной связи с практикой. Он учил теоретическому, духовному и физическому деланию себя *цзюнь-цзы*, служащим на благо всех людей, на какой бы социальной ступени он ни находился. Способен выполнить одно дело – выполни одно, способен выполнить десять – выполни десять, способен выполнить сто дел – выполни сто [Лунь юй, 2012. С. 47].

Категория цзин.

Почтительность, уважение. Одна из важнейших категорий конфуцианской доктрины, непосредственно связанная с социальными отношениями и проявляющаяся, преимущественно в социологической сфере. При этом *цзин* берет своё начало в трансформации внутреннего мира человека. Наиболее четкое воплощение это нашло в формулировке *сю цзи эр цзин* («Лунь юй», 14/42) – «усовершенствуй себя и стань почтительным». Почтительность – не в манерах, а в состоянии внутреннего мира человека [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 236-237].

Категории сяо, сяо ти.

Почитание родителей, почитание родителей и старших братьев. Эти понятия подразумевают почитание старших в семье, распространяющееся во всей Поднебесной. Это почитание всех старших, вне семьи – это выражается в актах уважения. Принцип *сяо* имеет ключевое значение для конфуцианства.

«Почитание старших – это искреннее состояние души, принцип самознания, метод родового генеалогического, этнического и социального единения. Почитание строго регламентируется нормами морали и ритуала, нарушение которых равносильно осуждению себя на изоляцию, то есть на семейно-родовой бойкот». Отношения почитания старших и связанное с ним искусство этикета

ли Конфуций положил в основу духовного качества – человеколюбия *жэнь*, из которого формируется и неизбежно входит в жизнь каждого человека *дао* (каждый человек рождается, каждый человек – дитя, у каждого человека есть родители, у родителей есть родители-предки, а в социальном плане у всех детей и родителей есть свои отцы-правители) [Лунь юй, 2012. С. 78-79].

Образ *цзюнь-цзы*. *Цзюнь-цзы* – благородный муж, совершенный человек; идеальный субъект конфуцианского учения; дословно означает «сын правителя»; истоки этого понятия восходят к «Ши цзин», где *цзюнь-цзы* отображен во всех семейно-родовых и государственных функциях, начиная от юноши, жениха, отца семейства, чиновника и вплоть до правителя [Лунь юй, 2012. С. 56]. *Цзюнь-цзы* воплощает в себе «духовный архетип дао» – *дэ*, *жэнь*, *и*, *ли*, *синь*₂; владеет шестью искусствами – *ли* ритуал, *юэ* музыка, *шу* письмо (каллиграфия), *шу*₁ счет (математика), *шэ* стрельба из лука, *юй* управление боевой колесницей. *Цзюнь-цзы* расставлены Конфуцием по всем уровням семьи, общества и государства, они с великодушием относятся к простому люду и призывают о долге к вышестоящим. Издали *цзюнь-цзы* выглядят сурово, вблизи они мягки, а в речи – строги. Это внешняя сторона деятельности *цзюнь-цзы*. Однако они осуществляют еще и внутреннее, невидимое делание – укрепляют семейные отношения почитания родителей и старших братьев *сяо ти*, закладывают корень человеколюбия *жэнь*, устраняют невежество, вводя в поведение этикет *ли*, а в сознание – чувство долга *и*, распространяют срединность *чжун юн* [Лунь юй, 2012. С. 65-66].

Естественное и искусственное начала формируют образ *цзюнь-цзы*. Свойство подлинной личности образует равновесие природных и воспитанных качеств в человеке – *чжи*₁ (природа, простота) и *вэнь* (*вэнь* – в широком значении культуры, образованности) [Завадская, 1982. С. 40].

Простота и культура сочетаются в *цзюнь-цзы* гармонически. «Они расходятся в противоположности и сходятся в единство, образуя гармонию различия и тождества. В состоянии различия простота и культура открывают свои врата внешнему миру и вбирают изменения, происходящие в Поднебесной. В отно-

шении тождества простота и культура уравнивают эти изменения и образуют гармоническую середину. Конфуций отличает благородного мужа от *ци₁* – технически произведенных предметов и *няо шоу* – природных существ (птиц и зверей) [Лунь юй, 2012. С. 9, 66].

Важное свойство *цзюнь-цзы* – твердость.

Согласно «Лунь юй», нельзя быть больше или меньше *цзюнь-цзы*, более или менее благородным, можно только быть или не быть им [Завадская, 1982. С. 40].

Сяо жэнь маленький человек – прежде всего, это простой человек или простые люди, низы иерархически построенного общества, самый многочисленный слой людей. Они также необходимы, как и любая другая, сравнительно большая общественная группа. В нравственном отношении *сяо жэнь* выступает антиподом *цзюнь-цзы* – в такой ситуации *сяо жэнь* наполняется значениями мелкого, ничтожного, подлого человека [Лунь юй, 2012. С. 71-72].

Синкретичность всех категорий, их взаимосвязь, взаимопереход.

Концепция Конфуция *сань ган* («три начала»): правитель есть основа для подданных, отец есть основа для сына, муж есть основа для жены.

Концепция Конфуция *у чан* («пять постоянств»): неизменность пяти идей морали – гуманности *жэнь*, справедливости *и*, сдержанности *ли*, мудрости *чжи*, верности *синь₂*.

4. Конфуцианство Мэн-цзы (ок.372-ок.289 гг. до н.э.)

Мэн-цзы – родом из царства Лу, считается учеником Цзы Сы, внука Конфуция. Служил советником в царстве Ци. Книга «Мэн-цзы» как источник философии Мэн Кэ.

Содержание учения Мэн-цзы. Развитие Мэн-цзы идей Конфуция о гуманности, жизненной силе. Идеи Мэн-цзы о доброте человеческой природы («Человек изначально таит в себе зародыши чувства сострадания, чувства стыда и ненависти [ко злу], чувства уважения и почитания и чувства правды и неправды. Эта доброта дарована ему Небом. Но если человек не развивает их, то они погибнут. Человек приобретает добрый или дурной характер в зависимости от то-

го, в каком направлении двигается под влиянием своих страстей. В этом отношении абсолютно безупречны легендарные Яо и Шунь и им подобные, сохранившие свою добрую природу в чистоте, а потому они обладают всеми нравственными и умственными совершенствами, не тратя на это никаких усилий. Тогда как люди, извратившие свою первоначальную природу под влиянием страстей, должны непрерывно заниматься самосовершенствованием, чтобы вернуть себе эту чистую природу») [Классическое конфуцианство, 2000. Т. 2. С. 8]. Особое внимание Мэн-цзы к ритуалу *ли*, как проявлению совершенной добродетели *дэ цзюнь-цзы*.

Учение Мэн-цзы о Сыне неба и божественном характере его власти. Поведение и деяния, гуманность по отношению к родителям и народу – критерий для Неба статуса достойного.

Мэн-цзы разработал программу «гуманного правления». Она касалась внешнеполитической сферы: гуманизация правления (прежде всего, снижение уровня эксплуатации – уменьшение налогов и смягчение наказаний) может привести к экономическому процветанию, а оно, в свою очередь, – к военным победам. «Гуманное правление» должно распространяться и на сферу внутренней политики. Мероприятия, которые следует осуществлять в целях экономического преуспевания. И здесь Мэн-цзы, пожалуй, впервые в китайской общественной мысли ввел четкий экологический критерий хозяйственной деятельности человека, соблюдение которого также должно входить в число обязанностей властных структур. Мэн-цзы особо отмечал в этой связи ограничения на отлов рыбы и черепах, а также на вырубку леса. Достаток обеспечит возможность добывать пропитание без взаимного озлобления и хоронить умерших без чрезмерных тягот (похороны – один из важнейших институтов социального бытия; забвение этого положения может быть только признаком одичания и дегуманизации общества). Экономическая политика не должна порывать с этикой, не должна руководствоваться критериями возможного и невозможного, а должна пребывать в этической сфере. Это важнейшие компоненты «гуманного правления».

Развитие Мэн-цзы идей Конфуция о связи гуманности и радости. Особое внимание Мэн-цзы (вслед за Конфуцием) этическому нормативу *сяо* и его дальнейшее развитие. *Цзюнь-цзы* в понимании Мэн-цзы: «квалификация наставника или профессиональное занятие» (А.С. Мартынов), а не универсальная этическая модель.

Мэн-цзы – философ-утопист: практика «гуманного правления», объединение Поднебесной посредством «гуманного правления», система «колодезных полей» (равное землевладение и землепользования) и др. По мнению Мэн-цзы, упорядочение землевладения и землепользования автоматически приведет к социальной гармонии. «Величие Мэн-цзы состоит в том, что он сумел вдохнуть в свои утопические конструкции столько жизненной силы, что они превратились в устойчивые элементы традиционного политического сознания традиционного Китая и довольно сильно влияли на политическую жизнь» [Мартынов, 2001. Т. 1. С. 287-293].

Отношение конфуцианства Мэн-цзы к миру. Мэн-цзы акцентирует внимание на философской сущности конфуцианства: знание – связующее звено между каждым размышляющим человеком и небом (в предыдущие эпохи это было лишь делом совершенномудрых). Вначале требуется привести в упорядоченное состояние свое сознание, затем осознать свою первоначальную природу, после приступить к главному – познанию неба. Постигание неба – совокупность велений свыше, которые адресованы человеку и определяют его судьбу (отказ Мэн-цзы от погружения в теологическую сферу).

Процесс самосовершенствования по Мэн-цзы: надо серьезно заниматься состоянием своего сознания, «исчерпать его» (т.е. «исчерпывающее постижение», приводящее к упорядочению его работы). Именно упорядоченное сознание в состоянии выполнить «питание своей природы». Операцию «питания» можно трактовать как превращение благих задатков, полученных свыше от неба, в осознанные принципы «совершенного мужа», который таким образом обретает возможность «служить небу», что в конфуцианском понимании озна-

чало демонстрацию небу совершенства поведения, достигнутого посредством самопознания [Мартынов, 2001. Т. 1. С. 294-296].

5. Дальнейшая трансформация конфуцианства: философия Сюнь-цзы (ок. 313-238 гг. до н.э.)

Структура сочинения «Сюнь-цзы», его проблематика. Отражение взглядов Сюнь-цзы в его трактате.

Ориентация учения Сюнь-цзы на роль нормативного в общественной жизни, забота о строгой выдержанности норм общественного поведения и совершенстве государственных институтов.

Сюнь-цзы, расходясь во взглядах с Мэн-цзы, был твердо убежден в том, что природа человека зла, поэтому предлагал строить государственное управление на законе *фа*. Причем он полагал, что этот закон должен был отличаться предельной строгостью. При таких легистских взглядах Сюнь-цзы не порывает с конфуцианством, даже в вопросах политического управления. В основе его политической доктрины лежат взаимоотношения управленческого аппарата и народа. Здесь безраздельно господствует закон. Однако на вершине политического управления – конфуцианский монарх. Как и все конфуцианские мыслители, Сюнь-цзы был убежден в том, что государственность столь же непреложна, как и природа, что взаимоотношения «государь-подданный» столь же естественны и вечны, как и взаимоотношения «отец-сын» или «старшие-младшие».

В таких вопросах, как ненасильственное правление и гуманное отношение к народу, Сюнь-цзы следовал за Конфуцием и Мэн-цзы. Однако был большим рационалистом и реалистом и по ряду коренных вопросов делал очень важные дополнения, как бы подготавливая почву для легизма. Например, наряду с истинным государем – ваном, который «почитал мудрых и тем вызывал расцвет надлежащих норм поведения», Сюнь-цзы был готов признать право на существование и менее совершенного носителя политической власти – гегемона, вынужденного «любить народ, но делать основной упор на закон». В соответствии с этим, Сюнь-цзы был далек от того, чтобы отдавать монополию в управлении исключительно надлежащим нормам поведения *ли*, понимая, что «с

закоренелыми преступниками иначе ничего не поделаешь» [Мартынов, 2001. Т. 1. С. 307-308].

Сюнь-цзы считал, что «ритуал *ли* – это высшее проявление человеческого *дао*», это то, что люди принимают за высшие принципы и нравственные модели. С помощью *ли* различаются благородные и низкие, взрослые и юные, бедные и богатые, маловажное и весомое – все имеет соответствие. А еще, по мнению Сюнь-цзы, *ли* – есть основа закона *фа*, основные принципы руководства жертвоприношениями небу, высшее проявление различий в управлении, основа усиления государства. Таким образом, постепенно *ли* превратилось в совокупность социально-политических установлений, образа жизни, нравственных моделей [Чжунго чжэсюэ да цыдянь, 2010. С. 80-81].

В процессе самосовершенствования Сюнь-цзы больше полагался на внешние средства – на надлежащие нормы поведения *ли* и веское слово наставника.

Сюнь-цзы вслед за Конфуцием продолжает отстраняться от сакральной сферы и хочет установить между этими сферами четкие границы: «Небо действует [на основе] постоянства». Это означало, что наводнения и засухи возникают вовсе не по вине людей, а благотворные дожди отнюдь не вызваны их мольбами. Сюнь-цзы хорошо понимал, что неумеренный рационализм в этой области может причинить вред жизненно важным областям традиционной духовной культуры, ее религиозному сектору в целом и культу предков в особенности, равно как и всей нормативной системе общественной жизни, опирающейся, прежде всего, на жертвоприношение. В этой связи Сюнь-цзы предпринимает попытку разграничить в ритуалах их основу, базирующуюся на суевериях, и их полезную общественную функцию. Особое внимание в этом плане он уделяет, естественно, траурным церемониям, особенно тем, которые связаны с усопшими родителями [Мартынов, 2001. Т. 1. С. 310-312].

Литература для подготовки к семинарскому занятию:

1. Гране, М. Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б. Иорданского; Общ. ред. И.И. Семененко. – М.: Республика, 2004. – 526 с.
2. Завадская, Е.В. Миссия слова в «Лунь юе» // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1982. – С. 36-45.
3. Карапетьянц, А.М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1982. – С. 11-35.
4. Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А. Мартынова и И. Зограф. В 2 т. – СПб.: «Издательский Дом “Нева”»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2000. (Серия «Мировое наследие»)
5. Лунь юй // Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А.С. Мартынова. – В 2 т. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. – Т. 2. – С. 209-358.
6. Лунь юй [Текст] = Суждения и беседы: учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов / А.Е. Лукьянов, В.П. Абраменко, Хуан Лилян; Федерал. гос. бюджет. учреждение науки Ин-т Дал. Востока РАН. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 192 с.: ил. – (Курс лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая)
7. Мартынов, А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А.С. Мартынова. – В 2 томах. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. («Мир Востока», X).
8. Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 588 с.

Семинар II. Классическое (ханьское) конфуцианство (2 часа)

Вопросы семинара:

1. Формирование ханьского конфуцианства (синтез философских учений).
2. Идеологический вклад Дун Чжуншу.
3. Складывание корпуса канонических памятников.

Основное содержание вопросов семинара

1. Формирование ханьского конфуцианства (синтез философских учений)

Развитие конфуцианства во взаимодействии с другими философскими школами. Цзоу Янь и философская школа *инь-ян*: привнесение натурфилософских идей в конфуцианство. Влияние на конфуцианство философской традиции «И цзин» (близость стремления к «установлению закономерностей происходящих в мире перемен» (А.С. Мартынов) и процесса самосовершенствования в конфуцианстве). Школа *фа цзя* (Шан Ян, Шэнь Бухай, Хань Фэй) и ее влияние на конфуцианство.

Взаимодействие конфуцианской доктрины с императорским ритуалом, где должны были соприкоснуться две сферы – сакральная и профанная. Космизация конфуцианской доктрины как следствие стремления соотнести основоположника учения совершенных мудрецов с космосом. И ритуал, и философы одинаково стремились в космос. Этот «космизированный» Конфуций, который, в общем-то, не признавался интеллектуальной конфуцианской традицией, хорошо прижился в официальном государственном ритуале.

При Хань при возведении конфуцианства в ранг государственной идеологии идеальные и славные традиции правления легендарных государей сомкнулись с царствующими монархами, тогда как на долю Конфуция осталась именно та роль, на которую он с вящей скромностью и претендовал – роль хранителя традиции. Внесла свой вклад в это дело и сама доктрина, которая не хотела пребывать в статусе чьей-то персональной мудрости, а претендовала на то, чтобы превратиться в единственно правильный вариант всей духовной культуры. Именно этими двумя обстоятельствами и объясняется то, что императорская идеология, опиравшаяся на традицию и ритуал, сочла именно конфуцианство

приемлемой для себя и хорошо дополнявшей древний комплекс идей доктриной. Но в результате всех этих поворотов в идеологической истории Конфуций, создатель официальной идеологии императорского Китая, занял в этой идеологии, во всяком случае, в государственной ее части, весьма скромное место и до последних дней традиционной китайской монархии так и не смог расстаться со статусом «подданного» [Мартынов, 2001. Т. 1. С. 89, 93].

2. Идеологический вклад Дун Чжуншу

Дун Чжуншу (ок. 175-ок. 105 гг. до н.э.) – эрудит, надеялся преуспеть в администрации. Но исполнял только второстепенные обязанности, закончил свои дни в отставке, занимаясь сочинительством. Основные произведения собраны в сборнике «Чунь цю фань лу».

Враждебен легистам, сторонник правления посредством добрых дел. Им допускалось, что человеческая природа нуждается в совершенствовании, причем в этом способна помочь музыка, а еще больше обряды и что, следовательно, первейшая обязанность правительства – повышать образование народа. Чем более смутны времена, тем настоятельнее становится эта обязанность. Тогда требуется восстанавливать добрые нравы для сдерживания поползновения в народе к дракам и склокам.

Дун Чжуншу был настроен решительно проортодоксально. Он считал (и к его советам ханьские правители прислушивались), чтобы чиновники, обязанные примером содействовать насаждению доброго поведения и хороших идей, отбирались среди книжников. Он них он требовал благородного бескорыстия. Чиновники не должны гоняться за богатством и в особенности не омертвлять его; они обязаны «не хранить свои богатства по сундукам, как это делают мелкие людишки», но пускать их в дело [Гране, 2004. С. 386].

Дун Чжуншу первым ввел очень важную идею доброты человеческой природы как ее потенциального состояния. Еще не будучи доброй, человеческая природа от рождения обладает доброй основой *шань чжи*, добрым началом *шань дуань*. Обучение и воспитание актуализируют потенциальную доброту. Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы

сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй – с Мэн-цзы, а упор на социализацию как фактор формирования доброго начала в человеке – с Сюнь-цзы. По мнению Фэн Юланя, учение Дун Чжуншу о природе человека «представляет собой синтез идей Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы».

Дун Чжуншу принадлежат еще два важных нововведения в разбираемой проблематике. Во-первых, он указал на дуальную структуру человеческой природы (в широком смысле), состоящей, по его мнению, из природы (в узком смысле) и чувственности: «Личности *шэнь* присущи природа и чувственность, так же, как небу присущи силы *инь* и *ян*». Природу (в узком смысле) Дун Чжуншу трактовал как добротворный, а чувственность – как злотворный фактор.

Во-вторых, Дун Чжуншу ввел «принцип относительности» применительно к понятиям «доброта» и «природа». С этой точки зрения человеческая природа может считаться доброй, если ее сравнивать с природой птиц и зверей, но не может считаться таковой, если ее сравнивать с природой совершенномудрых. И то, что называется природой совершенномудрых, не есть природа в том же смысле, что и природа средних людей, а природа последних не есть природа в том же смысле, что природа совершенных ничтожеств. Дун Чжуншу утверждал, что Мэн-цзы в своей теории ориентировался на превосходство человеческой природы над природой животных, тогда как сам он ориентируется на то, что природа обычных людей (которую он только и имеет в виду под «природой») уступает природе совершенномудрых, т.е. не добра по высшему счету [Кобзев, 2002. С. 255-256].

Разработанная Дун Чжуншу целостная онтолого-космологическая интерпретация общественно-государственного устройства, основанного на учении о взаимном «восприятии и реагировании неба и человека», является важным этапом развития конфуцианства. Согласно Дун Чжуншу, не «небо следует *дао*», как у Лао-цзы, а «*дао* исходит из неба», являясь связующим звеном между небом, землей и человеком. Наглядное воплощение данной связи – иероглиф *ван* (王 государь), состоящий из трех горизонтальных черт (символизирующих три-

аду: небо – земля – человек) и пересекающей их вертикали (символизирующей *дао*). Соответственно постижение *дао* – главная функция государя. Фундамент общественно-государственного устройства составляют «три устоя» *сань ган*, производные от неизменного как небо *дао*: «правитель является устоем для подданного, отец – для сына, муж – для жены». В этом небесном «пути государя» (*ван дао*) первый член каждой пары знаменует собой господствующую силу *ян*, второй – подчиненную силу *инь*. Подобная конструкция, близкая к тезисам Хань Фэя, отражает сильное влияние легизма на социально-политические взгляды ханьского и более позднего конфуцианства [Кобзев, 1994. С. 118].

Дун Чжуншу являлся также покровителем учения о правлении при посредстве истории. Чтобы оправдать, так же, как и осудить решения государя и его советников, следует использовать прецеденты – толкование исторических фактов. Государь и его советники будут судимы небом и народом, как только ученый, представивший исторический факт, истолкует его, показав, каким было суждение неба и народа некогда, в ситуации, аналогичной современной⁴ [Гране, 2004. С. 385, 387].

3. Складывание корпуса конфуцианских канонических памятников

Формирование корпуса ключевых конфуцианских текстов, имеющих основополагающее значение для понимания сути учения Конфуция, происходит в ханьское время. Свою роль в этом сыграл, безусловно, Дун Чжуншу, считавший, что человеческая природа нуждается в совершенствовании, а первейшая обязанность правителя – повышать образование народа. Этого можно достичь, популяризируя учение Конфуция и преподавая канонические книги, создав корпус официальных истолкователей классиков [Гране, 2004. С. 386]. Есть сведения о том, что ханьский император У-ди (140-87 гг.) учредил звание книжника-*боши* с обширными знаниями пяти канонических книг [Гране, 2004. С. 464]. Дун Чжуншу предложил императору У-ди рекомендовать чиновников на государственные должности в зависимости от их соответствия конфуцианским мо-

⁴ По мнению М. Гране, «...у этой теории было одно серьезное последствие. В Китае она помешала любому развитию исторической мысли. Она привела к осмыслению истории как обустройства прошлого, действенность которого подтверждается организацией современности» [Гране, 2004. С. 387].

ральным качествам. Ученым было вменено в обязанность изучение конфуцианских классиков [Майоров, 2009. С. 157]. Древние тексты были собраны в канон, как вобравшие в себя важнейшие философско-мировоззренческие представления китайской культуры.

«Пятикнижие» состоит из следующих книг:

1. «Шу цзин» («Книга истории»)
2. «Ши цзин» («Книга песен»)
3. «И цзин» («Книга перемен»)
4. «Чунь цю» (Летопись «Весны и осени»).
5. «Ли цзи» («Записи о ритуале»)

Литература для подготовки к семинарскому занятию:

1. Быков, Ф.С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу. – В кн.: Китай, Япония. История и филология. – М., 1961.
2. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу / Пер. А.С. Мартынова. – В кн.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М., 1988.
3. Кобзев, А.И. Дун Чжуншу // Китайская философия. Энциклопедический словарь. Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – С. 117-118.
4. Кобзев, А.И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И. Кобзев. – М.: Вост. лит., 2002. – 606 с.
5. Шестакова, Т.Г. К вопросу о философской основе исторической концепции конфуцианства. – В кн.: Из истории китайской философии. Становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978.

Семинар III. Дальнейшая трансформация конфуцианства (2 часа)

Вопросы семинара:

1. Дальнейшее развитие конфуцианства в послеханьскую эпоху
2. Сун – эпоха радикальных перемен в конфуцианстве
 - 2.1 Содержание философии Чжу Си
 - 2.2 Сы шу
3. Конфуцианство в послесунский период
 - 3.1 Эпоха Мин
 - 3.2 Эпоха Цин
 - 3.3 Период после Синьхайской революции
4. Историческое значение конфуцианства

Основное содержание вопросов семинара

1. Дальнейшее развитие конфуцианства в послеханьскую эпоху

Формирование *сюань сюэ*. Проникновение даосских, буддийских идей в конфуцианство. Трансформация китайской духовной культуры к танскому времени: выдвижение на авансцену человеческой индивидуальности (стремящейся самостоятельно заниматься своим духовным становлением) и ее внутренней жизни, вызов индивидуальной жизни, индивидуального духовного опыта коллективному, представленному традицией с ее апологией идеальных, но недостижимых образцов поведения. Интеллектуальная активность в конфуцианстве, направленная на осмысление природы человека, поиск, так же как в буддизме и даосизме, «изначальной природы». Раскол конфуцианской доктрины на течения: *сю цзи* (самосовершенствование), *чжи жэнь* (управление людьми); перевес *сю цзи* и выдвижение на первый план задачи самопознания в целях самосовершенствования. Движение конфуцианства от внимания к «совершенному мудрецу» в сторону познания природы обыкновенного человека. Изменение к танскому времени трактовки категории человеческой природы *син*: от природных способностей, дарований (*цай син*) в Хань – к чувственной природе (*цин син*) в период Шести династий – к присутствию в человеке некой высшей реальности,

дарованной ему Небом: обращение к философской традиции Мэн-цзы и «Чжун юн» в Тан [Мартынов, 1982. С. 114-115, 118-119]. Дискуссии в конфуцианстве о природе человека: Хань Юй (768-824), Ли Ао (ум. ок. 844), их роль как предшественников неоконфуцианства.

2. Сун (960-1279) – эпоха радикальных перемен в конфуцианстве

Неоконфуцианство и вопросы терминологии: *синь жу цзя*, *дао сюэ*, *ли сюэ* (*син ли сюэ*, *син мин и ли сюэ*), *синь сюэ*, *ши сюэ*, *шэн сюэ*, *сун сюэ* (А.И. Кобзев). Содержание наиболее важных определений неоконфуцианства – *дао сюэ*, *ли сюэ*, *синь сюэ*. Факторы, повлиявшие на появление новых направлений конфуцианства. Противопоставление *хань сюэ* и *сун сюэ*. Основоположники собственно неоконфуцианства как целостного направления: Сунь Фу (992-1057), Ху Юань (993-1059), Ши Цзе (1005-1045).

Братья Чэн – Чэн Хао (1032-1085) и Чэн И (1033-1107) сделали принцип *ли₁* основой своей философии. Концепцию принципа они разработали еще до Чжу Си. Согласно их учению, «принцип» самоочевиден, содержит в себе все необходимое, присутствует в каждой вещи и управляет всеми вещами. К нему нечего прибавить, и от него нечего убавить. *Ли₁* – это разум, истина, всеобщий порядок, универсальный закон и принцип мироздания. Он идентичен природе человека и вещей *син*. *Ли₁* является источником доброты в человеке. Однако братья Чэн окончательно не разъяснили, как *ли₁* соотносится с *ци*. Чэн Хао подчеркивал единство *ли₁* и *ци*, Чэн И делал упор на их отличии. Братья не задавались вопросом, что первично – *ли₁* или *ци* [Краснов, 1982. С. 127].

Теоретический фундамент неоконфуцианства: соотношение конфуцианства, буддизма, даосизма, других идейных течений и духовных образований. Основные признаки неоконфуцианства (вслед за А.И. Кобзевым и др. авторами): фундаментализм (утверждение фундаментальных постулатов Конфуция в их изначальной форме и в качестве самоочевидных истин), реставрационализм/возрожденчество (для утверждения конфуцианских идеалов препятствием являются существующие социально-политические условия, поэтому их надо изменить, приблизив к порядкам древности – *фу гу*/возвращение к древности и

ориентация на установления, зафиксированные в древнем каноне «Ли цзи»), гуманизм (учение самого Конфуция было сосредоточено на человеке и его месте в обществе, а не на сверхъестественном порядке или божественном законе; в неоконфуцианстве упор на личность и общество противопоставлен буддийскому и даосскому взгляду на мир с его безразличием к человеческим ценностям и судьбам общества), рационализм (предполагает три момента: мир считается упорядоченным, состоящим из гармонизированных частей; человек способен постичь этот порядок, лежащий за хаосом вещей и событий; следует систематически изучать «вещи», т.е. людей, их институты и историю, а также классические произведения и аккумулировать знание, становясь *цзюнь-цзы*, т.е. находя в своей жизни гармонию с самим собой и с миром), историцизм (самым тесным образом связан с общей этической направленностью конфуцианства; порядок, который неоконфуцианцы находили в мире, в конечном счете был более моральным, нежели рациональным, а также преодолевающим буддийский аскетизм и нигилизм; поэтому данный вид рационализма оказывался на службе у исторического исследования и совершенствования практической жизни) [Кобзев, 2002. С. 33-34].

Рост интереса к закономерностям функционирования индивидуального человеческого сознания и вопросам этического совершенствования человека: возвращение к идеям Мэн-цзы и обращение к буддистскому опыту (идея внезапного просветления в китайском чань-буддизме). Новая вспышка (вслед за Конфуцием) неприязни к красоте и красноречию.

2.1. Содержание философии Чжу Си

Чжу Си (1130-1200) – основоположник неоконфуцианства.

Идеологические искания молодого Чжу Си: «Некогда я считал Будду своим учителем и почитал его. Пусть я занимался буддизмом со рвением, но не добился, однако, ничего. Позднее я стал сравнивать с ним доктрину *цзюнь-цзы*, выясняя что находится на первом плане, что на втором, что необходимо и что лишено значения, и тогда я сразу отошел от буддизма, чтобы посвятить себя нашему учению...» [Цит. по Мартынов, 1982. С. 121]. Эволюция философского

мировоззрения Чжу Си: внутренние потребности → индивидуальный интеллектуальный поиск → официально признанное учение.

Чжу Си как последователь чжусианства *ли сюэ*. Ритуал *ли*. Почтение *цзин* – важнейшая категория конфуцианской этики в неоконфуцианстве, понимание неоконфуцианством содержания *цзин*.

Учение Чжу Си о природе *син* человека. Важнейшее место *син* в философии Чжу Си: «...То, что питаем мы, конфуцианцы, это *жэнь* – гуманность, *и* – долг, *ли* – нормы поведения и *чжи* – мудрость. Они же, буддисты, питают лишь зрение, слух, речь и движение. Для нас, конфуцианцев, во всеобъемлющей субстанции имеется множество принципов, которые отдельны и отличны один от другого, имеется истинное и ложное, все наделено определенными моральными качествами и нет ничего, лишённого своего собственного принципа *ли*₁. Они же заняты рассмотрением лишь хаотического и нерасчлененного и не делят его на истинное и ложное. Для них вдоль – истина, поперек – тоже истина, прямо – истина и криво – истина. То, что не является принципом *ли*₁, они относят к природе *син*, то, что является им, также включается в природу. Это небольшое различие приводит к тому, что практика конфуцианцев и буддистов различается в корне. У них семь начал и восемь концов и ничто не находится на правильном пути. Мы, конфуцианцы, признаем существование лишь одного, правильного принципа *дао ли*. Они также считают, что этот наш принцип верен, но утверждают, будто лишь одна вещь истинна, а две ложны. Их теория односторонняя. Они принимают лишь индивидуальное сознание человека и отвергают то, что мы называем сознанием Пути. Для них не существует ни гуманности *жэнь*, ни долга *и*, ни норм поведения *ли*, ни мудрости *чжи*, ни сострадания, ни ненависти, ни скромности, ни критерия истинного и ложного. Именно здесь и заключен предмет спора» [Цит. по: Мартынов, 1982. С. 123-124].

Космический характер конфуцианской этики по Чжу Си.

Конфуцианское обучение и самосовершенствование, внешний облик *цзюнь-цзы* в понимании Чжу Си.

Конфуцианское образование в понимании Чжу Си и братьев Лу (Лу Цзюшао, Лу Цзюлин (1132-1180), Лу Цзююань (1139-1193)), проблема соперничества эрудиции и сознания.

Социальная пассивность чжусианства (по выражению Гу Янью).

Возникновение новой философии = возникновение новой официальной идеологии? «Ряд разделов официальной идеологии с возникновением неоконфуцианства не претерпел сколько-нибудь существенных изменений. Это относится в первую очередь к кругу идей, группирующихся вокруг доктрины императорской власти» [Мартынов, 1982. С. 112]. Трактровка Чжу Си государя и государства.

Чжу Си, подобно братьям Чэн, утверждал, что во вселенной не может быть принципа *ли*₁ без *ци*, а *ци* без *ли*₁. Однако он развил идею о том, что, хотя *ли* и *ци* – это две разные сущности, но, будучи в вещах слитыми воедино, они не могут быть разделены. Тем не менее, *ли*₁ и *ци* остаются двумя сущностями. Чжу Си пытался продемонстрировать контрастность этих понятий. По его мнению, *ли*₁ необходим для объяснения реальности и универсальности вещей. Он «бесплотен», един (принципов много, но по существу они сводятся к одному), вечен, неизменяем, создает основу вещей, неразрушаем и благ. С другой стороны, *ци* необходимо для объяснения физической формы, индивидуальности, трансформации вещей. *Ци* – физическое, многочисленное, переходное и изменяемое, неравное в отдельных вещах, создающее их физическую субстанцию, разрушаемое; это механизм и материал для созидания, включающий и добро, и зло. Таким образом, Чжу Си внес четкость в философские построения братьев Чэн.

*Ли*₁ и *ци*, по Чжу Си, неразделимы и, очевидно *ци* не может быть независимым от *ли*₁, так как *ли*₁ – это то, за счет чего *ци* функционирует. Но *ли*₁ не может быть независимым от *ци*. Чжу Си подчеркивает, что *ли*₁ – это не «идея» или «абстракция». Сам факт наличия принципа существования *ли*₁ требует *ци*. Противоположность *ли*₁ и *ци* разделяет их, но необходимая взаимообусловленность соединяет. Таким образом, нельзя сказать, что *ли*₁ по отношению к *ци* имманентно или трансцендентно. Тут имеет место и то и другое. *Ли*₁ было уже

до существования неба и земли, но это не вопрос времени, поэтому нельзя считать, что сегодня есть *ли*₁, а завтра будет *ци*. Чжу Си оспаривал утверждение, что *ли*₁ онтологически предшествует *ци*; по его мнению, первый из этих принципов может предшествовать другому только в логическом смысле.

По Чжу Си, термины *дао*, *син*, *тай цзи*, *тянь* – синонимы *ли*₁, но каждый из них выражает свою собственную, особую сторону единой сущности [Краснов, 1982. С. 127-128].

Согласно Чжу Си, человек приобретает свойства *ли*₁ в полном объеме, и эти свойства составляют его изначальную природу – *син*. Однако *ци*, которое дает начало форме и материальному существованию людей и составляет их телесную природу, в различных людях различно по качеству. Природа человека *син* в своем первоисточнике есть идеальное *ли*₁, но в человеке под влиянием телесной природы она изменяется. Таким образом создается индивидуальная природа человека. Однако изначальная и индивидуальная природа, как уже сказано, происходит от *ли*₁.

Син – изначальная природа – сама по себе и есть *ли*₁, в котором содержатся существенные свойства гуманности *жэнь*, справедливости *и*, соблюдения этикета *ли* и мудрости *чжи*. Универсальное начало *ли*₁, изначальная природа человека, а также *дао* являются одной и той же сущностью. Когда говорится о принципе или законе, который охватывает всю вселенную, – это *ли*₁, когда имеются в виду связи между людьми и всеми вещами – это *дао* и т.п. *Жэнь*, *и*, *ли*, *чжи* являются естественными функциями природы человека *син*.

По мнению Чжу Си, термин *син* относится к тому, что определено (*дин*), т.е. статично, а термин *мин* относится к тому, что распространяется (*люсин*), т.е. находится в движении.

Чжу Си утверждает, что *тянь мин* – имманентная созидательная воля неба, заполняющая всю вселенную и создающая изначальную природу человека. *Мин* – приказ, полученный человеком, который становится его совестью, чувством долга, необходимостью действовать в согласии с четырьмя принципами, т.е. принципами *жэнь*, *и*, *ли*, *чжи* (подразумевая у дэ, пять принципов

или добродетелей, философ, тем не менее, по традиции, восходящей к Мэн-цзы, называет только четыре, оставляя в стороне пятую добродетель – верность (*синь*₂). Следовательно, Чжу Си приходит к известному противопоставлению небесных принципов *тянь ли* и человеческих желаний *жэнь юй*. *Тянь ли*, в силу того, что они предопределяются небом и заложены в человеке от рождения, совершенны. Источник же *жэнь юй* Чжу Си видел в индивидуальной природе человека.

Таким образом, природа *син* – не что иное, как индивидуализация в человеке универсального принципа, который в качестве *ли*₁ рассматривается как основной элемент вселенной, в качестве *дао* – как источник этических норм, в качестве *мин* – как имманентная созидательная воля неба.

По мнению Чжу Си, природа – это этический принцип, которым небо наделило человека и который порождает его. Любопытно, что в современном языке слово «жизнь» передается комбинацией двух иероглифов – *син мин*, что отражает древние представления о жизни как природе, которая небесной волей дана человеку, а «уйти из жизни» – *дю мин* – в своем изначальном смысле означает «утратить данный небом приказ» [Краснов, 1982. С. 128-132].

Чжусианская концепция природы человека также находится в тесной взаимосвязи с представлениями философа о *синь*₁ – разуме, сознании. В противовес тенденции к отождествлению природы и сознания, берущей начало в буддизме, Чжу Си утверждает, что, несмотря на известную близость и взаимообусловленность, эти понятия не тождественны. Природа – это форма и сущность *дао*, *синь*₁ – укрепления и стены природы. То есть *дао* не имеет формы и сущности, и только природа – форма и сущность *дао*. Так, если бы не было *синь*₁, то где бы находилась природа? Необходимо иметь *синь*₁, чтобы получить природу и начать применять ее. Ведь то, что находится в *синь*₁, – это *дао* и принцип, т.е. гуманность, справедливость, соблюдение этикета и мудрость – истинные принципы. Конфуцианцы считают природу реальностью, буддисты называют природу пустотой. Называть природу *синь* неверно. Необходимо сначала уразуметь, потом давать определение [Краснов, 1982. С. 132].

Одна из наиболее трудных проблем трактовки природы человека, с которой столкнулась сунская школа, выражена в короткой фразе Чжу Си: «Природа человека добра, и все же есть те, кто добр от рождения, и есть те, кто зол от рождения». Признавая совершенство изначальной природы человека, Чжу Си вынужден был объяснить существование зла. Решение проблемы заключалось в его концепции индивидуальной природы человека. Зло, по его мнению, продукт элемента *ци чжи*. Оказывается, с самого рождения, за исключением совершенномудрых, природа человека «загрязняется» примесью *ци чжи*. Это положение выражено у Чэн Хао, которого Чжу Си часто цитирует, в парадоксальной форме: «Как только мы употребляем термин «природа», мы говорим о том, что уже перестало быть природой».

Чжу Си разъясняет это видимое противоречие, говоря, что с того момента, как «принцип» индивидуализировался во вновь рожденном человеке, его природа «загрязнилась» элементом *ци чжи* и перестала быть абсолютно чистой природой, которая изначально добра. Чжу Си, следуя Мэн-цзы, приводит образное сравнение. Природу можно уподобить текущей вниз воде. В некоторых потоках она втекает в море чистой, а в некоторых загрязняется, но, будучи чистой или мутной, это та же вода, и даже в мутном потоке вода, как таковая, чиста. Так же и природа. Хотя она и обусловлена элементом *ци чжи*, но, как таковая, чиста.

Таким образом, различия в нравственном облике людей Чжу Си объясняет несоответствиями в их «наделенности». Некоторые несоответствия, с его точки зрения, зависят от человека. Поэтому одно из четырех качеств доминирует над остальными. «Наделенность» *ци чжи* в различных людях различается, но доброта природы, как таковая, не подвержена изменениям. Чжу Си считал, что зло, заключенное в человеке, нельзя относить исключительно на счет *ци чжи*. Тем самым он выступал против отрицания моральной ответственности человека за свои действия [Краснов, 1982. С. 141-142].

Учение Чжу Си о природе человека отражает важный этап развития конфуцианского учения в целом. Философ обобщил и развил воззрения своих

предшественников и создал стройную систему взглядов. Рассмотрев различные, в том числе диаметрально противоположные (например, Мэн-цзы и Сюнь-цзы), точки зрения на природу человека, он дал свое оригинальное решение этой проблемы. Впервые выдвинув представление о двух сторонах единой природы, Чжу Си разрешил компромиссом спор, шедший на протяжении многих столетий [Краснов, 1982. С. 146-147].

Создав учение об изначальной природе человека, определяемой универсальным принципом вселенной *ли*₁, Чжу Си заключил, что все люди по своей сущностной природе совершенны. Но, не останавливаясь на этом, он затем выводил из этой изначальной природы индивидуальную природу, образующуюся, с его точки зрения, под влиянием «естественного склада» (*ци чжи*) индивидуума. Тем самым Чжу Си стремился доказать, что все люди, «благородные» и «низкие» («подлые»), наделены принципом в равной мере, но естественный склад каждого из них является причиной того, что их индивидуальная природа различна. А отсюда уже без труда делался вывод о незыблемости существующей социальной иерархии, отражающей «естественные», «природные» законы [Краснов, 1982. С. 147].

Учение и обучение в неоконфуцианстве. Обучение в самом широком смысле, включая сюда и постоянное самообразование, условно можно разделить на две фазы. Первая фаза – превращение обычного человека в «совершенного мужа». Конфуций рекомендовал проходить эту стадию путем усвоения классических текстов («Лунь юй», 8/8). Ключевым для первой стадии был вопрос с его начинать обучение, который философ Чжу Си дискутировал во время встречи на озере Эху с братьями Лу. Чжу Си полагал, что учение надо начинать с приобретения обширной эрудиции и затем, по мере достижения определенных нравственных результатов, сокращать этот процесс. Братья Лу считали, что сначала надо просветить «глубинное сознание» (*бэнь синь*) человека, а уже потом заставить его набирать эрудицию. Стороны не пришли к соглашению, Чжу Си счел методу братьев Лу примитивной, а они педагогическую доктрину Чжу Си – запутанной. В основе этой дискуссии таился на самом деле один

очень важный и трудно разрешимый вопрос: что важнее – эрудиция или состояние сознания – и надо ли приступать к обучению лишь после того, как достигнута определенная степень «прояснения» сознания, или это «прояснение» может наступить во время работы над текстами, поскольку «до Яо и Шуня читать было нечего», тогда как Чжу Си, похоже, основное значение придавал работе над текстами. Что же касается предмета обучения, то он в конфуцианской традиции был задан с предельной ясностью. Чжу Си писал по этому поводу: «В обучении, прежде всего, непременно должно ценить познание *Дао*-пути. Но *Дао*-путь отнюдь не такая вещь, которую можно постичь, услышав один раз и сделав одно усилие, оказаться на нем». Поэтому следовало терпеливо и вдумчиво работать над текстами. По мнению Чжу Си, путь обучения «находился не внутри человека, а в книгах». Конфуций, скорее, считал так же [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 215-216].

Сунское конфуцианство наполнило ритуал *ли* философско-онтологическим звучанием. Чжу Си считал, что термином *ли* называются порядок и знак небесного принципа *тянь ли*. Всё под небом подчинено естественному принципу, но этот принцип не имеет формы, не имеет тени, поэтому создают знак *ли* (禮), вычерчивая один небесный принцип, чтобы человек мог видеть [его] – так при обучении есть циркуль и угольник, к которым можно прибегнуть. Вот почему назвали это порядком и знаком небесного принципа *тянь ли*, придав *ли* форму и обобщив вышеизложенную теорию [Чжунго чжэсюэ да цыдянь, 2010. С. 80-81].

О конфуцианской почтительности *цзин*. Чжу Си придавал значение целостному пониманию почтительности: почтительность – не в манерах, а в состоянии внутреннего мира человека. Чжу Си писал по этому поводу: «Учащийся не должен проявлять почтительность только во внешней сфере, необходимо, чтобы и внутри у него не оставалось ни малейшей частицы, которая не была бы пряма». И еще: «На почтительность следует смотреть как на проявление прямоты внутренней жизненной субстанции *ци*. Во время почтительности все, что находится внутри, должно быть выпрямлено, от самого верха и до самого низа

ничто в нем не должно иметь ни малейшего своекорыстного искривления. Если же вы не обладаете почтительностью, то все ваши планы и суждения будут носить своекорыстный характер... Если же у вас нет своекорыстных замыслов, то тогда вы будете почтительны». И еще на один важный момент «социологической» роли *цзин* обратил внимание Чжу Си – на ее связь с гармонией хэ: «Если вы почтительны, то обладаете гармонией. Если вы обладаете гармонией, то вы – естественно почтительны». Разумно предположить, что *цзин* как внутреннее состояние, состояние совершенной прямоты и бескорыстия, должно было появиться во взаимоотношениях с родителями. Именно почтительное отношение, основанное на полном бескорыстии, следовало применять по отношению к своим родителям. Внешний же признак – содержание родителей – не мог служить достаточным основанием для суждения о ваших моральных достоинствах, поскольку при нем содержание родителей ничем не отличается от содержания «собак и лошадей» [Классическое конфуцианство, 2002. Т. 1. С. 236-237].

Историческая судьба чжусианства. Концепция завершения неоконфуцианства в конце Мин – начале Цин: Хуан Цзунси (1610-1695), Гу Яньбу (1613-1682), Ван Чуаньшань (1619-1692), Янь Юань (1635-1704), Дай Чжэнь (1733-1777). Концепция завершения неоконфуцианства с началом движения «4 мая» 1919 г.

2.2. Конфуцианское «Четверокнижие»

«Четверокнижие» («Сы шу») является базовым конфуцианским каноническим сборником. «Сы шу» в окончательном виде был сформирован в условиях неоконфуцианства. Неоконфуцианские ученые дополнили конфуцианизированное, но преимущественно доконфуцианское «Пятиканоние» собственно конфуцианским «Четверокнижием» в составе «Да сюэ», «Чжун юн», «Лунь юй», «Мэн-цзы». Книги-шу, с одной стороны, стоят ниже канонов-цзин, но с другой – ассоциируются с древнейшим каноном «Шу цзин» [Кобзев, 1994. С. 498]. До начала XX в. книги, входящие в «Сышу», являлись основой классического конфуцианского образования.

В фундамент здания идеологической классики неоконфуцианцами был положен текст «Да сюэ» («Великое учение»). Он оказался в центре идеологических дискуссий, которые доходили до прямой его переделки. Впервые самостоятельность «Великого учения» была подчеркнута Сыма Гуаном (1019-1086), который написал к нему специальный комментарий (ныне утраченный). В дальнейшем это произведение привлекло внимание братьев Чэн Хао и Чэн И, которые после определенных текстологических процедур утвердили его в качестве самостоятельного трактата, первого в «Сы шу». Завершил этот процесс канонизации Чжу Си. Причем любопытно, что вариант Чэн Хао отличен от варианта Чэн И, а вариант Чжу Си – от обоих, хотя последний и указывал в своем комментарии к «Великому учению», что принял версию Чэн И, и традиционно считается, что он лишь утвердил выработанный Чэн И вариант.

Из текстологических процедур, проделанных этими учеными по отношению к «Да сюэ», можно указать на следующие.

1) из 42-й главы «Ли цзи» данный текст был преобразован в самостоятельное произведение;

2) подверглась изменению его архитекtonика – текст был не только перекomпонован, но и ценностно структурирован: были выделены каноническая (*цзин₂*) и комментирующая (*чжуань*) части, которые, в свою очередь, разбивались на иерархизированные параграфы;

3) определенные части текста были объявлены испорченными и на этом основании дополнены, развиты и переосмыслены;

4) автором идей канонической части был объявлен сам Конфуций, а лицом, записавшим их – его ученик Цзэн-цзы; идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись – его ученикам;

5) разными способами, в том числе путем идентификации соответствующего иероглифа с графически схожим знаком, были перетолкованы некоторые важнейшие понятия [Кобзев, 1982. С. 150-151].

Повышенное внимание к памятнику «Чжун юн» («Учение о середине [и гармонии]») со стороны основоположников неоконфуцианства, по мнению

А.С.Мартынова, связано с тем, что Чжоу Дуньи, Чжу Си и другие ученые проявляли особый интерес к проблемам соотношения сознания и природы человека. Тема «обращения к самому себе» в общем контексте конфуцианской проблематики и обеспечила особое отношение к «Чжун юн». К числу основных идей памятника относятся утверждения о том, что «источник гармонии («срединности») в Поднебесной есть человеческая личность; выявление в себе «неизменной» «небесной природы» позволяет совершенствовать методы управления; потенциальное внутреннее совершенство человека как эманация мира природы реализуется в процессе длительного, требующего внутренних усилий правильного («срединного и неизменного») Пути – *дао*» [Мартынов, 2006. С. 592-593].

«Лунь юй» («Рассуждения и речения [Конфуция]») – центральный теоретический памятник раннего конфуцианства, представляющий собой свод записей высказываний Конфуция, собранных воедино и обнародованных его учениками [Кравцова, 2003. С. 211].

Книга «Мэн-цзы» состоит из семи глав, каждая из которых делится на две части. Отличаясь исключительным богатством и разнообразием материала, книга очень часто цитировалась и интенсивно комментировалась философами последующих веков. Наиболее ценный и авторитетный комментарий принадлежит Чжу Си, который и возвел «Мэн-цзы» в ранг классического текста, сделал его составной частью «Четверокнижия» [Мартынов, 2001. Т. 1. С. 286-287].

3. Конфуцианство в послесунский период

3.1 Эпоха Мин

Мин (1362-1644) – вершина расцвета традиционной китайской культуры в преддверии цинской эпохи. Господствующее положение *синь сюэ* в минский период. Ван Янмин (Ван Шоужэнь) (1472-1529) – ключевая фигура минского конфуцианства. Духовное развитие Ван Шоужэня, формирование его как ученого и литератора. Основные этапы творческой биографии ученого. Начальный период жизни и творчества Ван Янмина. Увлечение в юные годы даосизмом, военным искусством. 90-е гг. XV в.: изучение даосской, буддийской классики,

занятия литературным творчеством, военным искусством, попытки продвижения по карьерной лестнице (экзамены, должности, доклады императору по актуальным государственным вопросам), штудирование произведений конфуцианства; первые годы XVI в.: отдых, возвращение в Пекин, активная работа на государственных должностях, складывание вокруг Ван Янмина круга учеников. Завершение на этом определенного цикла духовной эволюции Ван Янмина: обогащенный знанием даосизма и буддизма, он возвратился к конфуцианству [Кобзев, 1983. С. 52]. Начало XVI в. – 1509 г. Социально-политический кризис в стране. Тюремное заключение и ссылка в Гуйчжоу. Неприятие Ван Янмином вынужденной формы существования и уход в себя, попытка осмысления философских проблем. Изменение радикальное точки зрения: «если раньше, следуя доктрине Чжу Си, он стремился практически осуществить тезис о выверении вещей в отношении объективной реальности, то теперь это стремление возобновляется и теоретически обосновывается, но уже как должностное быть направленным на субъективную реальность. С одной стороны, Ван Янмин утверждает, что вещи Поднебесной невыверяемы, с другой – что следует их все-таки выверять, а именно – в собственном сердце. Обогащением этого теоретического открытия явился тезис *синь цзи ли* (сердце и есть принцип). Смысл его в том, что принципы, которые должны быть исчерпывающе раскрыты посредством выверения вещей, следует искать в самом субъекте, а не в независимом от него внешнем мире. Такой поворот мысли привел и к переосмыслению понятия *ли*₁ (принцип), которое оказывается у Ван Янмина в одном ряду с категориями долг/справедливость *и*, благопристойность *ли*, доверие/благонадежность *синь* и т.д. [Кобзев, 1983. С. 54-55]. Формулирование принципа *чжи син хэ и* (совпадающее единство знания и действия). III период (с 1509). Окончание ссылки. Назначение на должность начальника уезда в провинции Цзянси. Осуществление социально-политических мероприятий под девизом «проведение политики отказа от использования запугивания и наказаний, почитания просвещения людских сердец в качестве основы (корня)». Дальнейший служебный рост, государственная деятельность на разных постах. Разви-

тие философских взглядов. Идеологическая полемика с чжусианцами. Концепция Ван Янмина *чжи лян чжи* (доведение благомыслия до конца): «моя концепция благомыслия есть не что иное, как передача учения совершенномудрых» [Цит. по: Кобзев, 1983. С. 72]. Ван Янмин делает свою концепцию благомыслия критерием «учения совершенномудрых»: то, что они называли учением, состоит именно в доведении до конца своего благомыслия, позволяющем утонченно (*цзин*₂) исследовать небесный принцип этого своего сердца [Цит. по: Кобзев, 1983. С. 73]). Публикация «Записей преподанного и воспринятого» (1518, «Чуань си лу»). Смерть отца в 1522 г., траур и три года без службы (6 лет) – период максимальной творческой активности и наибольших философских достижений. «Вопросы к «Великому учению»» (1527) – философское завещание Ван Янмина, своеобразные пролегомены к его учению. Цель, уровни содержания «Вопросов»: 1) передача основных положений классических конфуцианских сочинений (наиболее интересующие Ван Янмина, чаще всего цитируемые – «Да сюэ», «Чжун юн», «Мэн-цзы», «Лунь юй»; более всего им обсуждаются концепции Чжоу Дуньи, братьев Чэн и Чжу Си); 2) критика их толкований в традиции Чэн И – Чжу Си; 3) собственная интерпретация, выводы [Кобзев, 1983. С. 62-63, 72].

Идейные вдохновители Ван Янмина – многие конфуцианские мыслители, в первую очередь ведущие сунские философы – Шао Юн (1011-1077), Чжан Цзай (1020-1077), Чэн И, Ян Ши (1053-1135), Ян Цзянь (1141-1226).

Первоисток конфуцианства по Ван Янмину: «открытия» совершенномудрых Яо, Шуня, Юя. Учение совершенномудрых – учение о сердце. Яо, Шунь, Юй, передавая и воспринимая один от другого, говорили: «Человеческое сердце опасно-возносящееся, даосское сердце тонко-сокровенное (*вэй*). Именно утонченность *цзин* и именно единство – следует держаться их середины». Это исток учения о сердце [Кобзев, 2002. С. 103-104].

Значение философской деятельности Ван Янмина: учение Ван Янмина, во-первых, отразило самые выдающиеся достижения предшествующих неоконфуцианцев, прежде всего, Чжу Си; во-вторых, само не было превзойдено

аутентичного и гомогенного развития. Учение Ван Янмина представляет собой апогей имманентного развития китайской классической философии [Кобзев, 2002. С. 48].

Отношение Ван Янмина к канонам: «Каноны суть постоянное *дао*. Как находящееся на небе оно называется предопределением *мин*. Как ниспосылаемое человеку оно называется природой *син*. Как владычествующее в теле оно называется сердцем. Сердце, природа и предопределение суть единое», ««Шесть канонов»⁵ суть *дао* моего сердца». Реальное содержание канонов заключено в сердце каждого человека, они-де сами по себе не более чем регистрационные списки богатства его собственной души. Т.е. каноны – это только образцовые материальные свидетельства абсолютных истин и ценностей, заключенных в душе каждого человека. В отличие от Чжу Си для Ван Янмина каноны не цель, но средство. Шесть канонов – это только лестница к самому себе, она приводит к открытию: человек сам обладает всем, что необходимо и достаточно для полноценной и правильной жизни.

Весь пафос идейно-пропагандистской деятельности Ван Янмина состоял в стремлении отвратить своих современников от догматического пиетета перед каноническими сочинениями, в подчеркивании того, что они всего лишь средства познания и, что еще важнее, – самопознания и неотделимого от него самовоспитания, а никак не самоцель. Если философствование Чжу Си приобретало форму комментирования классических книг, привязывания [Кобзев, 2002. С. 108-109] собственных идей к словам древних авторов, то Ван Янмин, напротив, комментированием как таковым почти не занимался, но зато умело пускал суждения древних мыслителей по течению собственной мысли, т.е. как бы делал их комментарием к себе. Чжу Си своими мыслями комментирует классические книги, а Ван Янмин классическими книгами комментирует свои мысли.

Социальная значимость общественно-политической и философско-идеологической деятельности Ван Янмина (идейное господство в Китае вплоть до XVII в., влияние на развитие философской мысли в Японии, Корее).

⁵ Пять канонов и текст «Юэ цзин».

Ван Янмин заложил фундамент собственной оригинальной философии, синтезировав центральные понятия предшествовавшей философской традиции – сердце *синь*₁ и принцип *ли*₁. Двумя другими определяющими этапами этого внутренне независимого пути явились концепции *чжи син хэ и* (совпадающее единство знания и действия) и *чжи лян чжи* (доведение благомыслия до конца), выработанные соответственно в 1509 и 1521 гг. Отличаясь подлинным новаторством, творчество Ван Янмина, вместе с тем, облечено в наряд традиционализма с сильной тенденцией к ассимиляции классического идеологического наследия. Несмотря на подчеркнутую самоидентификацию с «истинным» конфуцианством и резкую антидаосскую и антибуддийскую критику, философия Ван Янмина не сливается с ортодоксальным конфуцианством и не разделена пропастью с даосизмом и буддизмом. Это учение стоит на «трех китах» традиционной китайской идеологии – конфуцианстве, буддизме и даосизме. Оно является фокусом, в котором унаследовавшая своеобразную субъективистскую тенденцию Мэн-цзы и доведенная до логического конца персоналистическая натурфилософия неоконфуцианства сходится с весьма самобытной и в то же время интегрирующей как буддийские, так и даосские элементы «философии жизни» школой *чань* [Кобзев, 1982. С. 149-150].

Важнейшие мировоззренческие произведения Ван Янмина: «Чуань си лу» («Записи преподаваемого и воспринятого») и «Да сюэ вэнь» («Вопросы к “Великому учению”»).

3.2 Эпоха Цин

Конфуцианство в цинский период (1644-1911). Отношение маньчжурской правящей элиты к конфуцианской идеологии, конфуцианскому образованию. Конфуцианство – опора цинской власти.

Особенности цинского периода: официальная доктрина – школа Чэн-Чжу, но от разнообразия сунской мысли не осталось и следа.

Деятельность цинского государства на ниве конфуцианской культуры. Крупнейшие представители конфуцианской мысли цинского периода. Хуан Цзунси: следование в русле минского учения *синь сюэ*. Гу Яньбу: нападки на

сунское конфуцианство (чжусианство – корень всех бед, с которыми столкнулся Китай), призывы к формированию *хань сюэ*. Вэй Юань (1794-1857): стремление отказаться от пустых разговоров в духе чжусианства и перевести их в практическую плоскость.

Место конфуцианства в попытках цинской власти разрешить государственные проблемы в конце XIX-начале XX в.

3.3 Период после Синьхайской революции

Мероприятия революционных властей после Синьхайской революции: провозглашение принципа свободы вероисповедания (ст. 7 гл. 2 Временной конституции Китайской республики), отмена государственного культа Конфуция. Отмена министерством просвещения республиканского правительства (глава министерства – Цай Юаньпэй) основного принципа просвещения, установленного цинской династией, – преданность правителю и почитание Конфуция.

Антиконфуцианские идеи высказывались буржуазными демократами еще накануне революции. В 1902 г. в журнале «Тунцзы шицзе» («Юношеский мир»), органе сторонников Сунь Ятсена, была опубликована статья «Фа гу» («Подражание древности») [Афанасьев, 1982. С. 249], автор которой, Цзюнь Янь, писал: «Конфуций был хорош для чжоуской династии, но скверен для нашего времени. Звание *чжэн ши* (самый святой и мудрый) было дано Конфуцию тиранами и врагами народа за то, что он призывал народы преданности правителю. Высоко ценя поэтому Конфуция, тираны и враги народа заставляли народ почитать его как святыню. За святотатство, т.е. за непочитание Конфуция, виновный привлекался к уголовной ответственности». Далее автор писал: «Маньчжуры вообще не имели представления о Конфуции, почему же они так страстно почитали его? Потому, что им это было выгодно... Выступая против Конфуция, мы выступаем против тиранов, против врагов народа, а не против личности Конфуция» [Цит. по: Афанасьев, 1982. С. 250].

Реформаторы, напротив, считали Конфуция великим преобразователем, хотя и подвергали сомнению подлинность его произведений.

Юань Шикай, придя на пост президента страны, 29 апреля 1912 г. в своем воззвании объявил о незыблемости учения Конфуция, пережившего четыре тысячи лет. Был издан указ о восстановлении обрядов по почитанию Конфуция в школах. Этим Юань Шикай готовил монархический переворот. Его поддерживали все консервативные, реакционные, монархические элементы.

В 1913 г. во время обсуждения в Храме Неба проекта конституции, видные либеральные конституционные деятели и известные ученые Чэнь Хуаньчжань, Янь Фу (1854-1921), Ся Цзэнью, Лян Цичао (1873-1929), Ван Шитун и другие подали правительству петицию от имени «Кундаохуэй» (Общество конфуцианской истины), решительно требуя включения в конституцию статьи об утверждении конфуцианства в качестве официальной государственной доктрины. Под знаком почитания Конфуция они выступали против буржуазно-демократического требования свободы совести [Афанасьев, 1982. С. 250].

В 1914 г. в Шанхае издавался специальный журнал «Кунцзяохуэй» («Общество конфуцианской религии»). Создателем его был Чэнь Хуаньчжань. На страницах журнала развивались теории о «всеобъемлемости учения Конфуция», о том, что «конфуцианство – основа Китая», «Конфуций – основатель особой религии» и т.п.

Еще в 1913 г. Кан Ювэй (1858-1927) создал в Шанхае журнал «Бужэнь» («Непереносимо»), что выражало его нетерпимое отношение к «гибели традиционных моральных устоев» и к «вымиранию национальных наук». На страницах этого журнала Кан Ювэй проповедовал идеи Конфуция, нападая на буржуазно-демократический республиканский строй, ратуя за строй конституционно-монархический. 1 мая 1914 г. он опубликовал временную конституцию, в которой содержалась статья: «Нравственное совершенствование в соответствии с учением Конфуция составляет основу национального просвещения». Как известно, конфуцианская пропаганда Юань Шикая была предназначена для идеологической подготовки монархического переворота. Однако возрождение духа древности, как и возрождение авторитета самого Конфуция не спасло Юань Шикая от провала монархического заговора.

После падения трона Юань Шикая и отмены его временной конституции, в 1916 г. Кан Ювэй снова обратился с письмом к президенту и премьеру, настаивая на восстановлении конфуцианства в качестве государственной религии. Он был возмущен тем, что парламент Китайской республики отменил обряд коленопреклонения и молитвы перед изображением Конфуция. Расценивая эти акты республиканских вождей как святотатство, Кан Ювэй потребовал внести в конституцию пункт о признании конфуцианства великой государственной религией, учредив в каждом округе и уезде специальную должность чиновника по охране храмов Конфуция. Он предлагал создать при конфуцианских храмах специальные земельные угодья, доход с которых направлялся бы на оплату ритуальных обрядов.

Кан Ювэй, принимавший активное участие в монархическом путче генерала Чжань Сюня, снова выдвинул лозунг почитания Конфуция в качестве идеологической основы реставрации цинской монархии во главе с Пу И. Правда, и на этот раз конфуцианство не оказалось чудодейственным средством сохранения монархии. Тем не менее, и в дальнейшем Цао Кунь, У Пэйфу, Дуань Цижуй, Чжан Цзолин, Ван Цзинвэй, Чан Кайши и другие неизменно использовали «почитание Конфуция» как талисман, помогающий сохранить и укрепить их положение [Афанасьев, 1982. С. 251].

Широкий размах кампании за «почитание Конфуция», за возрождение его авторитета, его учения в период после Синьхайской революции свидетельствует о том, что некоторые выдающиеся ученые и политические деятели Китая, ранее пропагандировавшие западные буржуазные учения и подвергавшие критике конфуцианство, снова всячески восхваляли его. Так, например, Лян Цичао, который в начале XX в. подвергал конфуцианство критике, из-за чего имел разногласия со своим учителем Кан Ювэем, теперь после Синьхайской революции, выступил с противоположных позиций.

Другой известный ученый, Янь Фу, крупнейший в Китае знаток западноевропейской буржуазной общественной мысли, после Синьхайской революции отказался от «поиска истины на Западе» и тоже стал рьяным защитником кон-

фуцианства. В 1913 г. он возглавил «Кунцзяохуэй» («Общество конфуцианской религии»), а в 1914 г. перевел на китайский язык [Афанасьев, 1982. С. 252] работу А. Вестхарпа «О китайской педагогике», восхвалявшую Конфуция. Янь Фу воспринял этот факт как доказательство признания мировой общественной мыслью превосходства конфуцианства над всеми философскими и религиозными учениями.

Чжан Бинлинь (1869-1936), ученый и политический деятель, яростный противник конфуцианства и защитник легистов в начале XX в., после Синьхайской революции стал выступать с противоположных позиций и заявил, что «почитание Конфуция, изучение его канонов приносят огромную пользу и ни малейшего вреда».

В разгар кампании за возрождение древности и почитания Конфуция против конфуцианства выступила группа прогрессивной демократической интеллигенции и молодежи, сторонники «движения за новую культуру», именовавшая себя «новой молодежью». С 1915 г. они издавали журнал «Циннянь» («Молодежь»), с 1916 г. называвшийся «Синь циннянь» («Новая молодежь»). Задачи журнала были сформулированы следующим образом: борьба за науку и демократию, переоценка всех традиционных ценностей – учений и культуры, общественно-государственного порядка. Из тактических соображений вначале «Синь циннянь» открыто не выступал против реакционного господства Юань Шикая, подчеркивая, что «критика современной политики не есть задача журнала». Но в действительности он решительно боролся против тирании, против авторитарной власти, за демократические свободы.

Попытка монархической реставрации в 1915 г., монархический путч Чжан Сюня в 1917 г. и вся антиреспубликанская антидемократическая кампания происходили под знаком почитания Конфуция, и поэтому острота борьбы сторонников «движения за новую культуру» было направлено против конфуцианства как идеологии деспотической власти. Борьба против конфуцианства, господствовавшего в Китае более 2 тыс. лет, по существу, была всеобщим

наступлением на старую, отжившую, традиционную идеологию, культуру, мораль, политический и общественный порядок [Афанасьев, 1982. С. 253].

Чэнь Дусю (1879-1942) считал, что конфуцианское учение является главным препятствием на пути к пробуждению и росту сознания народных масс Китая. Он призывал к ломке «рабских пут», к освобождению идей и личности, к прогрессу в общественно-политической жизни. Чэнь Дусю считал несовместимыми республиканский конституционный политический строй и патриархальную, сословную мораль Конфуция о *сань ган* и *у чан*.

В 1916 г., выступая против требования Кан Ювэя признать конфуцианство государственной религией, Чэнь Дусю доказывал, что конфуцианство и монархия неотделимы, и тот, кто подобно Кан Ювэю выступает за конфуцианство, по существу выступает за восстановление монархического режима.

Чэнь Дусю не считал конфуцианство религией, расценивая его как морально-этическое учение, в котором отсутствует мистицизм, поэтому, по его мнению, возвеличивать его как официальную государственную идеологию и тем более записать его как официальную государственную религию, и тем более записать это в конституции, как предлагал Кан Ювэй, бессмысленно. Вместо расширения сети конфуцианских храмов, предлагаемого тем же Кан Ювэем, Чэнь Дусю настаивал на уничтожении всех существующих храмов во всех уездах [Афанасьев, 1982. С. 254].

Выступая против Конфуция, Чэнь Дусю исходил из атеистической и демократической позиции в отношении всяких культов, религий, суеверий и мертвых догм. Однако позднее, в 1920 г., Чэнь Дусю сделал отступление в этом вопросе, полагая, что «новая культура не может обойтись без религии, занимавшей столь же важное место в старой культуре». Чэнь Дусю считал, что «человеческая деятельность в большой степени зависит от чувственного воздействия инстинкта», а воздействовать на чувство можно, по его мнению, искусством – музыкой и религией. Больше того, в описываемое время Чэнь Дусю стал признавать ошибочными свои прежние атеистические взгляды.

В кампании, развернувшейся против конфуцианства в Китае, активное участие принял Ли Дачжао (1889-1927). Он решительно возражал против «чуждо-иностранной» попытки милитаристской клики включить в проект конституции статью о конфуцианстве как государственном культе. Ли Дачжао считал, что Конфуций и конституция – понятия совершенно не совместимые. Конфуций – «высохший труп тысячелетней давности», конституция – «живой дух современных наций». Конституция, защищающая авторитет идолов, не способна охранять жизнь и права народа. Она будет лишь памятником Конфуцию, эпитафией на его могиле [Афанасьев, 1982. С. 255].

Как и другие деятели «движения за новую культуру», Ли Дачжао выступал не против личности Конфуция и не против его учения. Он был против современного конфуцианства, служившего реакцией. Монархи-деспоты, продолжал Ли Дачжао, использовали учение Конфуция для апологетики абсолютизма, ибо Конфуций жил в эпоху деспотизма и в своем учении не мог не отражать мораль существующего строя.

В 1920 г., уже перейдя на позиции марксизма, Ли Дачжао в своей работе «Экономическое объяснение идеологических поворотов в современном Китае» подверг критике реакционную сущность учения Конфуция: «Конфуцианская мораль предполагает, что отношения господина и вассала должны строиться на преданности, предписывающей вассалу полное самоотречение во имя господина, отношения отца и сына должны определяться сыновней почтительностью, предписывающей сыну жертвовать собой ради отца, отношения мужчины и женщины – повиновением, подчинением, сохранением добродетели, отдающими жену во власть мужу, женщину – во власть мужчине. Эта мораль делает младшего жертвой старшего, предоставляет правителю неограниченное право распоряжаться подчиненными, оставляя последним лишь обязанности».

Далее Ли Дачжао показал историко-экономическую обусловленность идеологии конфуцианства. По его мнению, «господство ее над умами китайцев более двух тысяч лет объясняется вовсе не тем, что она абсолютно разумна или является вечной и неизменной истиной, служащей для китайцев эталоном во

всех случаях жизни, а тем, что учение это есть продукт застойной аграрной экономической организации, господствовавшей в Китае все это время, что оно имеет реальный экономический базис» [Афанасьев, 1982. С. 256].

Писатель-реалист Лу Синь (1881-1936), сотрудничая в журнале «Синь циннянь», писал для него короткие сатирические заметки, в которых беспощадно анатомировал конфуцианство и всю загнивающую феодальную культуру, выдаваемую реакционерами за национальные традиции китайцев.

В рассказе «Дневник сумасшедшего» писатель критикует эксплуататорскую сущность конфуцианского морального кодекса. В обществе, где один предаёт другого, где слабых губят сильные, а бедных – богатые, слова «гуманность», «справедливость», «мораль», «добродетель», представляют собой лишь маскировку, за которой скрыта суть этого общества – «людоедство» [Афанасьев, 1982. С. 257]. Лу Синь выступал против попыток реакционных ученых под флагом «науки» и «западных учений» сохранить старые китайские догмы.

Приспособление старой идеологии к новой обстановке Лу Синь считал капитулянтским компромиссом между свободой мысли и конфуцианством, между республикой и монархией, между наукой и суеверием. Он призывал бесповоротно порвать со старой, отжившей век идеологией и включиться в борьбу за внедрение новых, прогрессивных, полезных народу знаний, отказаться от суеверий и невежества, отдать свои силы науке и просвещению [Афанасьев, 1982. С. 258].

Одним из первых на страницах «Синь циннянь» против конфуцианства выступил И Байшао. Он раскрывал реакционную роль Конфуция и его учения (в отличие от других ученых, которые подчеркивали несоответствие конфуцианства современным условиям). В начале 1916 г. он писал: «Конфуций беспредельно почитал абсолютную власть правителя, способствуя тем самым установлению автократического деспотизма... Проповедуя свое учение, Конфуций не терпел никаких замечаний, способствуя тем самым установлению деспотизма в идеологии...» и т.п.

С позиций лингвиста против конфуцианства выступал профессор Пекинского университета Цянь Сюаньтун (1887-1939). Он уделял особое внимание реформе китайского языка, хотя и был склонен преувеличивать ее значение. Он говорил, что «если мы хотим, чтобы китайская нация не погибла и стала цивилизованной нацией XX в., необходимо разрешить [Афанасьев, 1982. С. 259] коренной вопрос – избавиться от конфуцианского учения и даосизма, а коренное разрешение вопроса заключается в уничтожении иероглифической письменности, которой написаны все конфуцианские и даосские сочинения.

Предложения Цянь Сюаньтуна были наивны и утопичны, ибо, конечно, сама по себе ликвидация иероглифической письменности не могла уничтожить конфуцианское учение и даосизм. Тем более нельзя было ожидать спасения китайской нации от реформы письменности, как надеялся Цянь Сюаньтун.

В борьбе против консервативной идеологии принял активное участие видный деятель «Гунмэнхуэй» («Объединенный союз») Цай Юаньпэй (1868-1940). Это был известный ученый-педагог, ректор Пекинского университета. В первый год республики он был министром просвещения. При нем было отменено почитание Конфуция как основы просвещения. Против конфуцианства Цай Юаньпэй выступал с позиций атеизма, активно критикуя тех, кто пытался превратить Конфуция в китайского Христа и создать конфуцианскую религию.

Цай Юаньпэй понимал политический смысл проводившейся милитаристскими политиками и учеными феодального толка кампании за возрождение конфуцианской религии, сознавая, что эти реакционеры пытались по примеру иностранной буржуазии сделать религию орудием своего господства.

Особым отношением к конфуцианству отличался ученый либерально-буржуазного толка Ху Ши (1891-1962). Как ревностный защитник западной буржуазной культуры, идеологии и общественно-политического строя, он безоговорочно отрицал восточную, китайскую, культуру и идеологию. Резко отрицательно относился к конфуцианскому учению. Но, как приверженец прагматизма, Ху Ши круто менял взгляды в соответствии с изменением обстановки.

После бурных событий 4 мая 1919 г. Ху Ши в декабре 1919 г. опубликовал статью «О значении нового идеологического течения», предложив ряд «поправок», «уточнений», «дополнений» к основным принципам журнала «Синь циннянь», изложенным в начале 1919 г. Ху Ши хотел заменить программу борьбы за новую культуру («Для защиты демократии и науки нельзя вести борьбу с национальным традиционным учением и старой культурой») ницшеанским тезисом «переоценки всех ценностей [Афанасьев, 1982. С. 260] в соответствии с прагматическим принципом выгоды и полезности». Ху Ши доказывал, что при обсуждении вопроса о конфуцианстве, о старой морали, догмах, заповедях, традициях, о старой литературе и театре, о частной или общественной собственности, об анархизме и монархизме и т.д. не следует отрицать или защищать какой-либо тезис, а следует лишь производить «переоценку ценностей с точки зрения интересов сегодняшнего дня общества».

Как нетрудно заметить, «поправки» Ху Ши меняли существо вопроса. Если раньше сторонники новой культуры считали, что феодальная идеология и культура, конфуцианство и религия были главными противниками науки, демократии и прогресса и требовали беспощадного их уничтожения, то «поправки» Ху Ши предполагали возможность и даже необходимость сохранения феодальной культуры, конфуцианства и т.п., если они представляются «и полезными, и выгодными в современных условиях». Это было конечно явным отходом от основной программы движения за новую демократическую культуру, от борьбы против феодальной идеологии и культуры.

Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру» была составной частью демократического движения в области политики, идеологии и культуры. Это красноречиво подчеркнуто в статье Чэнь Дусю (январь 1919 г.), посвященной программе «Синь циннянь»: «Чтобы защищать науку, нельзя не вести борьбу против религии и старого искусства. Борьба за демократию и науку невозможна без борьбы против старой, традиционной школы и против старой литературы».

Антиконфуцианская борьба в период «Движения за новую культуру» неотделима от политической борьбы того периода: против феодально-монархического строя, против деспотизма и автократической власти, против милитаризма, бюрократии, перерастающей затем в борьбу против империализма, за демократические преобразования, за национальную независимость и национальное объединение. Все это вместе характеризуется как «дух Движения 4 мая». Неправомерно поэтому считать «дух Движения 4 мая» только критикой Конфуция и конфуцианства, изолированной от всего фронта демократического движения.

Большинство выступлений представителей передовой интеллигенции в период «Движения за новую культуру» подчеркивали историзм в оценках Конфуция и конфуцианства. Они выступали, главным образом, против конфуцианства в современных условиях и подчеркивали, что учение Конфуция есть продукт своей эпохи – древнего Китая [Афанасьев, 1982. С. 261].

Движение 4 мая 1919 г. и смена исторической роли конфуцианства: от государственной идеологии и общественного мировоззрения к «элитарному интеллектуальному течению» (А.С. Мартынов).

4. Историческое значение конфуцианства

Причины исторической выживаемости конфуцианства: в центре внимания конфуцианства – доступные, понятные всем духовные ценности, связь конфуцианской традиции с государственной организацией. Став официальной идеологией государства, конфуцианство наполнило содержанием образовательную программу правящей элиты, благодаря чему под влиянием конфуцианства оказалась вся духовная культура страны. Конфуцианство, таким образом, оформляя, закрепляло политическую власть. При этом между конфуцианской традицией и государственной организацией всегда сохранялась «некая дистанция, обеспечивавшая «учению совершенномудрых» относительную свободу развития и известную отстраненность от политической реальности, предохранявшую его от слишком сильной вовлеченности в те кризисы, которыми была

богата политическая жизнь императорского Китая» [Мартынов, 1982. С. 111]. Конфуцианство как фактор сохранения неизменности социальной структуры, стабильности государства, устойчивости и развития китайской цивилизации.

Литература для подготовки к семинарскому занятию

1. Афанасьев, А.Г. Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру» // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1982. – С. 249-263.
6. Из истории китайской философии. Становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). – М., 1978.
2. Кобзев, А.И. Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюе») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1982. – С. 149-174.
3. Кобзев, А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А.И. Кобзев. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1983. – 352 с.
4. Кобзев, А.И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И. Кобзев. – М.: Вост. лит., 2002. – 606 с.
5. Кобзев, А.И. Ши сань цзин // Китайская философия: Энциклопедический словарь. Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – С. 497-498.
6. Кравцова, М.Е. История китайской культуры. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 416 с.
7. Краснов, А.Б. Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1982. – С. 126-148.
8. Лунь юй [Электронный ресурс] // Ши цы мин цзюй ван (Известные изречения). – Режим доступа: <http://www.shicimingju.com/book/lunyu.html>. – 16.08.2020.

9. Мартынов, А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А.С. Мартынова. – В 2 т. – Т. 1. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. – 367 с. («Мир Востока», X).
10. Мартынов, А. С. Чжун юн // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 592-593.
11. Мартынов, А. С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1982. – С. 111-125.
12. Позднеева, Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. – М., 1967.

Раздел II Судьба конфуцианства с 20-х гг. XX в. по настоящее время (8 часов)

Лекция 1. Современное конфуцианство: развитие зарубежной линии неоконфуцианской школы и появление материкового современного конфуцианства (2 часа)

1.1 Современное конфуцианство: терминологические пояснения, периоды, основные представители

В отечественной литературе современный этап развития конфуцианской мысли именуется как *современное конфуцианство*, *современное новое конфуцианство*, *новое конфуцианство*, *современное неоконфуцианство*. Иногда встречается наименование *постконфуцианство*. В энциклопедии «Духовная культура Китая» (2006) фигурирует понятие «новое конфуцианство», под которым понимается «направление китайской культурологической и философской мысли, зародившееся в 20-х гг. XX в.». Там же можно встретить такой термин как *постнеоконфуцианство* в значении соединения неоконфуцианства с инокультурными идеями (европейской, индийской философии).

В западной академической науке данный период развития конфуцианской мысли называют «new Confucianism», т.е. *новое конфуцианство*, или «modern Confucianism», т.е. *современное конфуцианство*. Отмечается, что термины «новое конфуцианство», «современное конфуцианство» в своих современных культурных ориентирах ничем не отличаются от своего предшественника, «новое» или «современное» – оно остается быть конфуцианством.

В китайской современной литературе немало наименований, используемых для обозначения развития конфуцианской мысли XX в. Самые распространенные – *дан дай синь жу цзя*, *сянь дай синь жу цзя*, *сянь дай синь жу сюэ*. Иногда встречаются такие наименования как: *дан дай жу цзя*, *сянь дай жу цзя*, *сянь дай жу сюэ*. Очень редко можно обнаружить сочетание *хоу жу цзя*.

Сегодня принято дифференцировать два самых распространённых понятия – *сянь дай синь жу сюэ* и *сянь дай синь жу цзя*. В современном китайском

научном языке существует четкое различие этих двух терминов – *сянь дай синь жу сюэ* имеет более широкое значение, *сянь дай синь жу цзя* – более узкое.

Под выражением *сянь дай синь жу сюэ* необходимо понимать идеологическое движение (с 20-х гг. XX в.), связанное с попыткой возрождения конфуцианской мысли перед лицом вызова западной культуры и потребностей современной жизни. Для *сянь дай синь жу сюэ*, которое мы можем условно называть современным конфуцианством, характерен симбиоз двух основных положений. Первое связано с формированием «современного» (или «нового») сознания, направленного на понимание западной культуры и современности. Второе – «современная» (или «новая») реконструкция конфуцианства, связанная с критической оценкой Запада, возрождением конфуцианских ценностей в качестве нового метода решения культурных проблем.

Сянь дай синь жу цзя означает современную неоконфуцианскую школу, обновленную в силу потребностей современного общества и развитую в рамках гонконгско-тайваньской зарубежной традиции. Современная неоконфуцианская школа сконцентрирована на известном конфуцианском принципе преемственности учения и развивает основную философскую линию неоконфуцианства (периода Сун и Мин). Такая современная неоконфуцианская линия является составной частью современного конфуцианства в широком смысле его понимания. Существует мнение, что современная неоконфуцианская школа (*сянь дай синь жу цзя*) не является составной частью современного конфуцианства – *сянь дай синь жу сюэ*, а лишь его специфическим ответвлением.

Основываясь на анализе работ китайских исследователей, можно предложить следующую схему развития современной конфуцианской мысли.



Современная конфуцианская мысль делится на три подпериода, или три волны. Период *первой волны* датируется 20-40-ми гг. XX в., *вторая волна* приходится на 50-70-е гг. XX в., *третья волна* имела место быть с начала 80-х гг. XX в. по настоящее время. Среди ярких представителей первой волны – Лян Шумин, Сюн Шили, Цянь Му, Чжан Цзюньмай, Хэ Линь, Фэн Юлань и др. Выдающимися представителями второй волны являются: Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Сюй Фугуань и др. Среди представителей третьей волны – Ду Вэймин, Лю Шусянь, Чэн Чжунин, Юй Инши и др.

Современная конфуцианская мысль получила свое развитие вследствие знакомства с западной цивилизацией, для многих мыслителей развитие творчества стало возможным в силу личного знакомства с западной культурой или путем освоения плодов западной философской мысли в переводах. Первая волна современной конфуцианской мысли инициирована в пределах границ будущей Китайской Народной Республики, после 1949 г. развивалась за пределами КНР – в Гонконге и на Тайване, а позже, в период третьей волны, получила дальнейшее развитие среди китайской интеллигенции США. В связи с этим нередко в отношении второй и третьей волны к термину *сянь дай синь жу цзя* добавляют приставку *ган тай хай вай*, что дословно означает *гонконгско-тайваньское*

зарубежное современное (нео)конфуцианство. Также в отношении конфуцианской мысли, развивающейся в США в настоящее время, нередко используется понятие *бостонское конфуцианство* («северное» – Ду Вэймин, «южное» – Р.К. Невилл).

Подчеркнем, что в рамках гонконгско-тайваньской линии особое развитие получила *конфуцианская религиозная философия* и соответствующая этому проблематика.

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. появляются понятия – *да лу сянь дай синь жу сюэ* и *да лу синь жу сюэ*, т.е. *материковое современное конфуцианство*. Материковое современное конфуцианство формируется несколькими направлениями политической и гуманитарной мысли (религиоведение, социология, культурология и т.п.): марксистами, осуществляющими исследования в области современной конфуцианской мысли; либералами и теми, кто отстаивает сугубо проконфуцианскую позицию.

В связи с этим основными направлениями деятельности *материкового современного конфуцианства* являются:

- 1) исследование и анализ основных концепций современного конфуцианства, в том числе гонконгско-тайваньской зарубежной ветви;
- 2) формирование собственных взглядов о значении конфуцианства для современного Китая, соединение конфуцианства с современным человеком, с существующей общественной системой, с социализмом и марксизмом.

Ряд исследователей КНР заявляет о *четвертой волне* развития современной конфуцианской мысли (с 2004 г.), представленной материковыми конфуцианцами нового поколения, среди которых самые известные – Цзян Цин, Кан Сяогуан, Чэнь Мин, Шэн Хун и др. Выражается надежда на то, что взгляды этих материковых конфуцианцев будут оценены высоко, наравне с предыдущими тремя периодами современного конфуцианства.

Сегодня в рамках материкового современного конфуцианства активно развиваются идеи о *конфуцианской государственной религии*, *конфуцианской гражданской религии* и *идентичности* на основе конфуцианских ценностей.

1.2 Первая волна современного конфуцианства 20-40 гг. XX в.

Знакомство Китая с западным миром в XIX в., события Синьхайской революции 1911 г. и падение цинской династии привели к колоссальным трансформациям в духовной и идеологической жизни китайского общества, переоценке существующей традиционной парадигмы. В это время три течения мысли – консерваторы, марксисты и либералы – формировали содержание не только «Движения 4 мая», «Дискуссии о науке и метафизике», но и определяли все идейное богатство обновленной конфуцианской мысли. Консерваторы (Лян Шумин и др.) создают альтернативу западным ценностям путем попытки возрождения конфуцианского учения и выступают против буржуазно-либеральной позиции (движение за науку) Ху Ши и марксистских ориентаций Чэнь Дусю. Это был период великой конфронтации – конфронтации Китая и Запада, конфронтации традиций и современности. Мыслители всех идейных ориентаций сравнивали разные культуры, искали пути дальнейшего развития китайского общества.

Осмысление сущности и природы конфуцианства в 20-40 гг. XX в. представлено в работах «трех совершенномудрых» первой волны *современного конфуцианства* – Лян Шумина (1893-1988), Сюн Шили (1885-1968), Ма Ифу (1883-1967). К выдающимся конфуцианцам этого времени относят также Хэ Линя (1902-1992) и Цянь Му (1895-1990). Особняком стоят работы Фэн Юланя (1895-1990): его философские взгляды отличались от общей линии новой конфуцианской мысли.

Лян Шумин в контексте порождённой «Движением за новую культуру» резкой критики религии и конфуцианства выдвинул своё понимание этих явлений, инициировав тем самым новый виток в развитии конфуцианской мысли. Он, с одной стороны, подвергает сомнению наличие религии в Китае и указывает на недостаток религиозного. Причины отсутствия или малозначимости религии Лян Шумин усматривал в раннем и необыкновенно высоком развитии в Китае разума – антипода религии. В этом, главном, смысле конфуцианство для Лян Шумина не религия. Однако, с другой стороны, поскольку оно наравне с

христианством или буддизмом учит нравственности, вовлекает человека на путь гуманности и оказывает огромное влияние на людей, постольку конфуцианство – религия. Философ полагает, что конфуцианству присущи два характерных признака, позволяющих соотнести конфуцианство с религией. Во-первых, это почитание старших и послушание. Во-вторых, – внедрение ритуала, этикета и музыки в образ жизни. Слияние этих признаков и есть религия Конфуция. Конфуцианство, по мысли Лян Шумина, это «нерелигиозная религия».

Он указывает, что западная культура носит научно-рационалистический характер, нацелена на покорение материального мира. Индийская культура, по сути, религиозна и направлена на прошлое, она уводит человека из мира. Китайская культура интуитивна, философична, направлена на внутреннюю жизнь человека, гармонизацию его отношения с миром. Испытывая влияние буддийской философии (*йогачара*, или учение о «только сознании» *вэй ши лунь*) и всецело принимая интуитивизм и философию жизни А. Бергсона, Лян Шумин называет конфуцианство «интуитивной религией», а философию жизни Конфуция – метафизикой. Он видел спасение мира именно в китайской – конфуцианской – культуре.

Лян Шумин принимает традиционные для китайской культуры конфуцианские концепции, – например, концепция Мэн-цзы о доброй природе человека, о «раскрытии сердца, познании [индивидуальной] природы [человека] и постижения Неба» (*цзинь синь, чжи син, чжи тянь*), концепция *благомыслия* (*лян чжи*) Ван Янмина, а также конфуцианское видение «жизни» (*шэн мин*). Отметим, что видение «жизни» китайского мыслителя во многом схоже с пониманием «жизни» в европейской науке как «интуитивно постигаемой реальности, ее событийности и непрерывности течения».

Жизнь *шэн мин*, в отличие от *шэн хо*, – понятие более широкое, предполагающее не только физиологическую, биологическую жизнь как таковую, но и феномены само-чувственности, само-сознания, само-воления, само-эволюции. *Шэн мин* – это духовная жизнь, связанная с «волениями» и «желаниями». Жизнь *шэн хо* – это еще нереализованные «желания», «воления» и постоянное

стремление к их удовлетворению. В связи с этим Лян Шумин говорит о «Я-материальном» и «Я-духовном». «Я-материальный» – это «пассивный» материальный мир, производный в результате борьбы «волений» и жизни *шэн мин*, это то, что дает человеку материальный мир. «Я-духовный» – это действующая, главная, «воля» жизни *шэн мин*, производящая этот материальный мир.

Для философа понятие «Я-духовный» тождественно понятию «сердце» (*синь₁*). Человек должен осознать и проявить свою [индивидуальную] природу (*син*), а интуиция (*чжи цзюэ*), заключенная в его сердце, – способность человека к познанию. Философ уподобляет понятие интуиции конфуцианскому понятию *благомыслия*. Более того, Лян Шумин приходит к выводу, что интуиция – это *жэнь* Конфуция. Однако, в духе буддийской практики, интуиция и *жэнь* выступают у мыслителя определенным состоянием психики человека, достигая которую возможно раскрытие внутренней духовной составляющей человека.

Сюн Шили называют «духовным лидером» зарождающегося современного конфуцианства, которое оказало влияние на направление развития философской линии современной конфуцианской мысли последующих периодов. Сюн Шили соединяет идеи буддизма махаяны с конфуцианским учением («Чжоу И», неоконфуцианство эпохи Сун X-XIII вв.) в свою новую философскую систему «нового учения о только сознании», или «новая йогачара» (*синь вэй ши лунь*). Заметно также влияние идей А. Бергсона, Г. Гегеля, И. Канта.

Сюн Шили заново выстраивает конфуцианскую концепцию *бэнь ти*, или *ти*, – *изначальной сущности* (коренной сущности). В центре его философских построений вопросы «сердца» (*синь₁*) и материи (*у*), сущности (*ти*) и функции (*юн*), как проявления этой сущности, врожденной мудрости (*син чжи*) и разума (*лян чжи*).

Основное положение новой философии Сюн Шили – единство (слияние) сущности и функции. Изначальная сущность (коренная сущность) – первоначальная отправная точка десяти тысяч принципов и изменений, это изначально мораль и чистота (отсутствие зла). Изначальная сущность проявляется в бесчисленном количестве функции (*юн*). Сущность не находится вне сердца, она

не познается обыденным знанием (разумом), сущность сердца и вещей недвойственна. Эти и другие утверждения восходят к линии неоконфуцианского учения о сердце (линия Лу Цзююань-Ван Янмин).

Тезисы об изначальной сущности как бесконечном движении, соединяющем человека и Небо, тождественности «сердца» Вселенной и «сердца» всего материального мира, получают дальнейшее развитие во взглядах его учеников об имманентно-трансцендентной природе морали – моральной метафизике, что сделает возможным осмысление религиозно-философских особенностей конфуцианства в рамках современной неоконфуцианской школы последующих периодов.

Согласно китайским исследованиям, основное наследие первой волны заключается в формировании двух философских линий: линия «новой йогачары» Сюн Шили, ставшая реконструкцией конфуцианских концепций «сердца» (*синь₁*), [индивидуальной] природы (*син*), изначальной сущности всех вещей и явлений (*бэнь ти*), и линия «нового учения о принципе» Фэн Юланя, явившаяся новым толкованием учения о принципе Чжу Си.

1.3 Вторая волна современного конфуцианства (1949-1979 гг. XX в.)

Интересным образом складывается дискуссия о конфуцианстве в творчестве конфуцианцев-мыслителей, которые после 1949 г. уезжают в Гонконг, на Тайвань. Эти мыслители видят явление значимости культуры, религии, традиций намного шире, чем это воспринимается в данное время на материке. В это время формируются два направления современной конфуцианской мысли второй волны – *гонконгское* (Тан Цзюньи) и *тайваньское* (Моу Цзунсань). По оценке западных исследователей, Тан Цзюньи и Моу Цзунсань являются выдающимися конфуцианскими «религиозными философами» XX в.

Современные конфуцианцы считают, что отсутствие Бога не является главным атрибутом, определяющим религию от нерелигии, а лишь демонстрацией ее специфичности. Они определяют человека как центр всех конфуцианских представлений, подчеркивают неделимость философии и религии в Китае. Моу Цзунсань развивает концепцию *имманентной трансценденности* (*нэй*

цзай чао юэ), согласно которой Небо присутствует в мире людей в форме ценностей. Тан Цзюньи формирует теорию конфуцианского *сверхгуманизма* (*чао жэнь вэнь*), в рамках которого каждый может развить мораль до сверхгуманистического – религиозного – уровня.

Значимым достижением второй волны стало подписание «Манифеста китайской культуры людям мира» в 1958 г. В 1957 г. Тан Цзюньи готовит проект Манифеста, а позже его подписывают его единомышленники: Моу Цзунсань, Сюй Фугуань, Чжан Цзюньмай, Хэ Чжуань. Один из пунктов данного Манифеста посвящен «религиозной духовности и этике в китайской культуре». Авторы сделали попытку заставить «людей мира» увидеть в мирском глубокою духовность конфуцианства. В манифесте написано следующее: «обыватели видят лишь внешнюю сторону жизни китайцев, они замечают лишь этическую сторону и не знают, что мораль и этика являются основанием духовной жизни, содержат глубокое трансцендентное чувство, имеющее религиозный характер. Источник религиозной духовности и этики един, и потому религиозное и этическое не отделимы друг от друга».

1.4 Третья волна современного конфуцианства (с 80-х гг. XX в. по настоящее время)

Идеи представителей второй волны современного конфуцианства получают дальнейшее развитие в работах конфуцианских мыслителей третьей волны – Ду Вэймина и Лю Шусяня и др., чьи взгляды сформированы в рамках западного мировоззрения.

Ду Вэймин (1940 г.р.) намеренно использует сочетание «конфуцианская религия» (*жу цзяо*) и подчеркивает, что используемые сочетания *жу цзяо дэ* и *жу цзя дэ* (на русский язык переводимые как «конфуцианский») в отношении Китая и Восточной Азии несут религиозно-этический оттенок и используются в том смысле, в котором используются слова «христианский», «буддийский» и т.п.

Любая религия, по мнению современных конфуцианцев, касается трех составляющих – божественного, человека и мирского. Божественное относится

к трансцендентному уровню, человек и мирское – к имманентному. То, каким образом произойдет состыковка этих двух уровней, и формирует различие двух форм трансцендентности – внешней и имманентной. Мыслители отмечают, что такие религии как иудаизм, христианство и ислам относятся к форме внешней трансцендентности, где творец создал человека и мир, но не является частью этого мира. В отличие от них конфуцианская трансцендентность – форма имманентной трансцендентности, в которой «небесное веление» и «небесный Путь» всегда присутствуют в мире людей.

В рамках концепции имманентной трансцендентности *Ду Вэймин*, например, указывает на «предельную самотрансформацию» (*чжун цзи цзы во чжуань бянь*) и указывает, что в каждом человеке есть врожденная способность ответить на призыв Неба, которая и побуждает его постоянно расширять собственные горизонты до такой степени, чтобы имманентное в природе индивида (ценности и прежде всего – *жэнь*) обрело трансцендентное измерение. Более того, конфуцианская религиозность равносильна человечности *жэнь* и изначально присуща природе человека, однако человек становится религиозным не по умолчанию, а по собственному выбору.

Особое место в философском осмыслении конфуцианства *Лю Шусяня* (1934 г.р.) занимает неоконфуцианская концепция *деление единого принципа на множественность* (*ли и фэнь шу*), или «принцип один, проявлений много». Философ объясняет *единый принцип* на примере религий мира, утверждая, что разные религиозные системы придерживаются сходного принципа. Между различными религиозными традициями существует элементарное единство, в основе которого – единство ценностей. Оно заключается не в понятии «Бог» или «божественное», а в концепции гуманности, суть которой сводится к гуманному отношению одного человека к другому. В христианстве есть десять заповедей, в буддизме – пять священных обетов, а в конфуцианстве – пять добродетелей (*у чан*), что свидетельствует о совпадении базовых ценностных принципов в разных культурах. В этом и заключается суть проявления *единого принципа*.

Человек – в центре конфуцианской традиции. Его самотрансформация (реализация, самосовершенствование) возможна только внутри семьи, группы, общества. Только внутри социальной группы он может проявить *жэнь* и стать лучше. А ценностные нормы человеческих отношений (*сань ган, у чан, сяо, ли* и др.), направленные на урегулирование отношений между людьми, в этом смысле преисполнены как антропологическим, так и вселенским назначением становления человека в рамках семьи, общества и Неба.

Современные конфуцианцы третьей волны продолжают общую линию и не разъединяют область морали и религии в конфуцианской традиции – религиозное и светское взаимосвязано. Лю Шусянь, например, приводит в пример конфуцианскую концепцию *ань шэнь ли мин*, которая предполагает духовное развитие человека в реальной жизни: «препоручение себя небесному Пути», «следование небесному велению» через самоличное «осознание и совершенствование [индивидуальной] природы», следование моральным истинам и нравственное совершенствование. Тогда, согласно основной сути концепции, достигается соединение двух сторон – духовного умиротворения и удовлетворения посюсторонней жизнью. Ду Вэймин в связи с этим пишет: «То, что мы делаем как обычные граждане в пределах границ наших частных домов, социально и политически важно, и то, что мы делаем как общественные служащие, выполняющие свою роль и функции в светском мире, – все это существенно важно в контексте конфуцианской религиозности, в этом состоит глубокая озабоченность конфуцианства о «светском как о святом».

Кроме этого, религиозную веру в конфуцианстве можно определить как *предельный интерес* (*чжун цзи гуань хуай*), который находится в центре духовной жизни каждого и определяет цели, ради которых он живет, – указывает Лю Шусянь. *Предельный интерес* и есть реализация концепции *ань шэнь ли мин*, предполагающая самоличное доказательство «двойной истины» – одинаковое почитание и имманентного, и трансцендентного. Ведь если не получить духовного удовлетворения, внешние успехи не заполнят внутреннюю пустоту.

Кроме развития религиозно-философской проблематики, современные конфуцианцы третьей волны привносят новые идеи, в том числе о конфуцианстве как маркере китайскости, китайской идентичности и глобальном значении конфуцианских ценностей.

Так, например, Ду Вэймин уже с 70-х гг. XX в. все общественно-политические процессы Китая рассматривает с точки зрения идентичности, полагая, что конфуцианская традиция является тем ядром, которое обеспечивает связь всех китайцев разбросанных по миру с «единым корнем» – китайской культурой и цивилизацией.

Лю Шусянь, ссылаясь на «Декларацию мирового этоса», заявляет, что конфуцианские ценности соизмеримы с ценностями других религиозных традиций и потому они универсальны и глобальны. Конфуцианская традиция может выступить в качестве духовного ресурса созидания «я» любого человека планеты, будь то китаец или представитель иных культур. Поэтому конфуцианство имеет равные права с другими культурами и традициями в решении современных духовных проблем человечества.

Домашнее задание:

1. Подготовить краткое сообщение на тему: особенности философии Фэн Юланя.
2. Подготовить краткое сообщение на тему: что такое «религия», «государственная религия», «организованные религии» и «неорганизованные религии».
3. Дать определение термину «сакральность».

Вопросы для самоконтроля:

1. Проанализируйте исторические предпосылки формирования современной конфуцианской мысли.
2. Опишите суть дискуссии о науке и метафизике, которая велась в Китае 20-30 гг. XX в.
3. Определите хронологические рамки развития современной конфуцианской мысли, назовите ее основных представителей.

4. Дайте определение терминам *сянь дай синь жу сюэ* и *сянь дай синь жу цзя*, запишите их на китайском языке.
5. Поясните, что значит *гонконгско-тайваньское зарубежное современное конфуцианство*, проверьте, запомнили ли вы написание этого термина на китайском языке.
6. Поясните, что значит *бостонское конфуцианство*.
7. Поясните хронологические рамки и направления развития материкового современного конфуцианства.
8. Определите особенности философско-религиозной мысли современного конфуцианства (по каждой волне).

Литература:

1. Забияко, А.П. Хаймурзина, М.А. Понятие «религия» в трудах современных конфуцианцев // Проблемы Дальнего Востока. – 2014. – №1. – С. 124-133.
2. Белоусов, С.Р. Дискуссия о науке и метафизике // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 247-248.
3. Булицина, Н.И. Философия Тан Цзюньи: Восток и Запад // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2012. – №17. – С. 270-272.
4. История Китая: учебник / под ред. А.В. Меликсетова. – М.: Изд-во МГУ: Изд-во «ОНИКС», 2007. – 752 с.
5. Карелова, Л.Б. Ту Вэймин и «новое конфуцианство» / Л. Б. Карелова, С. В. Чугров // «Полис». Политические исследования. – 2012. – № 1. – С.188-230.
6. Килундина, Ю. М. Сюн Шили – современный философ-неоконфуцианец // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. – 2008. – С. 222-245.
7. Кобзев, А.И. Конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 280-283.

8. Кобзев, А.И. Неоконфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 368-369.
9. Ломанов, А.В. Ду Вэймин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 249-250.
10. Ломанов, А.В. Лян Шумин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 337.
11. Ломанов, А.В. Манифест китайской культуры людям мира // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 339.
12. Ломанов, А.В. Моу Цзунсань // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 355-356.
13. Ломанов, А.В. Новое конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 370-373.
14. Ломанов, А.В. Постконфуцианство // Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – С. 253-255.
15. Ломанов, А.В. Сюн Шили // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 410-411.
16. Ломанов, А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юлани. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 248 с.
17. Ломанов, А. В. Сюй Фугуань // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 409-416.

18. Ломанов, А.В. Тан Цзюньи // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 429-431.
19. Ломанов, А.В. Хэ Линь и современное конфуцианство // Проблемы Дальнего Востока. – 1999. – №5. – С. 125–136.
20. Ломанов, А.В. Чэн Чжунин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в. 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 608-609.
21. Ломанов, А.В. Фэн Юлань // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко: Ин-т Дальнего Востока РАН. – Т. 1: Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – М.: Вост. лит., 2006. – С. 472-475.
22. Хаймурзина, М.А. К вопросу о внутреннем содержании понятия «современное конфуцианство» // Вестник Амурского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 62. – Благовещенск, 2013. – С. 3-7.
23. Хаймурзина, М.А. Развитие современной конфуцианской мысли в XX-XXI вв.: периодизация, представители и смысловое содержание терминов // Россия и Китай: история и культура. Сборник статей и докладов участников X Международной научно-практической конференции. – Казань: АН РТ, 2017. – С. 654-660.
24. Хаймурзина, М.А. Философский анализ конфуцианской религии в творчестве Лю Шусяня // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – №11. – С. 194-196.

Лекция 2. Материковое современное конфуцианство: идеи о конфуцианстве как государственной религии (2 часа)

2.1 Понятие «религия»

Слово «религия» очень часто встречается в обыденной речи, в научных текстах и художественной литературе. Наши представления о религии зачастую связаны лишь с внешними проявлениями религии.

Религия – это **совокупность взглядов на мир, основанных на вере в Бога, сотворившего этот мир и самого человека** и давшего ему в «откровении» знание, которое должно принимать на веру (поэтому религию принято называть просто «верой»); религиозные верования составляют мировоззренческий, интеллектуальный компонент религии. Это, далее, **совокупность действий, составляющих культ, в которых религиозный человек выражает свое отношение к Богу и обращается к нему в молитве, жертвоприношении и пр.** Это, затем, **нормы и правила поведения, которым должен следовать человек как требованиям, предъявляемым Богом.** И это, наконец, **объединения религиозных людей в те или иные организации, такие как церковь или секта, монашеский орден или общества с благотворительными или какими-либо другими целями.** Подчеркнем, что такое осмысление религии основывается на христианской модели толкования религии.

Существует масса определений религий – дефиниций религии, что свидетельствует не о противоречивости данного феномена, а о его сложности, глубине, многосторонности и многоаспектности. Сегодня в рамках религиоведческого знания (которое развивается с конца XIX в.) принято рассматривать религию с разных сторон – то есть под углом разных наук, например, со стороны истории, социологии, психологии, философии, феноменологии и т.п. Приведем несколько примеров.

С точки зрения феноменологического подхода, *религия есть акт веры человека, направленный на божество. Через веру осуществляется связь человека и божества.* В контексте многообразия религиозных форм божество может быть заменено на сверхъестественную, мистическую, абсолютную силу.

Согласно социологии религии, *религия есть специфический компонент социальной структуры, поэтому она обладает определенной социальной функцией, через которую может быть понята.*

В рамках психологии религии, *религия есть духовный феномен, возникающий на основе чувственного опыта: религиозные чувства и действия порождаются в тот момент, когда человек в определённой жизненной ситуации*

ощущает чувственную связь с объектом, который, по его мнению, является сакральным, божественным. Суть религии выводится из религиозных чувств и психологического опыта. Только при наличии религиозного чувства и психологического опыта по отношению к божеству или сакральному можно говорить о различного рода ритуалах, молениях, поклонениях.

Существуют организованные (совершенные) и неорганизованные религии.

Организованные (совершенные) религии – это религиозные верования, в которых развиты четыре компонента: вера в сверхъестественное; религиозные представления и догматы; ритуальные практики; организация верующих. Данный тип религий соответствует христианскому вероучению.

Неорганизованные (несовершенные) религии.

Исторически ранние религиозные общности – это общности «витального» типа (семья, род, племя, народ), которые наделяются сакральным характером. Религиозная принадлежность определяется здесь не принадлежностью к какой-то системе веры или специфической религиозной группе, а принадлежностью к данному социальному целому, принадлежность переживается как «родство» – единство с теми, кто относится к «своим». Такие религии называют «народными религиями», имея в виду, что их социальным носителем является «народ», не специально созданная, а естественно данная, «витальная» общность. Такие религии именуется также «*диффузными религиями*» в отличие от «организованной религии», т.е. исторически не существовало религиозной организации в качестве отдельной социальной структуры. Церковь и общество было единым.

Другими словами, у диффузных религий отсутствует главный, характерный для организованной религии, признак: религия не выработала своего собственного «социального тела», существует в структуре группы как часть ее культуры, религиозная принадлежность определяется как принадлежность этническая или государственная, как роль, приписываемая по рождению. Религиозные ритуалы вписаны в жизненные циклы и сезонный календарь.

Большинство определений религии основаны на христианской модели понимания вероучений. Конфуцианство не укладывается в христианский стандарт определения религии. Конфуцианство – другая форма религии: гуманистическая религия, мистическая религия и т.п.

Конфуцианство является неорганизованной религией, ее особенность – догма, ритуал, организация соединены со светской формой устройства и социальной жизнью и не являются независимой сферой, как в организованных религиях. Такая религиозная система, не обладающая собственной строгой формой, опирается в своем развитии на общество. В конфуцианстве такой элемент как организация и духовенство в том виде как в христианстве отсутствует.

2.2 Проблема определения конфуцианства в качестве религии

Конфуцианству в течение длительного времени было отказано в религиозном статусе. Это связано, прежде всего, с тем, что конфуцианство оценивалось с точки зрения христианского стандарта. Конфуцианство отлично от привычных религий, т.е. от религий, которые соответствуют христианской вере. Например, в конфуцианстве нет духовных лиц (жрецов, священников), организации (церквей), молений, понятий ада и рая.

Достижения религиоведческой науки, в том числе и в Китае, последних лет доказали несостоятельность христианских стандартов. Необходимо учитывать локальные (историко-культурные) особенности формирования религии. Религии многообразны в своем локальном проявлении.

В отношении конфуцианства сегодня существуют два термина – конфуцианское учение *жу сюэ* и конфуцианская религия *жу цзяо*. *Жу цзяо* представляет собой фундамент, на котором основывалось все последующее конфуцианство. *Жу сюэ* – это философия жизни, социальная философия, философия морали, оно тесно связано с *жу цзяо*, поскольку создавало идейно-теоритический уровень религии. Метафизика (наука о сверхчувственных принципах и начала бытия) конфуцианского учения формирует конфуцианскую философию, что выступает экзистенциально-религиозной философией и теорией религии.

В китайском религиоведении широко распространен социологический подход, в соответствии с которым сутью религии выступают его социальные функции, что можно пояснить на примере слова *цзун цзяо*.

В понятии *цзун цзяо* иероглиф *цзяо* выражает самую важную функцию религии. Он имеет значение *цзяо юй* (образование, просвещение) и *цзяо хуа* (воспитание, перевоспитание). В древности же между *цзяо юй* и *цзяо хуа* не было существенной разницы, потому что в древнем Китае школа предполагала не только получение знаний, но и воспитание добродетели и безупречного поведения. Нравственное воспитание *дао дэ цзяо хуа*, распространяемое на все общество, также называлось *цзяо юй*. В трактатах «Мэн-цзы» и «И цзин» иероглиф *цзяо* имел значение «нравственного воспитания народа с помощью божеств». Поэтому нравственное воспитание собственно и являлось религией.

Функциональное значение иероглифа *цзун* в слове *цзун цзяо* заключается в «осуществлении жертвоприношения в храме предков». Известно, что первоначальное значение слова *цзун цзяо* – «строить храм (помещение), чтобы поклоняться божествам и тем самым осуществлять воспитание». Такое понимание *цзун цзяо* сопоставимо с древнекитайским выражением *шэнь дао шэ цзяо* из трактата «И цзин». Первоначальный смысл этого выражения – «использовать слепую веру в божество в качестве метода воспитания», а в современном китайском языке оно трактуется как «осуществлять воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Именно в этом выражении усматривается точное изложение основной функции и, соответственно, сущности религии.

Согласно точке зрения ряда китайских религиоведов, *шэнь дао шэ цзяо* – суть всех религий, разница лишь в том, каким образом воспитывать. Люди создали божеств по своему образу и подобию, считая, что то, что дорого и любимо человеком (жертвенные дары, ритуальные танцы), будет нравиться божеству. Но главное в религии, сотворенной человеком, – безупречное нравственное поведение. Люди считали, что добродетельное поведение есть самый лучший дар божеству.

Принимая разделение религиозных факторов на четыре группы (религиозный чувственный опыт, религиозные концепции, религиозное поведение, религиозная организация), можно констатировать – конфуцианство со всем этим тесно связано.

Религиозные чувства и опыт раскрыты в «Ши цзин» и «Шу цзин». Например, в «Ши цзин» есть упоминание о «брани Неба и Верховного владыки» (*ма тянь* и *ма шан-ди*), которое обычно объясняют тем, что древние люди не верили в Небо. Но если они не верили, зачем тогда они ругают Небо. Ведь это бессмысленно упрекать то, чего нет. Поэтому, если они сетовали на Небо или ругали Небо, это значит, что они верили в его существование.

Религиозные концепции четко прослеживаются в «И цзин» и «Чунь цю», в произведениях Конфуция, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Дун Чжуншу. Так, Мэн-цзы разработал концепцию «небесного веления», согласно которой Небо выступает высшей нравственной силой, верховным одухотворенным началом всех дел в Поднебесной. Небо предопределяет жизнь отдельного человека и Поднебесной в целом. Волеизъявление Неба происходит через сына Неба. Человек, согласно Мэн-цзы, наделен *благомыслием*, чем объясняется его способность «познать Небо и его веления», добиваясь «слияния воедино Неба и человека». Другой пример. Сюнь-цзы уделял огромное внимание конфуцианской категории *ли*, понимая ее как ядро религиозности. Согласно трактовке Сюнь-цзы, три основных принципа *ли* включают: почитание Неба и Земли, почитание предков, а также правителя и мудрецов. В конфуцианских памятниках множество примеров, которые демонстрируют развитие религиозных концепций конфуцианства. Поэтому конфуцианские каноны – «И цзин», «Шу цзин», «Ши цзин», «Ли цзи», «Чунь цю», «Лунь юй», «Да сюэ», «Чжун юн», «Мэн-цзы», «Чжоу ли» – являются кладью религиозной мысли.

Религиозные действия и поведение, подразумевающие религиозные обряды и ритуалы, в полной мере отражены в конфуцианских памятниках «Чжоу ли» и «Ли цзи». Вследствие смен династий система ритуальных действий все более усложнялась, совершенствовалась и распространялась на все системы

жизни общества, что четко запечатлено в памятниках. Подчеркнем, что конфуцианство исторически не уделяло большого внимания объективной стороне Неба, объектом китайской религии являлось не божество и не сверхъестественное, а жизнь человека, поэтому религиозные обряды и ритуалы не трансформировались в религиозно-обрядовые моления подобно христианству.

В эпоху Хань часть жертвоприношений трансформировалась в обряды и ритуалы церемониального и нравственного характера, поэтому главным во время каких-либо жертвенных действий стало не богатство и обилие жертвенных предметов, а безупречный образ действий и церемониал. В эпоху Хань главные нравственные принципы синтезируются в понятие «сыновняя почтительность» как оплота священного действия сына-императора в адрес Неба-отца. В эпоху Сун и Мин концепция «сыновней почтительности» приобрела более светское значение и широко внедрилась в массы. Тогда уже каждый человек благодаря личному высоконравственному поведению получил доступ к служению Небу.

Что касается такого элемента, как **религиозная организация**, подчеркнем, что религиозная организация в конфуцианстве соединена со светской жизнью. В конфуцианстве под религиозной организацией можно понимать все общество или государство в целом. Христианство вышло из народа и потому сформировало собственную организацию, отличную от организации государственной политической власти. Тот факт, что религия возникает в рамках или вне рамок государственной политической власти, определяется конкретными историческими и культурными условиями, но не является фактором, отличающим религию от нерелигии.

Конфуцианская религия не является организацией, возникшей вне рамок политической системы. Организация политической власти Китая одновременно являлась и религиозной организацией конфуцианской религии, чиновники политической организации в тоже время являлись наставниками и исполняли религиозные функции. Государь – это не только политически самая важная фигура, но и наставник (мудрец), а в качестве сына Неба – и исполнитель самого

значимого жертвоприношения Небу. В силу системы неравных религиозных прав чиновники также являлись исполнителями жертвоприношений, но по важности менее значимых, чем жертвоприношения Небу. Например, главными чиновниками на местах являлись *чжухоу* (вассальные князья), которые осуществляли жертвоприношения местным горам, рекам. *Цины* и *дафу* (сановники) приносили жертвоприношения домашним духам (*у сы* – жертвоприношения духам очага, ворот, двери и т. д.). Простые люди осуществляли жертвоприношения собственным духам предков.

В традиционном Китае все – от начальников до деревенского учителя – были конфуцианцами, т.е. теми, кто непрестанно познавал и совершенствовал конфуцианские этико-религиозные установки.

Вся сложная система ритуалов жертвоприношений и жертвенных предметов, религиозно-этических ценностей и представлений, запечатленная в конфуцианских памятниках, демонстрирует тесную связь религии с политической и общественной жизнью. В таком единении политической, общественной и религиозной организации заключается коренное отличие конфуцианской религии от христианства. Отсутствие в конфуцианстве организации верующих подобно христианской модели было и остается главной причиной отказа в религиозном статусе.

Рассмотрим конфуцианство с еще нескольких спорных позиций, которые всегда служили поводом усомниться в его религиозном статусе: **Конфуций и сверхъестественное, конфуцианский *шан-ди*, потусторонняя жизнь в конфуцианской религии.**

Во-первых, одним из главных доказательств того, что конфуцианство не является религией, было мнение, что *Конфуций не верил в духов и божества*. Последователи такой позиции зачастую говорят о том, что, если основатель конфуцианства не верил в духов и божества, значит и его последователи и всё последующее конфуцианское учение никак не могли начать верить и потом превратить эту веру в религию. Действительно, в конфуцианском памятнике «Лунь юй» есть несколько спорных пассажей, которые одни ученые толкуют с

той точки зрения, что Конфуций не верил в духов и божества, другие, наоборот, что верил. Этот вопрос до сих пор остается спорным.

Однако делать выводы только на основании «Лунь юй» неверно, ведь не все идеи Конфуция там запечатлены. Необходимо обратиться к конфуцианскому *шестиканонию*, чтобы иметь представление об идеях Конфуция в более полном объеме. Достоверно известно, что «Ши цзин», «Шан шу» и «Ли цзин» были теми учебными пособиями, на основании которых Конфуций обучал других. Например, в «Ши цзин» не только признается существование *шан-ди*, но и его телесная одинаковость с человеком. Кроме того, в каноне «Ли цзин» есть очень подробные описания жертвоприношений Небу, божествам. Конечно, часть содержания появилась до Конфуция, а часть после него, но, так или иначе, текст «Ли цзин» отражает фундаментальные концепции Конфуция и конфуцианской школы в целом.

В памятнике «Лунь юй» есть следующий пассаж: «уважать духов и держаться от них подальше». Эту цитату обычно интерпретируют в том смысле, что Конфуций не верил в духов и божества. Но достоверно лишь то, что Конфуций отрицательно относился к молению божествам во время болезни. В «Цзо чжуань» говорится: «Когда чуский Чжоу-ван заболел, он не приносил жертвоприношения реке и не молил духов об избавлении от болезни. Конфуций, восхваляя его, сказал – чуский Чжоу-ван постиг великое учение». Можно предположить, что в это время в силу развития человеческого общества происходили кардинальные изменения в традиционных религиозных верованиях. Передовым людям того времени, включая Конфуция, уже не требовалось по каждому делу молить духов и божеств. Но это вовсе не означает, что Конфуций не верил – он верил, но выступал против суеверий и мистики, в защиту чистоты традиционной системы. Известно, что Сюнь-цзы также выступал против колдовства и магии в защиту чистоты религии, он не отрицал наличия верховного божества, не отрицал существования духов, но ратовал за всеобъемлющий небесный Путь и жертвоприношения «Небу, Земле, императору, предкам, мудрецам».

Во-вторых, что касается конфуцианского *шан-ди*. В глубокой древности имя наивысшего божества постоянно меняется, но, по сути, всегда существовало наивысшее божество *шан-ди*, которое взаимодействовало с системой небожителей гор, рек, земли, людей. Все наименования *шан-ди* в полной мере запечатлены в конфуцианских канонических текстах. В разные эпохи правления ему давались разные имена. Например, в конце Западной Хань *шанди* назывался *хуан тянь шан ди тай и*, в Восточную Хань – *хуан тянь шан ди*. Также встречаются такие названия как *хуан хуан дитянь* (период Троецарствия 220-280 гг.), *хуан тянь шанди* – небесный император (династия Цзинь 265-420 гг., период Наньчао 420-479 гг., период Суй 581-618гг. и Тан 618-907гг.), такое имя сохранилось вплоть до конца династии Цин. Эти названия можно найти в «Ши цзин», «Чжоу ли». Но там же можно встретить и другое имя *шан-ди* – *шан тянь*, *цан тянь*, используемое в значении «находящейся высоко наверху, безграничной первосубстанции», а также в значении «управляющего всем миром гуманного и милосердного наивысшего божества».

Тянь (Небо) и *шан-ди* (Верховный владыка) – это разные названия одного и того же верховного владыки, а остальные духи и божества – помощники верховного владыки, занимающие разные места в иерархической системе жертвоприношений. Известно, что во времена Конфуция Небо выступало и как персонифицированное, и как волящее. С точки зрения присущего принципа *ли*₁, Небо воспринималось как волящее. С позиции чувственного опыта человека, Небо воспринималось в качестве божества. Так называемые «взывания», «сетования», осуществляемые человеком в адрес Неба, доказывают объективность Неба в качестве персонифицированного божества. В период неоконфуцианства в большей степени развивалась концепция волящего этического Неба. Именно при неоконфуцианстве Небо и человек перестали обладать единотелесностью, но приобрели единосущность. Тем не менее неоконфуцианцами *шан-ди* не исключался. Чжу Си, например, сделал почитание и благоговейный трепет перед *шан-ди* главным условием самосовершенствования.

В целом концепция конфуцианского *шан-ди* и концепция конфуцианского Неба не являются взаимоисключающими, эти категории взаимосвязаны. В религиозном сознании современных китайцев превалирует концепция Неба. Китайцы подсознательно знают и верят, что Небо сотворило весь материальный мир, управляет этим миром. Небо сообразует единство с земным миром и не может рассматриваться в качестве отдельного и отстраненного.

В-третьих, что касается *потустороннего мира конфуцианской религии*, там, где *тянь* и *шан-ди*, там и есть потусторонний мир. Но в отличие от других религий конфуцианское Небо учит и наставляет людей, а не призывает их в иной мир. Конфуцианство включено в общественную жизнь, а не в потусторонний мир. Если в христианстве спасение человека в ином мире, то в конфуцианстве спасение человека – заслуга самого человека и в реальной жизни. Если сравнивать с другими религиями, то здесь проблема в разнице догматов, а не вопрос – религия или не религия. Конфуцианская религия – это предписания, данные Небом и *шан-ди*. Например, принципы *сань ган у чан* даны свыше и люди должны им следовать.

2.3 Конфуцианство как государственная религия

Государственная религия – религиозная идеология и деятельность, утвержденная государством в качестве обязательной или наиболее предпочтительной для подданных нормы публичной религиозной жизни. В государственной религии религиозные ценности совмещаются с этатистскими (франц. *etat* – государство), образуя синкретическое религиозно-этатистское мировоззрение. В древности и средневековье существование государственных религий, опиравшихся на сращивание государства и религии, было типичным явлением общественной жизни (Египет, греческие города-государства, Римское государство, Византия, Япония, Китай и др.). В новой и новейшей истории Европы распространение государственных религий резко сузилось, хотя и в XXI в. в некоторых европейских странах сохраняются государственные религии, – например, лютеранство в Норвегии, англиканство в Англии, пресвитерианство в Шотландии.

В Китае исторически конфуцианство было тесно связано с государством и на протяжении длительного периода выступало фактически в качестве государственной религии.

В контексте активного возрождения конфуцианства в конце XX в. зародились идеи восстановления роли конфуцианства в качестве государственной религии. Так, известный конфуцианец Цзян Цин (1953 г.р.) ратует за возрождение конфуцианства в качестве современной государственной религии.

Он предлагает предпринять конкретные шаги для реализации этого – в первую очередь это создание конфуцианской церкви, конфуцианской конституции, учреждение новой системы *кэцзюй* (госэкзаменов) для получения должности в госаппаратах, а также изучение конфуцианских канонов в дошкольных, школьных и высших учебных заведениях.

В качестве одного из направлений развития Цзян Цин выдвигает проект «конфуцианизации деревни». Он предлагает программу по «реконструкции деревни», суть которой заключается в следующем тезисе: «одна деревня – одна школа». Согласно этой программе, директор школы выступает главой деревни, в круг его обязанностей входит не только решение административных вопросов, но и вопросы просвещения всего населения, т.е. внедрение конфуцианских ценностей, начиная от отдельной семьи и заканчивая всей деревней в целом. Такая программа, по мнению Цзян Цина, способствует «конфуцианизации деревни» с акцентом на «конфуцианизацию семьи». Согласно конфуцианской традиции, директор школы, он же глава деревни, выступает «отцом, правителем и мудрецом», деревня расценивается в качестве «общего храма предков», а семья – «личного храма предков». В этой программе по «конфуцианизации деревни» современный мыслитель усматривает залог успешного возрождения конфуцианских ценностей, в этом, по его мнению, заключается ядро «конфуцианизации» Китая (*жу хуа чжун го*).

Цзян Цин ратует за конфуцианские принципы в семье, обществе и в управлении обществом, он – за конфуцианский Китай, против европеизации политики, поскольку в этом видит корень всеобщей европеизации. Он против

западных ценностей свободы, демократии, материализма и т.п., поскольку они убивают морально-этическую сущность человека.

Помимо удовлетворения материальных нужд, человеку присуща потребность в духовном – в религии и вере. Ценности и смыслы, определяемые традицией, способны сделать жизнь каждого разумной, слаженной и психологически комфортной. Возрождение конфуцианства даст возможность современному китайцу жить осмысленно и гармонично, когда жизнь материальная и духовая сбалансированы между собой. Китайский мыслитель понимает конфуцианство в его тесной связи с политической составляющей, полагая, что между ними существует тесная, неразрывная связь, обусловленная историческими, культурными и мировоззренческими факторами. Поэтому современное возрождение конфуцианства напрямую восстановит легитимность и символичность политической системы Китая, а также цивилизационную принадлежность государства. В таком воскрешении конфуцианского учения мыслитель видит залог восстановления общественной этики и морали, единения и интеграции общества, возрождения национального духа китайского народа.

Цзян Цин предлагает возвысить конфуцианство до «государственной формы сознания», т.е. до государственной религии и учредить «китайскую конфуцианскую церковь». А положение «китайской конфуцианской церкви» приравнять к месту и роли англиканской епископальной церкви. «Китайская конфуцианская церковь» должна обладать политическими правами, имущественными и финансовыми правами, правом проведения главных церемоний и обрядовых ритуалов. Цзян Цин уверен, что без учреждения конфуцианской церкви не возродить конфуцианство, не сохранить китайский национальный дух, не стабилизировать Китай.

Профессор Ло Пинчэн (Lo Ping-cheung – профессор религиозной философии Нью-Йоркского университета) считает, что возрождение конфуцианской религии по образцу англиканской церкви возможно, но нежелательно, потому что тогда китайская конфуцианская церковь станет носителем политических прав и будет функционировать во благо политики. Это станет отчуждением от

жизни человека и общества. Такой взлет конфуцианской религии будет означать и ее конец, а это уже знакомо китайской истории. Профессор Ло Пинчэн цитирует Цзян Цина: «конфуцианская церковь должна быть на некотором расстоянии от политики, быть самостоятельной сферой, не должна обслуживать светскую политическую власть», и считает, что «это просто нереально и невозможно осуществить, поскольку настоящая сила конфуцианской религии на уровне народа и политики очень слаба, и, чтобы сделать конфуцианскую религию наивысшей духовной силой страны, необходимо, чтобы китайская конфуцианская церковь стала такой же сильной и мощной, как церковь в западной культуре в средние века. Начиная с Конфуция до Кан Ювэя – это недостижимый идеал».

Таким образом, идея становления конфуцианства в качестве государственной религии подвергается критике и относится разряду «высокопарных слов».

2.4 Проблемы провозглашения конфуцианства в качестве государственной религии

Существует ряд проблем, связанных с провозглашением конфуцианства в качестве государственной религии.

Во-первых, религиозное измерение в конфуцианстве очень слабо. Сегодня уже признано, что конфуцианству присущи религиозные составляющие, многие согласны с тем фактом, что в конфуцианстве есть сверхъестественное (трансцендентное) Небо, Небесный мандат и небесный принцип и другие религиозные факторы и атрибуты. Однако другие полагают, что эти понятия достаточно зыбкие и связанная с ними сакральность (всё, имеющее отношение к божественному, религиозному, небесному, потустороннему, иррациональному, мистическому, отличающееся от обыденных вещей, понятий, явлений) – тонкая. Это прежде всего связано с тем, что конфуцианство не было обращено к таким экзистенциальным вопросам, как например, смерть. Поэтому, если конфуцианство и провозгласят государственной религией, то останется главная проблема – формирование конфуцианской сакральности среди населения.

Во-вторых, будет ли государство пропагандировать конфуцианскую религию через государственный аппарат? С одной стороны, форсированная пропаганда веры не может сформировать конфуцианскую сакральность среди населения. С другой стороны, учитывая историю взаимоотношений марксизма и конфуцианства, в ближайшей перспективе – это невозможно. Марксистская идеология пришла в Китай в контексте антитрадиционных и антиконфуцианских настроений, которые сильны и в современном китайском обществе. «Идеология марксизма-ленинизма-маоизма с 1949 г. де-факто является государственной религией, и в этой связи, в отличие от становления государственной религии, частичная конфуцианизация КПК – возможна», а если учитывать связь современных политических лозунгов с конфуцианскими представлениями, – реальна.

В-третьих, становление конфуцианства в качестве государственной религии – опасно для общества. Обращаясь к истории, можно обнаружить, что государственная религия выливается в диктаторство, нарушение прав человека, религиозные и этнические войны. Некоторые представители материкового современного конфуцианства предлагают легкую (умеренную) версию государственной религии, смоделированную по образцу англиканской церкви (например, Цзян Цин), где конфуцианство имело бы привилегированную роль. Но это архаично. Отделение государства и религии – новый принцип современных реалий. Сейчас модель «нация-религия» близка к вымиранию среди индустриальных сообществ. Религиозный плюрализм стал неизбежностью в процессе глобализации и индустриализации.

В-четвертых, существует проблема религиозной принадлежности. Если конфуцианство признать в качестве религии параллельно с другими религиями, тогда кто будет к ней относиться? Могут ли китайские буддисты, даосы и христиане считать себя последователями конфуцианства? Конфуцианство синонимично китайской культуре, это общее культурное наследие для большинства китайцев в Китае и за рубежом. Если конфуцианство принадлежит только конфуцианским последователям, тогда это будет мешать приверженцам других ре-

лигий разделять общее культурное наследие. Конечно же, принципы религиозной свободы дают право конфуцианцам создать свою религию и потребовать государственного признания. В Индонезии, например, конфуцианство – одна из шести официальных религий, однако количество его последователей очень мало. Известны религиозные синкретические группы на Тайване, которые по сути конфуцианские. Они занимаются изучением конфуцианской классики, что является частью их священного писания и формирует религиозную ритуальность. В реальности эти синкретические организации (*И гуань дао*, *Сюань юань цзяо*, *Тянь ди цзяо*) не зависят друг от друга, никак не связаны с конфуцианством как таковым. Другими словами, провозглашение конфуцианства в качестве государственной религии может вылиться не в одну, а в несколько конфуцианских религий.

Домашнее задание:

Сделать сообщение на тему «Религия в современном мире: место, роль, значение».

Дать определение терминам «псевдорелигия», «квазирелигия», «гражданская религия».

Вопросы для самоконтроля:

1. Опишите функциональное осмысление понятия *цзун цзяо*.
2. Определите, в чем суть понятия *шэнь дао шэ цзяо*.
3. Поясните, с чем связана проблема определения конфуцианства в качестве религии.
4. Конфуцианство – неорганизованная (диффузная) религия. Обоснуйте данное положение.
5. Определите связь конфуцианства с религией с четырех позиций: религиозные чувства и опыт, религиозные концепции, религиозные действия и поведение, религиозная организация.
6. Обоснуйте религиозную составляющую конфуцианства с четырех спорных сторон: Конфуций и сверхъестественное, конфуцианский *шанди*, по-

тусторонний мир конфуцианской религии, конфуцианская религиозная организация.

7. Дайте определение термину «государственная религия» и охарактеризуйте суть идеи становления конфуцианства в качестве государственной религии.
8. Опишите и обоснуйте основные проблемы становления конфуцианства в качестве государственной религии.

Литература:

1. Гараджа, В.И. Религиоведение: учебное пособие для студентов высш. Учеб. заведений и преп. ср. школы. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с.
2. Забияко, А.П. Государственная религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.248-249.
3. Забияко, А.П. Китайцев древних религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 521-523.
4. Забияко, А.П. Конфуцианство // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 540-545.
5. Забияко, А.П., Хаймурзина, М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая пол. XX – начало XXI в.). Статья первая // Религиоведение. – 2013. – №2. – С. 64-74.
6. Забияко, А.П., Хаймурзина, М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. – 2013. – №3. – С. 70-88.
7. Хаймурзина, М.А. Конфуцианский диалог мирского и священного // Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / Под ред. А.П.Забияко, М.М. Шахнович и др. – Благовещенск, Изд-во Амурского государственного университета, 2018. – С. 557-562.

8. Хаймурзина, М.А. Светское как святое в конфуцианской традиции // Россия – Китай: история и культура. Сборник статей и докладов участников XI Международной научно-практической конференции. – Казань: Академия наук РТ, 2018. – С. 373-380.
9. Хаймурзина, М.А. Конфуцианство как гражданская религия: проблемы и перспективы // Проблемы Дальнего Востока. – 2019. – № 3. – 168-177.

Лекция 3. Материковое современное конфуцианство: теория конфуцианской гражданской религии (2 часа)

3.1 Религия в современном мире: место и значение

Религии эволюционируют, меняются, но всегда присутствуют в обществе в явной или в латентной форме. Религия является важнейшей константой (характеристикой) цивилизаций и культур, духовной жизни народов, поскольку вопросы предельности, жизни и смерти – вечные и важные вопросы в жизни каждого. Конечно же, сегодня люди уже не верят в то, во что верили в Средневековье. На протяжении ушедших столетий (и особенно века двадцатого) религия испытывала мощнейшее давление сил, которые приводили к значительным трансформациям религиозной духовности. Под влиянием общих тенденций секуляризации, политики, идеологий, прогресса науки и других факторов развились религиоподобные формации, для определения которых были введены в оборот понятия «псевдорелигии» и «квазирелигии».

«*Псевдорелигия* может демонстрировать черты подлинной религии, но в ней человек соотносит себя не с предельной, но с некоей конечной реальностью» (И. Вах). К псевдорелигии можно отнести, например, марксизм, национализм (расизм), этатизм.

«**В секулярных квазирелигиях предельный интерес направлен на такие объекты как нация, наука, особая форма или состояние общества или высший идеал человечества, которые в этом случае рассматриваются как божественные**» (П.Тиллих). «Псевдо» указывает на предполагаемое, но обманчивое сходство; «квази» указывает на подлинное сходство (*genuine similarity*) –

не предполагаемое, а основанное на идентичности некоторых сторон» (П.Тиллих).

3.2 Гражданская религия

Понятие «**гражданская религия**» связано с понятием «квазирелигия». «*Квазирелигии* – это такие системы веры, которые по сути внедрены в другие институты без автономной организации. Сюда можно отнести и гражданскую религию, которая неотделима от государства, и культ предков, который неотделим от семьи. Квазирелигии – это диффузные религии, первичной функцией которой является усиление секулярного института, к которому она относится. Когда старое государство, организация (гильдия, семья) рушится, соответствующая квазирелигия тоже приходит в коллапс, оставляя остаточные фрагменты в фольклоре. Например, квазирелигиозное конфуцианство претерпело кризис во время упадка династии Цин. Кан Ювэй инициировал движение за конфуцианскую религию, которое было связано с монархией. После того, как традиционная имперская система была окончательно разрушена, конфуцианская религия тоже исчезла, хотя были остаточные движения вне основного направления китайского общества, например, в Гонконге, Индонезии» (Ян Фэнган).

«Конфуцианство наравне с даосизмом и буддизмом играло роль религии. Конфуцианство не является конфессией, но в Китае на протяжении более чем двух тысяч лет выполняло функции религии. В период правления цинской династии конфуцианство, будучи уже гражданской религией, обеспечило легитимность власти маньчжуров. В этом и есть правильное использование понятия «гражданская религия» в контексте китайских реалий» (Р. Белла).

Понятие **гражданской религии** обозначает комплекс идей, материальных объектов и действий, которые носят священный характер в восприятии большинства населения какого-либо государства и обеспечивают единую гражданскую идентичность и общие ценностные установки вне зависимости от этнических различий и вероисповедания. Религиозное значение этого комплекса определяется тем, что его составляющие отличаются в массовом сознании от явлений обыденной жизни своим сакральным статусом, вплоть до возможного

убеждения в их трансцендентном (божественном) источнике. Гражданская религия не предполагает обязательного юридически оформленного статуса.

В современных англоязычных энциклопедиях указывается, что понятию гражданская религия предшествовало понятие «религия города». Например, в книге «Древний город» (1873) французского историка Фюстеля де Куланжа и «Идея города» (1876) британского историка Рикверта Джосефа описываются религии, связанные с городами-государствами в Греции и Римской империи, указывается сакральная символичность основания того или иного сообщества. Согласно данным исследованиям, слово religion связано с двумя латинскими словами religio и religare. Первое имеет смысл «уважительного отношения к предкам/богам», второе подразумевает специфическую связь с определенным сообществом. Кроме этого, со вторым латинским словом обязательно связан миф основания предками/богами.

О принципах гражданской религии упоминал французский мыслитель Ж.Ж. Руссо в книге «Общественный договор» (1762), где он описывает религию гражданина, подчеркивая в ней «сакрализованную связь социального порядка с государственными законами». Позже идея гражданской религии, особой связи человека и общества получила дальнейшее развитие в работах французского социолога религии Э. Дюркгейма и других исследователей.

Особо популярной теория гражданской религии стала во второй половине XX в. благодаря американскому социологу Р. Белла, считавшему, что «трансцендентные силы существуют для того, чтобы судить и оценивать политические процессы американского народа». Основная идея Р. Белла заключалась в следующем: «Есть общие элементы в религиозной ориентации, которые присущи всем американцам. Они играют важную роль в развитии американской институционализации и привносят в американскую жизнь (включая политику) религиозное измерение. Общественное религиозное измерение выражается в системе веры, символах и ритуалах, которые я называю американской гражданской религией. Инаугурация президента – одна из важнейших церемониальных

событий этой религии. Она подтверждает, кроме всего прочего, религиозную легитимность высшей политической власти».

3.3 Гражданская религия США

Американская гражданская религия исторически берет свое начало со времен «отцов-основателей», активно формируется и наполняется определёнными символами и концепциями в XVIII-XIX вв. в период гражданских войн и иных испытаний становления американской государственности.

Постепенно складываются определенные символы американской гражданской религии. Так, например, складывается символический ритуальный календарь, который знаменует важные события в американской истории. Самые важные и религиозные – День памяти (поминовения) и День благодарения (и общественной молитвы). Менее религиозные – День независимости США, День ветеранов, День рождения Вашингтона, День рождения Линкольна и другие.

Для американской гражданской религии характерны определенные символические ритуальные места: национальные кладбища (например, Геттисбергское кладбище), монументы Вашингтона и Линкольна и другие. Кроме этого, культовая символика гражданской религии включает, например, Геттисбергское обращение А. Линкольна, которое расценивается в качестве гражданского священного писания, символическое уподобление Линкольна Иисусу, Декларация независимости, американский флаг, государственные гимны и другое.

Феномен гражданской религии в Америке представляет собой пограничное явление между религией, идеологией и общественной моралью, которое стало результатом американизации религии.

Разветвленная система культа в гражданской религии, естественно, отличается от культов традиционных религий. Посредством авторитета Всевышнего освящаются политические процедуры, придается религиозный смысл чисто гражданским церемониям.

В американской гражданской религии необходимо учитывать две важные особенности ее существования: *неслиянность* ни с одной из существующих традиционных религий и *нераздельность* с государством.

Первая особенность – *неслиянность* ни с одной из существующих традиционных религий – заключается в том, что гражданская религия существует независимо от всех церквей. Гражданская религия не является альтернативой традиционным конфессиям. В традиционных религиях человек ищет личного спасения, поэтому традиционные религии определяют его частную жизнь, в гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме и смысл существования самого социума, так как гражданская религия существует на общественном уровне. Такое «разделение полномочий» вызвано изначальной поликонфессиональностью американского общества.

Данная особенность ярко продемонстрирована на примере института президента США. В торжественных речах президентов всегда присутствуют отсылки к «Богу», но не к Богу какой-то конкретной религии. Понятие «Бог» в речах президентов – слово, не имеющее конфессиональной окраски, понятное всем американцам и предполагающее множество разных смыслов для разных людей. Обращение к Богу и идея Бога лежит глубоко в американской традиции, в большей степени эта идея связана с обязательствами, как на коллективном, так и на индивидуальном уровне исполнять волю Бога.

Вторая особенность американской гражданской религии – *нераздельность* с государством – определяется тем, что гражданская религия не предполагает поклонение государству, насаждаемое сверху, а представляет собой сакральное измерение американской нации. Важно, что гражданская религия в США социально не дифференцирована. Однако она хорошо институционализована: ее функции выполняют государственные политические институты, и в этом смысле она соединена – *нераздельна* – с государством.

3.4 Конфуцианская гражданская религия

Для построения гражданской религии важна общность ценностей, символов и убеждений. Конфуцианство является общим культурным наследием, разделяемые большинством китайцев ценности – конфуцианские. Именно в конфуцианстве возможно найти те ресурсы, которые являются ориентирами для всех китайцев, например, святые (Яо, Шунь и т.п.), сакральные места (храмы),

ритуалы (по отношению к Небу и предкам) – эти истоки выступают ядром китайской культуры и потому обеспечивают базовый символический уровень гражданской религии.

Традиционно конфуцианство сосуществует с другими религиями, поэтому конфуцианство в качестве гражданской религии не потребует отбраковки других религиозных верований. Конфуцианство не является официальной религией КНР, однако признана его религиозная составляющая, а также соответствующие социальные функции и роли.

Исторически сложилось так, что в конфуцианстве нет института церкви и священнослужителей. Конфуцианство в традиционном Китае было институциализировано в рамках общественно-политического устройства. Император, чиновники и все общество (прежде всего, главы семей и патронимий) выполняли функции священнослужителей. Соединение конфуцианства со светской формой устройства и социальной жизнью определило иерархичность религиозных прав и ролей (неравенство религиозных прав).

Воплощение идеи гражданской религии возможно и реально в плоскости личной этики и нравственности. Несмотря на антиконфуцианские кампании XX в., конфуцианство по-прежнему определяет образ жизни китайцев, основы человеческих взаимоотношений. Важность самого человека и норм человеческих отношений в конфуцианстве неизменно и в современных трактовках. Конфуцианские ценности и смыслы, имеющие не только сугубо социальное (профанное), но и вселенское (священное) предназначение, определяют сегодня тот богатый потенциал формирования гражданской религии.

В китайском варианте гражданской религии религиозная роль человека и общества предстает «сверхгуманистической», когда каждый должен развить свои моральные данные до сверхгуманистического – религиозного – уровня.

Конфуцианство традиционно связано с политической сферой, оно определяло религиозные обязательства и роль императора как Сына Неба. Согласно конфуцианской концепции «мандата Неба» (*тянь мин*), ван, император, являлся единственным легитимным медиатором между Небом, Землей и всем социумом,

он осуществлял сакральную связь с главным божеством-предком – Небом, которое в свою очередь оценивало его деятельность и выносило свое веление (повеление) – *мин*.

Император, выступающий представителем воли народа в акте ритуальных действий, должен был следовать *дао-пути* и обладать сакральной благой силой *дэ*, которая не только обеспечивала связь монарха с трансцендентным Небом, но и предполагала распространения гуманности и добродетели среди народа. Император (и другие сановники) должен был являть собой пример совершенного нравственного поведения, он должен был быть *цзюнь-цзы* – идеальным с точки зрения нравственности. Поэтому управление народом посредством благопристойности *ли*, человеколюбия *жэнь*, гармонии *хэ* и других концепций имело не только светское значение, но и сакральное измерение.

Такие традиционные представления о роли и значении верховной власти актуальны и сегодня, поскольку обращение к истории и традициям выступает гарантией будущего развития, является залогом успешных трансформаций и модернизаций. Такая «идеальность» конфуцианства на протяжении тысячелетий была ресурсом политической культуры. Поэтому конфуцианство как гражданская религия призвано обеспечить легитимность политической власти, так как его символические инструменты неотделимы от власти.

В последние десятилетия внутрикитайская пропаганда уделяет особое внимание морализации общества, что совпадает с традиционными представлениями о роли власти как хранителя и источника нравственного воспитания. Сформулирована **Программа построения гражданской нравственности** (*гун минь дао дэ*), которая призвана наряду с концепцией *и фа чжи го* (управлять страной на основании закона) привлечь концепцию *и дэ чжи го* (управлять страной на основании *дэ*, т.е. морали) для построения социализма с китайской спецификой. Главной задачей данной Программы является «строительство гражданской морали», выступающей основой развития национального духа китайского общества.

Идет призыв к реконструкции и включению в современную политическую стратегию древней концепции *гуманного правления* – подчинение народа моральному авторитету правителя и бескорыстное служение правителя-мудреца людям. Актуализируются традиционные конфуцианские концепции срединности, гармонии (*хэ*) и др.

Таким образом, *в китайской гражданской религии трансцендентная цель политических процессов может быть определена в рамках построения конфуцианского типа гражданского общества как должного пути приобщения к «небесной (божественной) истине», что реализуется в следующем: «построение общества малого достатка (сяо кан)», «движение к гармоничному обществу (хэ се шэ хуй)», «народ как основа (минь бэнь)», «гуманное правление (жэнь чжэн)» и т.д.*

Размышляя над тем, зачем Китаю гражданская религия, подчеркнем следующее. Почему человека можно рассматривать с религиозной точки зрения? Потому что у человека есть мышление, есть жизнь, есть смерть, есть вопросы священности и трансцендентности. В человеческой натуре есть универсальные чувства и мышление, священное есть конечное направление мышления. Почему государство можно рассматривать под религиозным углом зрения? Потому что повествование о священном – самый эффективный метод совершенствования ценностных концепций общества. Любая мораль и концептуальное общественное сознание очень важны для общественной полярности и качества граждан. Общественный капитал такого общества получается из религии или культурной традиции. Действительно, культурная традиция, или традиционная культура, должна включать мистическое повествование, поскольку отправной точкой культуры является начало жизни вообще, а жизнь начинается с мистического и священного, например, благоговения перед Небом и следования предкам.

Нормы традиционного Китая трансформируются в современном мире, они не могут жить в той форме, в которой существовали в древности или в средневековье. Примитивный возврат к прошлому невозможен. Все меняется согласно новым требованиям. Сегодня вызов для конфуцианства – как транс-

формировать свои феодальные пережитки и отвечать современным потребностям социума.

Сегодня существует две позиции относительно формирования гражданской религии в Китае. Согласно первой, конфуцианство обладает всеми ресурсами для воплощения идеи гражданской религии (Чэнь Мин). Согласно второй, китайская гражданская религия возможна на основе синтеза и трансформации конфуцианства и христианства (Ян Фэнган). Например, центральные конфуцианские концепции – *сяо* (сыновняя почтительность) и *чжун* (преданность, верноподданность) нуждаются в современном переосмыслении, и в этом может помочь христианство. Христианство способно обеспечить идейный и институциональный ресурс для строительства китайской гражданской религии, так как христианство уже является одной из распространенных религий среди китайцев. Так, например, традиционно в конфуцианстве подчеркивается сыновняя почтительность *сяо шунь*. В китайском христианстве существует понятие «уважение к старшим» *сяо цзин*. Конфуцианский принцип «сыновняя почтительность» (*сяо шунь*) можно заменить на христианский принцип «уважение к старшим» (*сяо цзин*). Речь не идет о замене конфуцианских принципов чем-то новым, а о привлечении того, что уже существует в китайской культуре к настоящему времени. Более того, такая гражданская религия, основанная на христианстве и конфуцианстве, возможна не только для Китая, но и для всей Восточной Азии, Тихоокеанского региона, даже для всех «под Небом».

При рассмотрении конфуцианства с точки зрения гражданской религии, можно констатировать не только *практическую пользу* основных конфуцианских элементов и концепций во взаимодействии с общественно-политической сферой (социальная и культурная потребность, продолжение политических концепций), но и *теоретическую*, когда концепции конфуцианской государственной религии, специфичности конфуцианской религии исчерпаны, и концепция гражданской религии предстает в качестве методологического прорыва.

В контексте китайских культурно-исторических реалий гражданская религия выступает *современным продолжением классических политических кон-*

цепций (акцентирующих внимание на политической этике или морали). Современным политическим теориям присущи противоречия, например, теория права и утилитаризм, свобода и демократия и т.д., которые невозможно постичь логически. Нравственность и вера не теряют своих ролей и значений в современном мире.

Конфуцианство как гражданская религия – это также *способ использования ресурсов традиционной культуры*. Решение вопросов современной культурной идентичности, физической и духовной удовлетворенности жизнью становятся политическими проблемами, их решение лежит в культурной сфере.

Кроме этого, конфуцианство как гражданская религия – это *социальная потребность*. Современная общественная структура представляет собой политическое сообщество, функции которого требуют постоянного развития, что становится возможным благодаря «общественному капиталу». Конфуцианская религия и есть этот «общественный капитал».

Домашнее задание:

Дать определение терминам: идентичность, этническая идентичность, религиозная идентичность, государственная идентичность, культурная идентичность, цивилизационная идентичность.

Вопросы для самоконтроля:

1. Поясните, что значит понятие «гражданская религия», расскажите об истоках его развития.
2. Охарактеризуйте понятие «гражданская религия» на примере США. Опишите две главные особенности гражданской религии на примере американского общества.
3. Определите роль конфуцианства в формировании гражданской религии в Китае.
4. Воплощение идеи гражданской религии возможно в плоскости политической власти или личной этики и нравственности? Выберите правильный ответ.

5. Поясните, в чем заключается трансцендентная роль человека и общества в китайском варианте гражданской религии.
6. Поясните, в чем заключается трансцендентная роль политических процессов в китайском варианте гражданской религии.

Литература:

1. Балагушкин, Е.Г. Гражданская религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.252-253.
2. Белла, Р. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии / перевод с англ. С.Б. Веселовой, В.А. Егорова. – 2014. – Том 15, № 3. – С. 162-182.
3. Задорожнюк, И. Е. Гражданская религия в Америке: настоятельность новых интерпретаций // Вопросы философии. – 2008. – №3. – С. 62-73.
4. Задорожнюк, И.Е. Гражданская религия в США, или вера в Америку: социальные функции, история и современность. – М.: СГА, 2007. – 353 с.
5. Задорожнюк, И. Е. Гражданская религия и патриотическое воспитание в системе образования США // Высшее образование в России. Научно-педагогический журнал. – 2007. – №9 – С. 150-155.
6. Касаткин, П. Развитие концепции «американской гражданской религии» // Международные процессы. – 2016. – Том 14, № 3. – С. 81-95.
7. Касаткин, П. И. О роли религиозных факторов в современных мировых политических процессах // Вестник МГИМО-Университета. – 2010. – № 1 (10). – С. 257-261.
8. Легойда, В. Р. Символы и ритуалы в политических процессах в США: традиции и современность (Феномен «гражданской религии»): дисс. канд. полит. наук: 23.00. 02. – М., 2000. – 242 с.
9. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 677-698.
10. Руссо, Ж.Ж. Об общественном договоре или принципы политического / Ж.Ж. Руссо. – М.: Социально-экономическое издательство, 1938. – 121с.

11. Хаймурзина, М.А. Конфуцианство и христианство в контексте формирования гражданской религии в Китае // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества: материалы IX международной научно-практической конференции. – Благовещенск: БГПУ, 2019. – Выпуск 9. – Часть 6. – С. 141-147.
12. Хаймурзина, М.А. Конфуцианство как гражданская религия: проблемы и перспективы // Проблемы Дальнего Востока. – 2019. – № 3. – С. 168-177.
13. Хаймурзина, М.А. Гражданская религия: феномен США и перспективы КНР // Религиоведение. – 2019. – № 4. – С. 55-64.

Лекция 4. Материковое современное конфуцианство: концепция конфуцианства как фактора китайской идентичности (2 часа)

4.1 Общие вопросы идентичности и китайские реалии

Проблема идентичности актуализировалась во многих странах мира во второй половине XX в., что явилось обратной реакцией на процесс глобализации, унификации культур и размывания национальных границ.

Идентичность – это тождественность личности (в китайском языке – *жэнь тун*). Способность индивида, группы, этноса, общества быть самим собой, быть тождественным самому себе. Я тот, кем я должен быть. Идентичность постигается не рационально, а духовно-эмоционально. *Идентичность* – свойство психики человека, позволяющее человеку понимать и осмысливать свою принадлежность к различным социальным, экономическим, национальным, профессиональным, языковым, политическим, религиозным, расовым и другим группам или иным общностям, или отождествлять себя с тем или иным человеком, как воплощением присущих этим группам или общностям свойств, быть цельным (непрерывное «Я»), несмотря на те изменения, которые происходят с человеком в процессе роста и взросления.

«Я» всегда реализует себя через других, предметом критической рефлексии является не только и не столько психологическая составляющая «Я», сколько «Я» как личность, как часть социума. Другими словами, человеку все-

гда важно ощущать себя частью группы «мы», в противопоставлении с «они» («чужие»). Группы могут быть разные: например, семья, этнос, национальность, народ, государство и другие.

Одни идентичности стабильны (семья, национальность), другие – ситуативны (профессиональная группа, народ, государство). Например, представления о народе могут формироваться государственной идеологией. Поэтому в период трансформации общества семья как базовая ячейка особо важна.

Для осмысления идентичности важен анализ роли и влияния ценностей на мир индивида, этноса, народа, цивилизации. Ядром идентичности являются ценности и ценностное отношение к миру, как отражение определенного рода ментальности. Культура, культурные традиции, культурная самобытность – это то, что отличает одних от других. Ценности, религии, традиции выступают стержнем развития как отдельной личности, так и целого сообщества.

Для понимания китайской идентичности важно осмысление китайской культуры, которая включает в себя религии, язык, обычаи, ценности, образование, воспитание, менталитет. Именно это определяет ядро китайской идентичности, именно это дает китайцу осознание и психологическое принятие того, что он китаец.

Поиск идентичности – это поиск нового отношения человека к себе, к государству, социальным, национальным, религиозным ценностям.

Кризис идентичности – это особый период формирования личности, во время которого человек находится в поиске своего места, роли и предназначения в социуме. Этому периоду свойственно такое психологическое состояние человека, при котором он чувствует утрату собственной эго-идентичности и сталкивается с проблемой самоопределения. Данный термин также может использоваться и в отношении целой общности людей, государства.

Так, *Китай, китайский народ пребывали в стадии кризиса идентичности и поиска новой идентичности почти сто лет (с конца XIX в. – начала XX в. до конца XX в.)* Столкновение с Западом (с западными религиями, ценностями, идеалами, техникой и экономикой) привело к сравнению и пересмотру китай-

ской традиционной культуры, к духовному кризису как на уровне отдельной личности, так и на уровне всего общества. В это время традиционные старые образцы утрачивают свою значимость и начинается поиск новых путей развития, поиск новых идентификаций. К периоду кризиса китайской идентичности относят антитрадиционалистические события, связанные с «Движением за новую культуру» начала XX в., а также курс на вестернизацию (или модернизацию) Китая после 1976 г., предусловием которого была кампания против правых элементов (1957-1958 гг.), «Большой скачок» (1958-1960 гг.) и «Культурная революция» (1966-1976 гг.).

4.2 Типы идентичности и китайские реалии

Религиозная идентичность – свойство психики и сознания человека отождествлять себя с конкретной религией или религиозной группой, осознавать свою причастность к определенным религиозным ценностям и смыслам. Религиозная идентичность подразделяется на два типа: индивидуальную («Я – верующий») и коллективную («мы – православные», «мы – мусульмане» и т.п.).

В Китае, учитывая особенности историко-культурного развития, определение религиозной идентификации затруднено. Складывание религиозно-философского комплекса саньцзяо сформировало синкретическое религиозное мировоззрение.

Этническая идентичность – отождествление себя с определенным этносом, исходя из следующих признаков: происхождение, язык, элементы культуры, хозяйство, территория проживания, самосознание, стереотип поведения, историческая память.

В китайском языке есть понятие *минь цзу*, которое используется в двух смыслах. В широком смысле означает *нацию* (*чжун хуа минь цзу* – китайская нация), в узком – *национальность* (*шаошу минь цзу* – национальные меньшинства, *у ши лю гэ миньцзу* – 56 национальностей). В 2005 г. Государственной комиссией КНР по национальным вопросам было принято решение заменить понятие *минь цзу* в узком смысле на термин *цзу цюнь* – *этническая группа*, что соответствовало бы западной научной практике. В частности, предлагалось за-

менить понятие *национальные меньшинства* на *этнические меньшинства*, понятие *56 национальностей* на *56 этнических групп*, а также термин *национальная политика* на *этническую политику*. В 2008 и 2009 гг. опубликовано множество статей, осуждающих данное решение, выступающих против замены исторически сложившегося термина. Таким образом, к настоящему времени термин *этническая группа* еще не прижился ни в академической, ни в политической науке КНР. Соответственно в контексте китайских реалий сегодня сложно говорить об этнической идентификации, однако можно говорить о национальной идентификации. Отметим, что государство не поощряет данный тип идентификации, поскольку это не способствует консолидации китайской общности в рамках государства.

Народный дух. Народы – исторические общности, так как именно народ, как нечто историческое, является для индивида абсолютно необходимой и существенной из всех общностей, к которым он принадлежит. Идентичность в контексте такой большой группы как народ определяется понятием «душа народа», или «народный дух». *Народный дух* – это сущность общности, определяемая следующими факторами: язык, мифы, обычаи, традиции, ценности. Народный дух делает один народ не похожим на другой. Народный дух составляет базовую константу культуры.

Народный дух китайского народа, или **китайский дух**, определяется словом *«китайскость»* и соотносится с *минь цзу* в широком смысле. *Китайскость*, аккумулирующая геополитические, культурные, лингвистические, этико-религиозные, сформирована многими китайскими традициями, но исторически сложилось так, что она особо интегрировалась с конфуцианством. Известные истории Китая антиконфуцианские атаки, явившие собой попытки поиска новой культурной идентичности, собственно, и выступают тому доказательством.

Когда христианство встретилось с китайской культурой, проявился дух западной культуры, христианская вера вступила в столкновение с китайским духом, т.е. с конфуцианством. Это столкновение – не только конфликт двух ти-

пов вероубеждений, но и конфликт двух типов народных духов. Конфликт двух типов вероубеждений можно разрешить путем исправления вероубеждения отдельного человека, а конфликт двух типов народных духов не решить путем обращения в другую веру. Народный дух составляет самобытность народа, представляет собой фундаментальный символ существования народа. Народный дух китайцев неотделим от конфуцианства. Вопросы народного духа находятся в тесной связи с вопросами вероубеждений. Не надо отделять веру каждого от целостного народного духа. Если произойдет разделение, т.е. если допустить изменение веры каждого отдельного человека, тогда погибнет народный дух, погибнет народ как самобытная форма культуры. Если все китайцы будут исповедовать христианство, тогда будет невозможно сохранить целостный народный дух, т.е. самобытность китайцев, поскольку он должен опираться на традиционную культуру.

Китайскость определяет специфичность китайской культуры и формируется в рамках конфуцианской традиции. Эту специфичность в человеческом аспекте определяют известные конфуцианские моральные ценности и принципы (*жэнь, ли, сяо* и другие), в политическом – правление совершенного правителя, или добродетельное правление (*ван дао*) и др.

Государственная идентичность (государственно-гражданская идентичность) – чувство принадлежности к общности граждан конкретного государства.

Сегодня в политических кругах Китая ратуют за развертывание просвещения в области идентичности, подчеркивают роль и значение национальной и государственной идентичности. Эти типы идентификации относятся к разным уровням, но взаимосвязаны. **Национальная идентичность** – основа существования каждого внутри национальной группы. Такой тип самоидентификации проявляется в национальном сознании. **Государственная идентичность** превосходит национальную, является ее надстройкой. Это наиболее высокий уровень идентификации, предполагающий осмысление того, что несколько национальностей формируют одно государство. Государственная идентичность про-

является в гражданском сознании, т.е. идентификация происходит на уровне государственной нации. В усилении пропаганды и просвещения, укреплении государственной идентичности видится залог дальнейшего экономического и социального развития КНР.

В политической науке КНР появился термин – *четыре идентичности: идентификация родины, идентификация китайской нации, идентификация китайской культуры, идентификация социализма с китайской спецификой*. Кампания усиления четырех идентичностей представляет собой распространение информации в массах и среди чиновников о четырех идентичностях, доводя ее до осознания на уровне каждой отдельной личности. Целью кампании является укрепление государственной идентификации.

Идентификация родины – понимание того, что все национальности проживают на единой, неделимой территории, цель – объединение всех национальностей в рамках одного государства.

Идентификация китайской нации. Китайская нация (народ) *чжун хуа минь цзу* – наименование общности людей, сформированной 56 национальностями, проживающими на территории Китая. Это национальная единица, сложившаяся в процессе длительного исторического синтеза отдельных национальностей. Китайская нация – понятие политическое, подчеркивающее неделимость многонационального государства. Идентификация китайской нации выступает основой консолидации и гармоничного сосуществования народов на территории Китая. Подчеркивается, что ханьцы неотделимы от национальных меньшинств, и наоборот.

Идентификация китайской культуры – осознание ее богатства и вместе с тем особого вклада в нее каждой национальности. Китайская культура – единое целое, состоящее из множества. Китайская культура – идейная основа для идентификации внутри многонационального государства.

Идентификация социализма с китайской спецификой. Социализм с китайской спецификой – общее дело всех народов государства. Консолидация

национальностей – главная составляющая в строительстве социализма с китайской спецификой.

Властями сегодня признана важность, сложность и взаимосвязь религии и идентичности. С одной стороны, религия как ядро культуры и традиций является стабилизирующим фактором, обеспечивающим долговременность и стабильность идентификации каждого в обществе, в этом смысле особо сильна историческая память народа. С другой стороны, в случаях умелого манипулирования националистами и сепаратистами религия способна разрушить сложившиеся социально-политические идентификации, привести к кризису идентичностей. Вот почему сегодня для политической власти КНР так важно сформировать фундамент сосуществования всех в рамках единого государства – государственную идентификацию. Она предполагает способность людей регулировать вопрос религиозной веры и государственной идентичности, т.е. вне зависимости от вероисповедания той или иной религии признавать себя гражданами КНР. В связи с этим существует установка не допускать акцентирования на национальной идентификации, – например, ханьской идентичности или любой другой локальной национальности, поскольку национальное сознание любой национальности способно «взлететь» до проявления ультранационализма, что может привести к разрушению единой нации. Действительно, идеи типа «Религия превыше всего» или «Национальность превыше всего» ослабляют чувство государственной идентификации.

Ослабление чувства государственной идентификации в целом характерно для времени начала «политики открытости». Общественные трансформации, стремительное развитие экономики, столкновение ценностей разных культур повлияли на ценностную ориентацию и поведение целого поколения молодых людей, ослабило их политическое веру, привело к возникновению различных ситуативных идентичностей. В результате поколение людей с неустойчивой идентичностью стало огромным полем, способным воспринять внешнее разрушительное влияние. В этой связи кампания *четырёх идентичностей* направлена прежде всего на молодёжь, независимо от уровня ее образования, призвана

доступным и понятным для молодых категориальным аппаратом укрепить их чувство принадлежности к единому государству, единой нации, единой культуре.

Культурная идентичность – это осознание принадлежности человека к той или иной культуре через самоотождествление с определенными культурными образцами. Культурная идентичность формируется в результате наложения разнообразных культурных влияний, которым подвержен каждый отдельный человек, и определяется базовыми константами – «корнями»: язык, территория проживания, религия, нравы и обычаи, ценности. Культурная идентичность может включать в себя этническую идентификацию, фундируется семейными нравами и воспитанием.

Существует мнение, что современное возрождение конфуцианства не должно рассматриваться с точки зрения культурной идентичности. В современном восхвалении конфуцианства как ядра китайской культуры ряд ученых видит культурный этатизм, когда конфуцианству, исторически являющемуся особенностью культуры ханьского этноса, присваивают некую абсолютную роль и наделяют «превосходством». Такой «этноцентрический» взгляд на конфуцианство нивелирует культуры и традиции остальных 55 этносов. Поскольку китайская нация как геополитическая концепция включает 56 этносов, поэтому современное возрождение конфуцианства должно рассматриваться не с точки зрения культуры, а лишь с позиции формирования национального сознания и упрочнения связующего звена общества, т.е. под углом государственно-гражданской идентичности.

Цивилизационная идентичность не сводится ни к этнической, ни к религиозной. Цивилизационная идентичность – результат исторического взаимодействия религий, этносов, форм ментальности, экономической жизни, образовательных систем и технологических достижений, которые определяют поведение людей и восприятие ими всего происходящего. Ядром такого восприятия выступают духовно-нравственные и религиозные ценности, которые формируются веками и трансформируются чрезвычайно медленно. Вопрос об их сути

встает только в самые сложные моменты развития истории, когда будущее народа оказывается под вопросом.

И культура, и цивилизация включают в себя ценности, нормы, менталитет, которым многочисленные поколения в данной культуре придавали первостепенное значение. Самый важный элемент, определяющий цивилизацию, – религия. Цивилизация – это наивысшая культурная целостность, это самый широкий уровень культурной идентификации. **Цивилизация – это самые большие «мы»**, внутри которых каждый чувствует себя в культурном плане как дома и отличает себя от всех остальных «их». Например, житель Рима может ощущать себя римлянином, итальянцем, католиком, христианином, европейцем и жителем Запада.

Китайская идентичность также определяется расовыми понятиями. Китайцы – это люди одной расы, крови и культуры. Для жителей Китая и тех людей китайского происхождения, кто живет в не-китайских обществах, проверка зеркалом становится проверкой того, кем они являются. Китайская диаспора (*хуа жэнь*) в отличие от жителей государства Китая, т.е. *чжун го жэнь*, все чаще озвучивают идею проекта «Культурного Китая»⁶ как проявления их общего сознания (*гун ши*). Другими словами, это дает *хуа жэнь* цивилизационную идентификацию, внутри которой каждый, кто имеет китайское происхождение, чувствует себя комфортно. Для многих конфуцианство, концентрируя в себе религиозные представления, язык, форму ментальности, культурные особенности, историю, образ жизни, объединяет китайцев КНР *чжун го жэнь* и китайцев *хуа цяо* в единую китайскую цивилизацию. Эта цивилизация представляет собой самое большое «мы», внутри которой каждый чувствует себя как дома.

⁶ Проект «Культурный Китай» был выдвинут еще в 70-80-х гг. XX в. рядом зарубежных не-китайских и китайских мыслителей в противовес концепциям «экономический Китай», «политический Китай». Данный проект предполагает исследование китайской культуры со стороны трех символических сфер. Первая – это материковый Китай, Тайвань, Гонконг, Сингапур, т.е. сообщества, населенные преимущественно китайцами. Вторая состоит из китайских сообществ по всему миру, включая политически важное меньшинство в Малайзии (35%) и численно ничтожное меньшинство в США. Эти китайцы чаще всего рассматриваются политической властью в Пекине и Тайбэе как *хуацяо* (т.е. китайцы за рубежом). Третья сфера состоит из отдельных мужчин и женщин – таких, например, как ученые, учителя, журналисты, предприниматели, писатели, которые стараются понять Китай интеллектуально и привнести свое понимание Китая в собственные лингвистические сообщества.

Китайская идентичность, которая с начала XX в. подверглась мощному влиянию Запада, сегодня находится в процессе переопределения, и в этом помогают выдержавшие проверку временем составляющие китайской культуры.

С конца XX в. возрождается самобытность Китая, возрождается *китайский дух*. Китайская культура, символизирующая смену материальных и духовных достижений китайцев, сейчас находится в стадии критической саморефлексии. Несмотря на множественные попытки уйти от исконного, традиции в итоге все же признаны как функционально необходимые на современном этапе развития общества.

Сегодня конфуцианство популяризируется в Китае. В детских садах, школах пропагандируются конфуцианские ценности. Конфуцианская классика, наряду с основами марксизма, входит в учебные программы школьного и вузовского образования. Существуют конфуцианские организации и сообщества, занимающиеся благотворительностью и пропагандирующие конфуцианские ценности, способствуя, тем самым, укреплению и сохранению базовых идентификаций человека.

Конфуцианские идеи актуальны и в политической культуре современного Китая. Гуманное правление, общество малого достатка *сяокан*, народ как основа и другие концепции органично вливаются в идеологию Коммунистической партии Китая, отражая современные вызовы и социальные тенденции. Конфуцианство сегодня призвано консолидировать всех китайцев, дать каждому чувство принадлежности к единому – китайской нации и великой Поднебесной.

Вопросы для самоконтроля:

1. Дайте определение термину «идентичность» и определите роль культуры в осмыслении данного феномена.
2. Проанализируйте кризис идентичности и поиск новой идентичности в контексте китайских реалий XX в.
3. Дайте определение термину «религиозная идентичность» и соотнесите с китайскими реалиями.

4. Дайте определение термину «этническая идентичность» и соотнесите с китайскими реалиями.
5. Поясните понятие «китайскость».
6. Проанализируйте термин «государственная идентичность» и политику Китая в отношении укрепления данного типа идентификации.
7. Дайте определение термину «культурная идентичность», «цивилизационная идентичность» и соотнесите с китайскими реалиями.

Литература:

1. Глобализация: учебник / ред.: В. А. Михайлов, В. С. Буянов. – М.: РАГС, 2008. – 543 с.
2. Забияко, А.П. Категории «свой» – «чужой» в этническом сознании // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 5. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2003. – С. 224-228.
3. Забияко, А.П. Религиозная идентичность // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.863-864.
4. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. – 320 с.
5. Этнопсихология: Учеб. пособие для вузов / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробужева, А.А. Сусоколов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 271 с.
6. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2007. – 571 с.
7. Хаймурзина, М.А. Новые тенденции в официальных трактовках религии в КНР // Религиоведение. – 2017. – №1 – С. 49-55.

УКАЗАТЕЛЬ ИЕРОГЛИФИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

А

ань шэнь ли мин, «препоручение себя небесному Пути», «следование небесному велению» через самоличное «осознание и совершенствование [индивидуальной] природы», следование моральным истинам и нравственное совершенствование 安身立命

Б

бо сюэ, обширная ученость, высокообразованный, эрудит 博学

бэнь синь, глубинное сознание (изначальное сердце) 本心

бэнь ти, изначальная сущность 本体

В

ван, кривизна, кривой 枉

вэй, тонко-сокровенный 微

вэй ши лунь, йогачара, или учение о «только сознании» 唯识论

вэнь, (первоначально – узор) просвещенность, просветленность, культура, образованность, письменное наследие 文

вэнь жэнь культурный человек, человек культуры 文人

Г

го цзя жэнь тун, государственная идентичность 国家认同

гуань сюэ, государственная наука 官学

гун гун чжи цзяо, гражданская религия 公共之教

гун минь цзун цзя, гражданская религия 公民宗教

гун цзяо, гражданская религия 公教

гунь минь дао дэ, гражданская нравственность 公民道德

Д

да лу синь жу сюэ, материковое современное конфуцианство 大陆新儒学

да лу сянь дай синь жу сюэ, материковое современное конфуцианство 大陆现代新儒学

дао, путь, общие процессы бытия 道

дао дэ цзяо хуа, нравственное воспитание 道德教化

дао ли, правильный принцип 道理

дао сюэ, учение [истинного] Пути 道学

дао тун, преемственность учения от мудрого к мудрому 道统

дин, определенно 定

ду шу обучение, изучение письменного наследия прошлого 读书

дэ, благая сила, конкретное выражение, проявление *дао* 德

дю мин, уйти из жизни 丢命

Ж

жан, уступчивость 让

жу сюэ, конфуцианство 儒学

жу хуа чжун го, конфуцианизация Китая 儒化中国

жу цзяо, конфуцианская религия 儒教

жэнь, гуманность, человеколюбие 仁

жэнь вэнь, гуманизм 人文

жэнь тун, идентичность 认同

жэнь чжэн, гуманное правление 仁政

жэнь юй, человеческие желания 人欲

И

и, долг, справедливость 义

и₁, церемониал, обряд, благоприличное поведение 仪

инь ян, пара основополагающих категорий китайской философии, отражающая дуалистическое начало мира (темное-светлое, женское-мужское, земное-небесное т.д.) 阴阳

инь ян цзя одно из направлений древнекитайской философии, школа *инь-ян* 阴阳家

К

кэ цзи, преодоление себя 克己

кэ цзи фу ли, преодолев себя, приобрести нормативность поведения/преодолев себя, следовать правилам 克己复礼

Л

ли, ритуал, норма, правило 礼

ли₁, принцип 理

ли жан, ритуальная уступчивость 礼让

ли и фэнь шу, принцип один, проявлений много 理一分殊

ли син дэ во, разумный-Я 理性的我

ли сюэ, учение о принципе 理学

ли чжи, ритуальные установления 礼制

ли чжи, разум 理智

лян чжи, благомыслие, благое знание 良知

люсин, распространяться, находиться в движении 流行

М

ма тянь, бранить Небо 骂天

ма шанди, бранить Верховного владыку 骂上帝

мин, приказ, жизнь, судьба, предопределение 命

минь бэнь, народ как основа 民本

Н

нэй цзай, имманентность 内在

нэй цзай чао юэ, трансцендентность 内在超越

няо шоу, природные существа (птицы и звери) 鸟兽

С

сань ган, три начала 三纲

сань цзяо, три учения 三教

син, природа, натура, характер 性

син₁, поведение 行

син ли сюэ, учение об [индивидуальной] природе и принципе 性理学

син мин, жизнь 性命

син мин и ли сюэ, учение об [индивидуальной] природе, предопределении, должной справедливости и принципе 性命义理学

син чжи, врожденная мудрость 性智

син юй тянь дао, [индивидуальная] природа человека и путь Неба 性与天道

синь, новый, обновление 新

синь₁, сердце, разум, сознание 心

синь₂, доверие, вера, благонадежность 信

синь вэй ши лунь, новая йогачара, новое учение о только сознании 新唯识论

синь жу цзя, неоконфуцианство 新儒家

синь ли сюэ, новое учение о принципе 新理学

синь сюэ, учение о сердце 心学

синь цзи ли, сердце и есть принцип 心即理

сун сюэ, сунское учение 宋学

сю цзи, самосовершенствование 修己

сю цзи эр цзин, усовершенствуй себя и стань почтительным 修己而敬

сюань сюэ учение о сокровенном 玄学

сюэ, учиться, обучение, учение 学

сюэ вэнь, изучать тексты 学文

сянь дай жу сюэ, современное конфуцианство 现代儒学

сянь дай жу цзя, современная неоконфуцианская школа 现代儒家

сянь дай синь жу сюэ, современное конфуцианство 现代新儒学

сянь дай синь жу цзя, современная неоконфуцианская школа 现代新儒家

сяо, сыновняя почтительность 孝

сяо жэнь, маленький/простой человек (антипод *цзюнь-цзы*) 小人

сяо кан, малое благоденствие 小康

сяо ти, почитание родителей и старших братьев 孝悌

сяо цзин, уважение старших 孝敬

сяо шунь, сыновняя почтительность 孝顺

сянь фу хоу цзяо, сначала обогатить, а затем обучить 先富后教

Т

тай цзи, высший предел 太极

ти, сущность 体

тянь, небо, космос 天

тянь вэнь, узоры неба 天文

тянь дао, небесный путь 天道

тянь жэнь, небесный человек 天人

тянь жэнь хэ и, единение Неба и человека 天人合一

тянь ли, небесный принцип 天理

тянь мин, воля неба, судьба неба 天命

Тянь ся, Поднебесная, весь мир 天下

тянь-цзы, Сын Неба 天子

У

у, материя 物

у вэй, недеяние 无为

у да цзун цзяо, пять великих религий 五大宗教

у сы, жертвоприношения духам очага, ворот, двери и т. д. 五祀

у чан, пять постоянств 五常

Ф

фа, «закон», регламент, нормативное уложение 法

фа цзя, легизм, направление древнекитайской политико-философской мысли, «школа законников» 法家

фу гу, возвращение к древности 复古

Х

хань сюэ, ханьское учение 汉学

хао сюэ, любить учение, любовь к обучению 好学

хоу жу цзя, постконфуцианство 后儒家

хуа цяо, китайцы за рубежом 华侨

хуан тянь шан ди, название Верховного божества 皇天上帝

хуан тянь шан ди тай и, название Верховного божества 皇天上帝太一

хуан хуан ди тянь, название Верховного божества 皇皇帝天

хэ, гармония 和

Ц

цай син, природные способности человека, дарования 才性

цан тянь, название Верховного божества 苍天

цзин, почтительность, уважение к старшим 敬

цзин₁, утонченный 精

цзин₂, канон 经

цзин янь дэ во, опытный-Я 经验的我

цзинь жэнь, раскрыть/проявить *жэнь* 尽仁
цзинь син, раскрыть/проявить[индивидуальную] природу 尽性
цзинь син, раскрыть/проявить сердце/сознание 尽心
цзу цюнь, этнос 族群
цзун цзяо, религия 宗教
цзун цзяо сюэ, религиоведение 宗教学
цзы чжи, познавать самого себя 自知
цзяо хуа, воспитание, перевоспитание 教化
цзяо юй, образование, просвещение 教育
цзюнь-цзы, совершенный/благородный муж 君子
ци, внутренняя жизненная субстанция 气
ци₁, технические произведенные предметы 器
ци чжи, элемент, загрязняющий природу человека 气质
цин син, чувственная природа человека 情性

Ч

чань, школа китайского буддизма 禅
чао дао дэ, сверх-мораль 超道德
чао жэнь вэнь, сверхгуманизм 超人文
чао сянь ши, сверхреальность 超现实
чао цзы жань, сверхестественность 超自然
чао цзы жань дэ ли лян, сверхъестественная сила 超自然的力量
чао юэ дэ во, сверх-Я 超越的我
чжи, знание, мудрость 智
чжи₁, природа, простота 质
чжи₂, прямой, прямизна 直
чжи₃, познание, ведать 知

чжи жэнь, управление людьми 知人
чжи лян чжи, доведение благомыслия до конца 致良知
чжи син, познать [индивидуальную] природу [человека] 知性
чжи син хэ и, совпадающее единство знания и действия 知行合一
чжи тянь, постичь Небо 知天
чжи цзюэ, интуиция 直觉
чжуань, комментарий 传
чжун, преданность 忠
чжун го син, китайскость 中国性
чжун цзи гуань хуань, предельный интерес 终极关怀
чжун цзи дэ цзы во чжуань бянь, предельная самотрансформация 终极的自我转变
чжун юн, середина и постоянство, срединность 中庸
чжунь цзун цзяо, квазирелигия 准宗教
чжэн, выправление, выпрямление 正
чжэн₁, управление, этико-политическая доктрина конфуцианства, политическая программа 政
чжэн мин, выправление имен / упорядочивание названий 正名

III

шан-ди, верховное божество 上帝
шан тянь, название Верховного божества 上天
шань дуань, доброе начало 善端
шань син, доброе поведение 善行
шань чжи, добрая основа 善质
ши сюэ, учение о реальном / реальное практическое учение 实学
шэ, стрельба из лука – одно из шести искусств, которым должен владеть
цзюнь-цзы 射

шэн мин, жизнь 生命

шэн сюэ, учение совершенномудрых 聖学

шэн хо, жизнь 生活

шэнь дао, святая истина 神道

шэнь дао шэ цзяо, воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине 神道设教

шэнь, личность 身

шу, письмо, каллиграфия – одно из шести искусств, которым должен владеть *цзюнь-цзы* 书

шу, счет, математика – одно из шести искусств, которым должен владеть *цзюнь-цзы* 数

шужэнь, простолюдин 庶人

Ю

ю сунди, любовь к братьям 友兄弟

юй, управление боевой колесницей – одно из шести искусств, которым должен владеть *цзюнь-цзы* 御

юн, функция 用

юэ, музыка 乐