

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**  
( Н И У « Б е л Г У » )

СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ИМЕНИ МИТРОПОЛИТА  
МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО МАКАРИЯ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

**ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ КИТАЙСКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ  
ИДЕАЛОВ «ДА ТУН» И «СЯО КАН» В РАННИХ КОНФУЦИАНСКИХ  
КАНОНАХ И ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ МИФАХ**

Выпускная квалификационная работа  
обучающегося по направлению подготовки 47.03.01 Философия  
очной формы обучения, группы 87001303  
Макаровой Елизаветы Юрьевны

Научный руководитель  
к.филос.н., доцент  
Кузнецов А.В.

Рецензент:

БЕЛГОРОД 2017

## ОГЛАВЛЕНИЕ

	стр.
<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	<b>3</b>
<b>I. Анализ китайского общественного идеала «Да тун» в контексте конфуцианского «четверокнижия»</b>	<b>8</b>
1.1. Проблема генезиса и герменевтический аспект китайского утопизма.	8
1.2. Характеристика понятия «шен жэнь» совершенномудрого правителя в концепции «Да тун». Описание категорий, связанных с понятием «шен жэнь».	13
1.3. Описание концепций «Да тун» и «Сяо кан» в главе «Действенность ритуала» канона «Ли цзи»	17
1.4. Анализ первых упоминаний общественных идеалов «Да тун» и «Сяо кан» в главе «Великий образец» канона «Шан шу»	20
<b>II. Описание общества «Сяо кан» в контексте конфуцианской классической литературы и древнекитайских мифов. Современная интерпретация «Сяо кан», как концепции «китайской мечты»</b>	<b>28</b>
2.1. Общая характеристика понятий «цзюнь цзы» и «сяо жэнь» в конфуцианстве и мифах	28
2.2. Категория человеколюбия «жэнь», как воплощение нравственных качеств человека	37
2.3. Категории «чжун» и «шу», как основные элементы реализации конфуцианской этики	39
2.4. Описание категорий «и» и «сяо» - основных качеств, присущих благородному мужу	41
2.5. Категории «ли» и «юэ», определяющие главный фактор развития культуры	46
2.6. Анализ принципов необходимых для гуманного правления	51
2.7. «Китайская мечта» - современная интерпретация общества «Сяо кан» в Китае.	54
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	<b>58</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b>	<b>62</b>

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы:** Влияние конфуцианства на течение жизни Китая трудно переоценить. За всю 2500 летнюю историю существования доктрины мы можем увидеть только несколько поражений, которые были сугубо по политическим обстоятельствам. 221-209гг. д.н.э. первое активное выступление сторонников «гуманного правления» закончилось публичным поражением, Конфуцианская литература была сожжена и произошла жестокая расправа над 460 конфуцианскими последователями, они были «закопаны заживо». Несмотря на эту расправу с конфуцианцами, вскоре легистская империя пала под натиском народного восстания, и это доказывает, что в пределах Китая легизм, который отделил власть от народа, не жизнеспособен в качестве государственной идеологии. Стоит упомянуть, что одним из вдохновителей этого восстания в 209-202 гг до н.э. был Кун Цзя – потомок Конфуция<sup>1</sup>. В 1972-1976гг. в период культурной революции, во время масштабной кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» проходила вторая антиконфуцианская кампания.

До этого момента Китайские коммунисты использовали конфуцианскую концепцию личности, образ цзюнь-цзы и концепцию «гуманного правления» Мэн-цзы. Но лидеры административной командной системы хотели создать образ нового общества и личности. На пути осуществления своей идеи они встретили сопротивление людей, т.к. доносительство на родителей, пренебрежительное отношение к старшим и т.д. шло в разрез с устоявшимися традиционными нравственными ценностями. Трудно было заставить людей отказаться от лучших моментов национального характера: почтительного отношения к родителям, уважительного отношения к старшим, невозможности доносительства на родственников. Еще одной причиной послужило то, что Линь Бяо был преемником Мао Цзэдуна и в борьбе за власть обращался к Конфуцианскому

---

<sup>1</sup> Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (5в.д.н.э. – 21в.), М., 2009. - с.443

учению, наделяя его новой политической интерпретацией. После гибели Линь Бяо (1971г) Мао Цзэдун узнал о его тайных дневниках, в которых тот выписывал изречения Конфуция. Впоследствии эти дневники окрестили «черными записями», в которых Линь Бяо призывал придерживаться Конфуцианских принципов: «добродетель», «справедливость», «гуманность». Активными участниками этой антиконфуцианской компании была так называемая «Банда четырех» (Сы Жэнь Бан). Именно эта группа в этот период фактически была у власти. Перед организаторами данной компании стояла задача соотнести теоретически учение Конфуция и идеологию современного ему гибнущего рабовладельческого класса, чтобы доказать с «марксистской» позиции реакционность воззрений Конфуция и ранних конфуцианцев. Вторая антиконфуцианская компания отличается от первой (213 г. до н.э.) тем, что Конфуцианские каноны не уничтожались, но все основные Конфуцианские понятия трактовались участниками этой компании по-своему, а именно сугубо в негативном смысле. И лишь через несколько десятилетий учение Конфуция получило новое звучание как этико-политическое учение с приходом Дэн Сяо Пина в 1978г. Эти события доказывают, что, несмотря на эти негативные моменты в истории конфуцианства, для Китая эта доктрина является базисом национальных общественно-политических идеалов.<sup>2</sup> На данном этапе в Китае идет процесс возрождения ценностей, которые несут в себе конфуцианские каноны, создание нового общества.

Тем более, на данный момент идет активное развитие русско-китайских отношений во всех сферах деятельности. Россия и Китай состоят в ряде международных организаций: ШОС (Шанхайская организация сотрудничества), АТЭС (Азиатско-тихоокеанский форум экономического сотрудничества), БРИКС (группа из 5 стран: Бразилия, Россия, Индия, Китай, ЮАР). Для гармоничного развития экономических и политических

---

<sup>2</sup> Сизикова В.А. «конфуцианский капитализм» или «конфуцианский социализм»? Исторические и политико-философские истоки формирования современной политической модели КНР, Вестник Российского университета дружбы народов. №2/2013г. с. 9.

отношений необходим взаимный культурный обмен, так как благодаря развитию сферы культуры, развивается и сфера внешней политики. В настоящее время этому уделяется большое внимание, так в 2006 году в Китае прошел Год России, а в 2007 году Год Китая в России. Настоящим пиком межкультурных взаимодействий стало развитие в лингвистической сфере. Так в 2009г. прошел Год русского языка в Китае, а в 2010г. год китайского языка в России.<sup>3</sup> Поэтому тема весьма актуальна для изучения особенностей национального менталитета китайцев и гармоничного взаимодействия и сотрудничества в разных отраслях международных отношений.

**Степень научной разработанности темы:** исследованием конфуцианства занимались многие отечественные, западные и азиатские ученые. Первые переводы конфуцианских канонических текстов на западе произвели на английский язык Дж. Легг, А. Уэйли, Д. Лау, на немецкий Р. Мориц, на французский А. Чэн, они же давали обширные комментарии к текстам. Самыми авторитетными исследователями в Японии считается Каная Осаму, в Корее Пак Ильбон, в Китае Ян Боцзюнь, Тао Чжу, Цянь Му и Мао Цзышуй в Тайване.

В России первый перевод «И цзин» и комментарии были осуществлены еще в 19 веке Ю.К. Шуцким. Вопросами конфуцианства и переводами занимался академик В.П. Васильев. Позже был переведен «Лунь Юй» академиком П.С. Поповым, который опирался на комментарии Чжу Си. В 20 веке синология получила большое распространение. Самыми авторитетными переводчиками и исследователями современности считаются: Л.С. Переломов, В.М. Алексеев, В.А. Кривцов, И.И. Семенов, В.В. Малявин, Л.И. Головачева, А.И. Кобзев, А.М. Карапетьянц, А.С. Мартынов. Все эти исследователи синологи занимаются изучением разных направлений конфуцианства.

---

<sup>3</sup> Морозова В.С. Межкультурное взаимодействие РФ-КНР в контексте осуществления курса «мирного развития и построения гармоничного мира». Тезисы докладов XX Международной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». М. ИДВ РАН, 2013. с.117

**Объект исследования:** конфуцианские каноны и древнекитайские мифы.

**Предмет исследования:** китайские общественные идеалы «Да тун» и «Сяо кан».

**Цели работы:**

1. Определить специфику и категориальные составляющие китайских общественных идеалов «Да тун» (Великое Единение) и «Сяо кан» (Малое благоденствие), а также выявить взаимосвязь между ними.

Для достижения данных целей необходимо решить следующие задачи:

1. Выявить специфику общественного идеала «Да тун», его место в конфуцианских канонах и мифах.
2. Дать описательную характеристику общественного идеала «Сяо кан» на примерах ранних конфуцианских канонов и древнекитайских мифов.
3. Проанализировать все понятия и принципы, связанные с китайскими общественными идеалами «Да тун» и «Сяо кан».

**Методологическая основа исследования:** классические конфуцианские каноны в переводах на русский язык, в частности «Лунь юй» и «Мэн-цзы», в нескольких переводах Переломова Л.С. и А.С.Мартынова, «Шан-шу» в переводе Майорова В.М. и Стеженской Л.В. «Исторические записки (Ши-цзи)» в переводе Р.В. Вяткина и В.С. Таскина, где изложены мифологические идеи древних китайцев, мифы о императорах. А так же ряд книг и статей, посвященных исследованиям истории Китая, китайских мифов, утопизма, описанию общественных идеалов «да тун» и «сяо кан». В первую очередь таких авторов, как Кобзев А.И., Мартынов А.С., Мартынов Д.Е., Семенов И.И, Васильев Л.С.

**Научно-практическая значимость:** Работа представляет собой систематизацию представлений об общественных китайских идеалах «Да тун» и «Сяо кан», а так же глубокий анализ всех связанных с ними понятий и принципов. Проходят тщательный анализ генезис и развитие утопизма в

Китае. Проблема соотношения двух общественных идеалов рассматривается с разных углов зрения. Рассматриваются совершенно противоположные мнения по многим вопросам связанных с «Да тун» и «Сяо кан». Данное исследование может оказаться помощью для будущих исследований феномена утопизма в Китае.

**Структура работы:** работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы.

## **Глава 1. Анализ китайского общественного идеала «Да тун» в контексте конфуцианского «четверокнижия».**

### **1.1. Проблема генезиса и гносеологический аспект китайских общественных идеалов.**

Главной темой восточных утопий и утопизма является «лучшая реальность». Утопическое мышление присутствует в общественном сознании, еще со времен его зарождения и является постоянным и существенным компонентом общественного сознания. Оно возникло из-за не соответствия желаемого и действительного. В период «осевого времени» китайской философии все философские школы были заняты проблемой «лучшей реальности» основываясь на мифах о «золотом веке».

Сравнивая различные описания «золотого века», мы можем выделить четыре проблемных поля, которые сформировали утопические представления. Исследователи выделяют: плодородие земли, долголетие и бессмертие, организацию человеческого труда и формы человеческого сосуществования в рамках социума. Хоу Вайлу отмечает, что утопические представления в Китае сформировались различными философскими школами, при переработке концепции (золотого века). Каждой школой были сформулированы свои варианты идеальной древности, которую они желали возродить с помощью своих учений.

Конфуцианцы и моисты относят свои идеалы к периоду царствования Яо и Шуня, даосы – к периоду Хуан – ди. Все эти философские школы объединяло одно – все китайские утопии были утопиями идеального правления, так как все философские школы древности ставили задачи служить управлению. Но есть и существенное отличие: конфуцианцы отдали предпочтение формам человеческого существования и организации человеческого общежития, не изменяя этим принципам на протяжении всей истории конфуцианского утопизма. В отличие от них даосы связывали себя с вопросами о жизни и смерти, а возможностях преодоления смерти, с



поисками различных средств достижения бессмертия и долголетия.<sup>4</sup>

Вершиной конфуцианского утопизма является ранее конфуцианство. Именно тогда был сформулирован весь категориальный аппарат, важнейшие концепции, которые определили дальнейшее направление развития конфуцианской мысли. В древности сложились определенные общественные условия для развития конфуцианского утопизма, которые больше не повторялись в истории Китая, а именно сочетание политической раздробленности страны и единства культуры.

Главным направлением общественной мысли древности являлся вопрос об объединении Поднебесной. В условиях постоянно меняющихся политических событий правители княжеств находились в поисках способов, которые способствовали бы усилению их владений и власти, и сделать их претендентами на место правителя Поднебесной. Это способствовало новациям в области государственного управления. Древнекитайские князья интересовались в основном усилением армии и государства, при этом рассматривались и иные проблемы.<sup>5</sup>

Конфуцианский утопизм формировался не сразу, он постепенно разрабатывал проблему лучших образцов социального поведения и методов правления государством и обеспечением его процветания, а также способов улучшения условий человеческого существования. Конфуцианский утопизм так же, как и другие современные ему китайские школы, в качестве идеала выдвигал легенды древности, они пытались заняться реконструкцией «золотого века». Ни уровень развития человеческого общества, ни природные условия, ни исторические ситуации не играли никакой большой роли, в этот период конфуцианская традиция ставила на первое место нахождение у власти благородного правителя.

Утопические представления конфуцианства отличались от какой-либо

---

<sup>4</sup> А.С. Мартынов «Конфуцианская утопия в древности и средневековье»

<sup>5</sup> История китайской философии. Пер. с кит. В.С. Таскина под общ. ред. и послесловием М.Л. Титаренко. М. 1989. - с.61

политической задачи, они предлагали искать идеальную модель личности. Идеальная личность – это сосредоточение высшей мудрости и высшей власти, необходимая для осуществления общественного благоденствия. В конфуцианских текстах мы можем увидеть три типа личности: «совершенномудрый», «благородный муж» и «маленький человек». Конфуций считал «совершенномудрого» утопическим персонажем, которого никому не довелось встретить: «я не смог увидеть совершенного мудреца. Встретить благородного мужа еще можно»<sup>6</sup>. Из этого высказывания мы можем увидеть, что понятие «совершенномудрого» является предшествующим понятию «благородного мужа», а понятие «благородный муж» неразрывно связано с понятием «маленький человек». Если мы обратимся к другим высказываниям «Лунь юя», то мы сможем увидеть, что эти понятия создают целую иерархию человеческого совершенства.

Многих исследователей интересует вопрос, существовал ли утопизм в Китае, если попытаться провести аналогии с западным феноменом утопии и применить подобную классификацию к формам общественного идеала в Китае, то найдутся множества несоответствий. В своей статье А.И. Кобзев пишет, что, несмотря на интерес конфуцианцев к социально-политическим и этическим проблемам и стремление к их разработке и реализации, так и не было создано «полноценных» социально-утопических произведений. Он объясняет это с двух позиций. Во-первых, с самого возникновения конфуцианство претендовало на роль официальной идеологии, впоследствии во II веке до н.э. оно добилось этого статуса и сохраняло вплоть до начала XX века. Кобзев считает, что утопия предполагает стремление к изменению уже существующих государственных и социальных норм, конфуцианцы же критиковали не сами принципы устройства общества и государства, а их воплощение. Любое социально – политическое изменение в условиях господства конфуцианства имело черты личностной направленности. Вторым аспектом является то, что китайское представление об императоре

---

<sup>6</sup> Мартынов А.С. «Лунь юй». В 2 т. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001с. 167

выводило социальные реформы из теоретической в практическую область.<sup>7</sup> В своей работе А.И. Кобзев пишет следующее: «создание радикальной социальной теории с необходимостью, предполагает достаточную степень отрешенности её создателя от «злобы дня» как в смысле интеллектуального «взлета», так и в плане практической удаленности от социально - политической «кухни», в европейской культуре такая отрешенность достигается...»<sup>8</sup>. Но тем не менее Кобзев не отрицает существование утопических идеалов в Китае и делает оговорку: «...утопизм весьма специфичен поскольку коренился не в социально – политических или экономических взглядах конфуцианских мыслителей, а в их онтологии и методологии»<sup>9</sup>. Исследователь Мартынов Д.Е. разделяет это мнение, но при этом считает, что в Китае отсутствует понятие утопизма как таковое.<sup>10</sup>

До конца 19 века в Китайском языке не было понятий, которые соответствовали западной «утопии», сам термин является копией неологизма Т.Моро. Для китайских мыслителей западные образцы стали своеобразным примером. Дж. Нидэм отмечал черты сходства между «Да тун шу» («Книга о Великом Единении» Кан Ю-вэй) и «Современной утопией» и Г. Уэллса. Термин «утопия» Кан Ю-вэй использует только один раз во второй главе второй части «Да тун шу», называя так учение Ч.Дарвина. В конце 19 века Великое Единение и западная утопия были содержательно сходными понятиями. В переводах с различных европейских языков на китайский понятие «Да тун» использовалось для различных социально-политических явлений. Возникновение в Китае утопизма как разновидности общественного сознания и философского мышления, связаны с распространением западной общественной мысли. Распространителями данных идей являлись последователи Кан Ю-вэя. При этом их утопические представления были

<sup>7</sup> Кобзев А.И. Да тун. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с. С. 598-599

<sup>8</sup> Мартынов «Существовала ли в Китае утопия»

<sup>9</sup> Китайские социальные утопии. Отв. ред. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борах. М., 1987. С. 89

<sup>10</sup> Мартынов Д.Е. Сунь Ят-сен и Чан Кайши о древнекитайском идеале Великого Единения. [электронный ресурс] <http://cyberleninka.ru/article/n/sun-yat-sen-i-chan-kay-shi-o-drevnekitayskom-ideale-velikogo-edineniya#ixzz4ZzdxCwrJ>

далеки и от европейских и китайских прототипов.<sup>11</sup>

Существовала ли в Китае утопия? Это весьма спорный вопрос, решений которого много. В рамках данного исследования были рассмотрены две позиции: А.С. Мартынов считает, что конфуцианский утопизм существует с самого зарождения китайской цивилизации и развивается вплоть до 20-го века. А.И. Кобзев и Д.Е. Мартынов считают, что понятие утопии возникло только в конце 19-го века с европейскими текстами и западными идеями, которые подхватил в своей работе «Да тун шу» Кан Ю-вэй.

Термин «Да тун» имеет два разных смысла: в даосизме – антологический, в конфуцианстве – социально-политический. Иероглифически «Да тун» записывается двумя иероглифами: «да» (большой, великий) и «тун» (объединение, равенство, тождество). Термин «Да тун» используют не только конфуцианцы, но и вся китайская философия в целом.

Все отечественные синологи принимают перевод с китайского – Великое Единение. В западной синологии существует разброс мнений о трактовке данного понятия. Лоренс Дж. Томпсон принимает предложенный Фэн Ю-ланем вариант перевода – Great Unity. Существуют также и следующие варианты перевода, зафиксированные Томпсоном: Grand Union, Grand Course, Cosmopolitan society, Ta Tung: The same ideal as the Western communism or anarchism, Era of World Brotherhood, Grand Harmony, Cosmopolitanism.<sup>12</sup> В современной западной литературе в основном используются вариант Фэн Ю-ланя и Томпсона Great Unity. Обычно вариант передачи на английском языке зависит от читательской аудитории.

<sup>11</sup> Мартынов Д.Е. Конфуцианский утопизм в политической теории китайской народной республики (современное состояние). Ученые записки Казанского государственного университета. Т. 149, кн.4. 2007.

<sup>12</sup> Мартынов Д.Е. Конфуцианские утопические элементы в официальной идеологии Китая в условиях модернизации страны (1927-1949). Известия Челябинского научного центра. 2007. с.4

## 1.2. Характеристика понятия «шен жэнь» совершенномудрого правителя в концепции «Да тун». Описание категорий, связанных с понятием «шен жэнь».

Идеальная личность в концепции «Да тун» – это совершенномудрый (шен жэнь). Совершенномудрый осуществляет функции упорядочения жизни общества и природы, содержит их в гармонии, распространяет добродетели, которые присущи его личности.<sup>13</sup> Такими совершенномудрыми были императоры древности.

«Шу цзин» упоминает о двух императорах – Яо и Шуня. Помимо изобретений отмечавшими их царствование, они были наделены большой добродетелью, которая влияла на все общество. Яо и Шунь предстают перед нами не просто государями, сколько мудрецами. Их важнейшей задачей было установление порядка. Яо привнес в общество сыновнюю почтительность и гражданские добродетели. Шунь и Великий Юй жили только ради народного блага и совсем не думали о себе. Они совершенно не мыслили об основании собственной династии. Они не были друг другу отцами или сыновьями. Между этими императорами из «Книги приданий» нет родственных уз. Яо подвергает Шуня испытаниям и после успешного их прохождения признает в нем мудреца, который способен достойно царствовать, и передает ему правление. Народ так же признает в нем наличие мудрости и качеств, необходимых для управления государством. Для этого Яо даже изгнал своего собственного сына Даньчжу, который, по его мнению, не обладал добродетелью в должной мере. А после смерти Яо народ оказывал почести не ему, а Шуню. И здесь мы можем увидеть зарождение конфуцианского понятия «мин» (воля неба). Принимая бразды правления, Шунь сказал: «Воля Неба!».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> А.Г. Юркевич «Жизнь как ценность в китайской классической философии и культуре». Жизнь как ценность. Институт философии РАН, 2000. С. 161

<sup>14</sup> Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014.с.39

Совершенномудрый – это государь, который воздействует на все мироздание и царствует в согласии с Небом ради благополучия народа. Помощники совершенномудрого действуют, вдохновляясь его добродетелью. Совершенномудрый не задумывается над тем, как правильно управлять, он занимается наведением порядка. Порядок, прежде всего, выражается в нравственности, ведь нравственность определяет правильное положение вещей.<sup>15</sup>

Правитель является обобщением всего народа, он общ для всех подданных. В «Шу-цзине» «Великое Единение» означает не все общее равенство, а четкую социальную иерархию, где во главе – государь, а между ним и народом – чиновники. Во главе этой социальной организации должен находиться справедливый правитель. В социальном плане справедливость понимается как правильное единочание и не допущение проявлений частных интересов. А.И. Кобзев делает вывод, что концепция Да тун является гармонизацией социальной иерархии.<sup>16</sup>

«Чжи» является категорией китайской философии, которая выражает два разных смысла: 1-это разумность, мудрость, 2-это изобретательность, хитроумие. Первый вариант обычно передавался иероглифом «Чжи» знание, который являлся основой бинорма «Чжи син» (знание - действие). Чжи син так же очень важная конфуцианская категория, которая выражает с одной стороны познание, а с другой стороны практический опыт.<sup>17</sup> Как самостоятельный знак он появляется в более поздних текстах, там он выступает в качестве упрощенной формы.

В древних конфуцианских канонах иероглифом «Чжи» обозначают мудрость, разумность. В 11ой главе «Шу-цзина» указывается, что небо

<sup>15</sup> Марсель Гране. Китайская цивилизация. М: Алгоритм, 2016. С. 17

<sup>16</sup> А.И. Кобзев. Да тун. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с. С. 598-599

<sup>17</sup> А.И. Кобзев. Чжи-син. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с. С. 575-577.

наделяет государя мудростью вместе с мужеством.<sup>18</sup> В первых собственных конфуцианских текстах категория «Чжи» связывается категорией «Жень»: «Учитель сказал:

- Если в общине царит человеколюбие, это прекрасно. Разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?» Лунь юй 4,1.<sup>19</sup>

«Конфуций сказал: «Гуманность соседей составляет прелесть соседства, и потому как может быть мудрым тот, кто выбирая место жительства, не поселяется между людьми гуманными?» Гуманность есть самое почетное достоинство, дарованное Небом, и есть спокойное убежище человека. Никто нам не препятствует (быть гуманными), и если, несмотря на это, мы не гуманны, то это значит, что мы не мудры».<sup>20</sup> Мэн-цзы 2а 7.

Также категория «чжи» связана с мужеством, и все вместе они образуют набор добродетелей, которые необходимы для самосовершенствования благородного мужа: «Мудрость, человеколюбие и мужество – эти три качества и есть всепроникающее Дэ Поднебесной.» «Чжун Юн» Чжан 20.<sup>21</sup>

Конфуций проводит четкое различие между мудростью и гуманностью: «Фань Чи спросил учителя о мудрости.

Учитель сказал:

- Должным образом служить народу, почитать духов и держаться от них подальше – в этом состоит мудрость.

Фань чи спросил о человеколюбии.

Учитель сказал:

- Испытать трудности, а затем добиться успеха – в этом состоит человеколюбие.» Лунь Юй 6.20.

<sup>18</sup> Читмая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014.с. 152

<sup>19</sup> Конфуций суждения и беседы. с.90

<sup>20</sup> Конфуцианское четверокнижие «сы шу»/Китайский классический канон в рус переводах. отв.ред. Переломов Л.С. 2004. с. 279

<sup>21</sup> Конфуцианское четверокнижие «сы шу»/Китайский классический канон в рус переводах. отв.ред. Переломов Л.С. 2004. с.137

«Учитель сказал:

- Мудрый любит воду. Обладающий человеколюбием наслаждается горами. Мудрый находится в движении. Человеколюбивый находится в покое. Мудрый радостен. Человеколюбивый долговечен». Лунь Юй 6.21.<sup>22</sup> Он считает эти категории основополагающими моделями поведения для культуры и жизни.

Далее Мэн-цзы уточняет определение мудрости и различает его совершенномудрием: (Мэн цзы 5б1, 2аб, 4аб). В данном понимании единство мудрости и разумности основано на признании природы человека изначально доброй. Содержание понятия «Чжи» сводилось к моральным ценностям, прежде всего к «Жэнь» (гуманности), и «И» долгом.

Принцип «У-Вэй» – это принцип не деяния, отсутствие деятельности. Записывается двум иероглифами: 1 – иероглиф «У» отсутствие, небытие выполняет роль отрицания, 2 иероглиф «Вэй» деяние, осуществление означает какой-либо целенаправленный процесс деятельности, достижение, какого-либо конкретного состояния.<sup>23</sup>

Этот термин чаще всего встречается в даосизме, у них понятием «У вэй» описывается принцип не вмешательства, естественный порядок вещей, так же ход событий. В конфуцианстве же принцип «не деяния» распространяется только на личность императора. Император является проводником Воли Неба в социальную сферу. Наличие совершенномудрого императора, который обладает всеми добродетелями, побуждает людей склоняться перед императором и копировать его поведение.<sup>24</sup>

Пока император придерживается принципа «У-вэй» и дает различные распоряжения, все будут стараться выполнять свои поручения, чтобы приблизиться к идеалу добродетели совершенномудрого.

<sup>22</sup> переломов луньюй восточная литература 2001. с.24

<sup>23</sup> Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю.Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. - М.: ИФРАН, 2012. с. 209

<sup>24</sup> Гране Марсель. Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы: пер. с фр. В.Б.Иорданского. – М.:Алгоритм, 2008. с.57



### 1.3. Описание концепций «Да тун» и «Сяо кан» в главе «Действенность ритуала» канона «Ли цзи».

Описание концепции «Да тун» и «Сяо кан» впервые указывается в главе «Ли юнь» («Действенность ритуала» или «Обращение благопристойности») канона «Ли цзи» («Записки о правилах благопристойности»). Обществам Великого Единения и Малого благоденствия посвящен совсем маленький фрагмент.

Отрывок о концепции «Да тун» исследователь И.С. Лесевич переводит так: «Когда шли по Великому пути, Поднебесная принадлежала всем, (для управления) избирали мудрых и способных, учили верности, совершенствовались в дружелюбии. Поэтому родными человеку были не только его родственники, а дети – не только его дети. Старцы имели признание, зрелые люди – применение, юные – воспитание. Все бобыли, вдовы, сироты, одинокие, убогие и больные были присмотрены. Своя доля была у мужчины, свое прибежище – у женщины. Нетерпимым (считалось) тогда оставлять добро на земле, но и не должно было копить его у себя; нестерпимо было не дать силам выхода, но и не полагалось (работать) только на себя. По этой причине у них не возникали (злые) помыслы, не чинились кражи и грабежи, мятежи и смуты, а люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось Великим Единением.»<sup>25</sup>

Исследователь Тихвинский С.Л. предлагает более современный вариант перевода, который восходит к трактату Кана «Ли юн чжу» (комментарий к Ли юнь): «Когда будет осуществлен Великий Путь, то мир будет принадлежать всем. Будут избираться мудрейшие и выдвигаться талантливейшие люди. Все будут говорить только правду и будут миролюбивы. Люди будут относиться по-родственному не к одним только своим сыновьям, с тем, чтобы престарелые имели возможность спокойно доживать свой век, взрослые находили бы себе применение, а юные –

<sup>25</sup> Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух т./ Сост. Ян Хин-шун. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. с. 100

получали воспитание. Тогда все будут иметь пропитание – одинокие, вдовы, сироты, бездетные, калеки. У всех мужчин будут определены права, а у женщины – самостоятельность. Товары не будут напрасно выбрасываться на землю, не будут храниться людьми в своих амбарах только лишь для себя. Силы людей не будут растрачиваться, и люди будут работать не только на самих себя; таким образом, эгоистичные замыслы будут устранены и никогда более не возникнут. Не будет воровства и разбоя, и ворота домов не нужно будет запирасть. Это будет Великое единение»<sup>26</sup>.

На примерах этих двух переводов мы можем увидеть, как могут использоваться различные смысловые интерпретации в зависимости от исторической и философской направленности истолкования. Большая часть переводчиков передают неопределенную временную привязку оригинала в прошедшем времени. «Да тун» и «Сяо кан» в традиционных историософских схемах предшествует один другому. В переводе Тихвинского общественный идеал «Сяо кан» предшествует обществу Великого Единения. Великое Единение «Да тун» выступает как взгляд в будущее.

Фрагмент, посвященный концепции «Сяо кан» выглядит следующим образом: «Ныне великий путь скрылся во мраке. Поднебесная стала достоянием одной семьи. Теперь родные для каждого только его родственники, а дети только его дети. Добро и силы берегут для себя. У больших людей наследование стало нормой, стены и ограды, рвы и запруды стали их крепостью. Путеводными нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают отношения государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружелюбием братьев, согласием супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами. Их используют в своих замыслах, ради них поднимают оружие. В соответствии с ними избирались на царство Юй и Тан, Вэнь-ван и У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун. Среди этих шестерых благородных мужей не было ни

<sup>26</sup> Тихвинский С.Л. «Китайский утопист Кан Ю-вэй (Из истории китайской общественной мысли) // Вопросы философии. – 1953. - №6. с.136.

одного, кто бы не почитал ритуала. С ним сверяли они свою справедливость, на нем строили свою верность, проверяли вину, узаконивал человеколюбие, учили уступчивости, являя тем самым народу свое постоянство. Если кто не следовал бы ему, он терял бы свой престол, ибо люди почли бы его сущим бедствием. Все это и называется малым умиротворением»<sup>27</sup>. Из этого отрывка можно сделать вывод, что общество Великого Единения все же предшествует обществу Малого благоденствия. «Да тун» является прототипом для «Сяо кан». Все добродетели совершенномудрых правителей переносятся на благородных мужей, они также следуют ритуалу, долгу, правилам, обладают человеколюбием. Отличием становится то, что раньше все следовали примеру добродетели правителя, были просты, услужливы, культурны. В обществе Малого благоденствия люди стали сами по себе, появились родственные связи и наследование престола, богатства и пропитание хранится за семью замками и все отношения сводятся к базовым социальным отношениям, к культивированию долга и дружелюбия хотя бы между родственниками.

Кобзев описывает концепцию «Да тун» как описание двух состояний общества: идеального – «Да тун» и приемлемого – «Сяо кан».<sup>28</sup>

Описанное в «Ли цзи» состояние идеального общества Да тун стало приобретать популярность со второй половины 19го века в Китае. Это было связано с интересами к социальным преобразованиям, вызванные внутригосударственным кризисом, а также столкновением с Западом.

Первым, кто предал утопии общественное значение, стал вождь восстания тайпинов Хун Сюцюань, который соединил её с идеей великого равновесия «тай пин». Идея «тай пин» имеет как конфуцианские, так и даосские корни. Хун Сюцюань интерпретировал ее также в соответствии с христианскими заповедями. Такая неординарная интерпретация была связана

---

<sup>27</sup> Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух т./ Сост. Ян Хин-шун. Т. 2. – М.: Мысль, 1973. с. 100-101

<sup>28</sup> Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Вост. лит., 2002. с. 253

с неоднозначным исходным описанием «Да тун», даже у Чжу Си это описание вызывало сомнение в его конфуцианском происхождении.

Несмотря на это, Кан Ю-вэй пытался доказать происхождение общественного идеала «Да тун» от Конфуция. В истолковании данного идеала он использовал веру в религиозную функцию конфуцианства вместе с социалистическими принципами. Кан Ю-вэй перевернул последовательность от золотого века к «Сяо кан» и предложил свою идею о движении истории к стадии «Тай пин», которую достигнет все человечество в будущем, придя к состоянию «Да тун». Этой теме посвящено его главное произведение «Да тун шу».<sup>29</sup>

На данный момент КНР термином «Да тун» обозначают абсолютное процветание общества на высшем мировом уровне, а термин «Сяо кан» - относительное на уровне среднеразвитых стран.<sup>30</sup>

#### **1.4. Анализ первых упоминаний общественных идеалов «Да тун» и «Сяо кан» в главе «Великий образец» канона «Шан шу».**

Впервые понятие «Да тун» встречается в «Книге истории» («Шун цзин» или «Шан шу») в главе «Великий образец» (Хун фань).

В этой главе описывается восхождение на иньский престол вана У-гэна. При возвращении У-гэна вместе с Цзи-цзы в столицу Чжоу у них случился разговор о правильном правлении государством. Ван не мог определить для себя правила управления страной и спрашивал совета у Цзи-цзы: «-О Цзи-зы! Небо скрытно благодетельствует народу внизу, чтобы [люди] жили в ладу друг с другом. Я не ведаю, в чем последовательность постоянных правил [управления страной]»<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Мартынов Д.Е. Сунь Ят-сен и Чан Кайши о древнекитайском идеале Великого Единения. [электронный ресурс] <http://cyberleninka.ru/article/n/sun-yat-sen-i-chan-kay-shi-o-drevnekitayskom-ideale-velikogo-edineniya#ixzz4ZzdxCwrJ>

<sup>30</sup> Кобзев А.И.. Да тун. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с. С. 598-599

<sup>31</sup> Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу

Цзи-цзы на примерах мифов о совершенномудрых императорах описывает картину идеального прошлого, где Шунь предаёт должность по преграждению потопа Юю, которую он унаследовал от отца: «Гунь преградил путь водам потопа, чем нарушил следование пяти элементов. Предок пришел в ярость и не дал [ему] девять полей Великого образца... Затем Юй приступил к [исполнению] унаследованной [от отца должности]. Небо тогда даровало Юю девять полей Великого образца. Постоянные правила [получили в девяти полях надлежащую] последовательность.»<sup>32</sup>

Далее идет описание девяти полей Великого образца, в них входят:

1. поле пяти элементов
2. поле пяти органов
3. поле восьми рычагов управления
4. поле пяти замет времени
5. поле средоточия величия государя
6. поле склонности характера
7. поле разрешения сомнений
8. поле примет
9. поле пяти благоденствий

Первое поле – это поле пяти элементов. В древних китайских гадательных практиках пять первоэлементов природы, элементов у-син (стихия воды и огня, металла, дерево, земля и зерно)<sup>33</sup> играли очень важную роль. Первое поле связано со вторым: «То, что просачивается и течет вниз, порождает соленое. То, что горит и поднимается вверх, порождает горькое. То, что сгибается и выпрямляется, порождает острое. То, что сеют и собирают, порождает сладкое». Именно этот отрывок связан со вторым полем с полем пяти органов.

Второе поле связано с пятью органами, внешностью и ощущениями:

---

суй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с.285.

<sup>32</sup> Читмая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу суй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с.285.

<sup>33</sup> Васильев Л.С. Древний Китай. т.2 Период Чуньцю. М. 2001, с.450

«Первый из них – внешность. Второй – речь. Третий – зрение. Четвертый – слух. Пятый мышление». По мнению Цзи-цзы внешность нужна для внушительности, речь для убедительности, зрение для зоркости, слух для чуткости, мышление для проницательности. Это все те качества, которыми наделяются императоры Яо, Шунь и Юй в «Шу-цзине». Внушительность приводит к уважению и почитанию со стороны народа, качество убедительности приводит к гармонии и порядку, зоркость необходима для ясности и должному выявлению хороших и плохих качеств подчиненных, чуткость необходима для должного обращения с народом и замыслов, проницательность же приводит к мудрости.

Третье поле – это поле восьми рычагов управления: «Первый из них – пища. Второй – добро. Третий – жертвоприношения. Четвертый – общественные работы. Пятый – общественное воспитание. Шестой – общественное спокойствие. Седьмой – прием прибывающих на аудиенцию. Восьмой – войско».<sup>34</sup> Большая часть положений связана с категорией конфуцианства «ли» ритуал. Жертвоприношения, общественное воспитание, прием прибывающих на аудиенцию – это все связано с ритуалами, которые каждый должен был изучать и осуществлять: «Ю-цзы сказал:

- Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом. Совершать то, что нельзя делать, и при этом в интересах согласия стремиться к нему, не прибегая к ритуалу для ограничения этого поступка, - так поступать нельзя»<sup>35</sup> Лунь юй 1.12.

Общественное воспитание – это привитие культурности «вэнь» народу, для формирования в нем добродетелей. Общественные работы и общественное спокойствие очень важные критерии при управлении государством, при соблюдении этих критериев люди всегда будут при деле и

<sup>34</sup> Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с.287

<sup>35</sup> Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь Юй». Восточная литература, 2001. с. 5

довольны, а это значит, что не будет смут и разногласий с правительством.

Четвертое поле – это поле установления времени: «Первая из них – это год. Вторая – месяц. Третья – день. Четвертая – созвездия. Пятая – времяисчисление»<sup>36</sup>. В первых главах Шу-цзина описываются деяния императоров, а именно создание и установление календаря, главного и важного изобретения.<sup>37</sup> Самую важную работу провел император Яо, он приказал братьям Си и Хэ исследовать небо, исчислить дни и месяцы, отметить расположения звезд и обозначить времена года: «Яо определил своим повелением второму из четырех братьев Си, Си-чжуну, поселиться в Юйи, диком восточном углу земли, в Долине восходящего солнца Янгу. Си-чжун должен был встречать выходящее солнце, распределять работу населения на востоке. День весеннего равноденствия, когда произойдет кульминация звезды Птица (Няо), он должен был установить как середину весны... Яо отдал повеление третьему брату Си, Су-шу, поселиться в Южном Перекрестье Наньцзяо. Си-шу должен был распределять работы населения на юге, точно отмечать наступление полдня. Самый длинный день летнего солнцестояния, когда произойдет кульминация звезды Огонь (Хо), он должен был определить как середину лета... Яо определил своим повелением второму из четырех братьев Хэ, Хэ-чжуну, поселиться на западе в Долине заката солнца Мэйгу. Хэ-чжун должен был почтительно провожать заходящее солнце, распределять выполнение работ населения на западе. День осеннего равноденствия, когда произойдет кульминация звезды Пустота (Сюй), он должен был установить как середину осени... Яо отдал повеление третьему брату Хэ, Хэ-шу, поселиться в далеком северном Новолунном крае Шофан, в Столице тьмы Юду. Хэ-шу должен был распределить работы населения на севере. Самый короткий день зимнего солнцестояния, когда произойдет кульминация звезды Мао, он должен был определить как середину зимы... Император Яо сказал:

<sup>36</sup> Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с.287

<sup>37</sup> Гране Марсель. Китайская цивилизация. М: Алгоритм, 2016. с.17

- О, вы Си и Хэ! Возьмите за единицу времяисчисления триста дней и шесть декад и еще десять дней; с помощью дополнительного месяца определите их по четырем временам года и составьте из них один год. Приведите в соответствующий времени порядок сто трудов, чтобы просияло множество занятий».<sup>38</sup>

Пятое поле – средоточие величия государя. В него входят пять благоденствий, которыми он одаривает свой народ. Цзи-цзы считает, что если народ будет видеть в государе эти благоденствия, то он будет одаривать его тем же, то есть подражать ему. Никто, кроме государя не может иметь авторитета. Он советует У-вану быть прозорливым и осмотрительным в отношении своих подданных, если кто-то не согласен с мнением государя, то не наказывать их, а быть снисходительным. Поощрять добродетели, давать людям приносить службу и пользу государству. Наказания должны нести только те, кто вознагражден, но не хочет действовать на благо государя и общества: «Если речь идет о сосредоточении государева величия, то за государем закон и следование, и следование это закону Предка. Если речь идет о средоточии государева величия для многочисленного народа, то за народом следование закону государя и его исполнение, ибо так только народ приблизится к свету Сына Неба. Поэтому говорится: «сын Неба есть отец и мать народа. Тем самым он является ваном в Поднебесной»».<sup>39</sup>

Шестое поле – это поле трех склонностей характера: «Первая из них – это ровность и прямота. Вторая – преобладание твердости. Третья – преобладание мягкости. Мирный и спокойный по своей склонности ровен и прям. В настойчивом и недружелюбном преобладает твердость. В податливом и дружелюбном преобладает мягкость. В твоём отношении к пристрастному и скрытному пусть преобладает твердость, в отношении к высокородному и умному пусть преобладает мягкость».<sup>40</sup> Тут дается совет по

<sup>38</sup> Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с.20-23

<sup>39</sup> там же с. 288-291

<sup>40</sup> там же с. 293



поведению государя с его подданными, что к каждому человеку должен быть свой подход. При этом подчиненные императора должны вести себя одинаково и подобающим образом, а государь должен вовремя распознать отличающегося, чтобы во всем была гармония и порядок.

Седьмое поле – это поле разрешения сомнений. Это поле связано с гадательными практиками, а именно гаданиям по тысячелистнику и костям. Это была распространенная практика принятия решений того времени. Смысл гадательных обрядов в Китае заключался в том, что с помощью сложного ритуала гадатель добивался от божества ответы на важные вопросы, которые интересовали людей. Должность гадателя была очень важной и ответственной. Гадатели были очень грамотные люди, ведь от точно сформулированного вопроса зависел результат. Они должны были быть приближенными к вану, быть его помощниками и сподвижниками, должны были хорошо разбираться во всех проблемах касающихся государства. Число таких гадателей при императоре было невелико, по некоторым данным все имена когда-либо бывших гадателями сохранились на гадательных надписях. Гадатели играли большую роль в государственно-административной и религиозно-этической жизни страны.<sup>41</sup> Именно поэтому Цзи-цзы рекомендует У-вану назначать только добрых гадателей, и какой бы ни был ответ, всегда советоваться с чиновниками и народом, а уже потом принимать решения.

Восьмое поле – это поле примет. В этой части «Великого Образца» указывается соотношение поведения императора и различных природных явлений. Это доказывает веру китайцев в связи императора и Неба, что правление императора – это небесное благо, а сам император – посредник между народом и Небом: «Назовем приметы милости Неба к правителю. О надлежащей строгости правителя свидетельствует своевременный дождь. О его размеренности свидетельствует своевременное ведро. О его мудрости свидетельствует своевременное тепло. О его вдумчивости свидетельствует

---

<sup>41</sup> Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. – М.:Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. с.66

своевременный холод. О его совершенстве свидетельствует своевременный ветер.

Назовем приметы проступков правителя перед Небом. О его бесчинстве свидетельствует продолжительный дождь. О его преднамеренности свидетельствует продолжительное ведро. О его рассеянности свидетельствует продолжительное тепло. О его поспешности свидетельствует продолжительный холод. О его неразумности свидетельствует продолжительный ветер».<sup>42</sup>

Девятое поле – это поле пяти благоденствий. «Первое это – долголетие. Второе – это богатство. Третье – это здоровье и покой. Четвертое – это совершенствование в благой добродетели. Пятое – это умереть в старости естественной смертью. В составе этого поля есть и шесть крайностей. Первая – это несчастная смерть до срока. Вторая – болезнь. Третья – печаль. Четвертая – бедность. Пятая – уродство. Шестая – слабость».<sup>43</sup> Конфуцианцы считают, что если следовать правилам, культивировать в себе добродетели и должным образом ко всем относиться, то тебя минует большая часть жизненных бед, но при этом на все остается «Воля неба», которая решает не зависимо от человека, как он будет проживать жизнь, какое Дао для него будет уготовано.

В данном параграфе были разобраны основные моменты и положения концепции «Да тун» в рамках главы «Великий образец» Шу-цзин. Все правители после легендарных Яо, Шуня и Великого Юя пытались достичь образа «совершенномудрого» правителя, который правит посредством правил и добродетелей. В Шу-цзин рассматриваются деяния не только добродетельных и справедливых императоров, но также и императоров, которые приобрели себе известность своей порочностью. Согласно конфуцианскому учению государь теряет свою власть вследствие неприемлемого поведения, мы можем увидеть это на примере Цзе куй и

<sup>42</sup> Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с. 297

<sup>43</sup> там же с. 299

Чжоу - синь, которые были последними представителями династии Ся и Шань.<sup>44</sup>

Взгляды Конфуция об общественном строе основывались частично на нравственных категориях и ценностях, которые были когда-то в китайской общине. При этом он внес много нового, например культ грамотности и знаний. Он считал, что каждый член общества обязан стремиться к знаниям и прежде всего к знаниям, касающихся истории своей страны. Именно поэтому, древность и все, что с ней связано, а именно, деяния выдающихся правителей прошлого мифических (Яо, Шуня, Юя) и реальных (Вэнь-вана) являлись образцом для подражания его современников.<sup>45</sup>

Конфуцию предписывается изображение совершенного государства и общества, а также человеческой природы, и все это собирается в общее понятие «Да тун». Концепция Великого Единения присутствовала в системе управления империей, это доказывает надпись над воротами храма Конфуция в Пекине: «тянь ся да тун» (Великое Единение Поднебесной). Именно в этом храме происходил самый важный ритуал для имперского Китая – экзамен на замещение военных и гражданских должностей.

---

<sup>44</sup> С. Георгиевский. Принципы жизни Китая. С.- Петербург, 1888. С.363

<sup>45</sup> Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1981.с. 84

## Глава 2. Описание общества «Сяо кан» в контексте конфуцианской классической литературы и древнекитайских мифов.

### 2.1. Общая характеристика понятия «благородный муж». «Цзюнь-цзы» 君子 и «сяо жень» 小人 в конфуцианстве и мифах.

Для того, чтобы объяснить истоки возникновения конфуцианства и показать на конкретных примерах специфику конфуцианского мышления, нам необходимо обратиться к истории Китая и его мифам, которые по-моему мнению заложили фундамент для всех процессов: мыслительных, политических или экономических и др.

В Конфуцианском трактате Лунь юй, в котором ученики Конфуция собрали изречения и различные беседы Конфуция с его учениками. Глава 7 начинается с фразы: «Учитель сказал: - Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю её.»<sup>46</sup>. Таким образом Конфуций говорит о том, что он не придумывает ничего нового, а черпает свои идеи в древних текстах. Насколько нам известно, Конфуций на закате своей жизни занимался сбором и переработкой древних книг. Именно конфуцианцы больше, чем какая-либо другая школа Китайской философии, обладали историческим мышлением и сохраняли древние тексты, которые в итоге стали классикой Китайской литературы. Они всегда искали в истории различные моменты, которые подтверждали бы их собственные, социальные и политические идеи, при этом они оставались безразличными к сверхъестественным мотивам, и пытались их объяснить с помощью рациональных понятий.

В ранних главах книги документов «Шу цзин» описывался порядок, гармония в отношениях между людьми (между близкими людьми и далекими, между высшими и низшими), забота о народе и хорошо налаженная администрация. Все это приписывалось мудрым, великим и легендарным

<sup>46</sup> Суждения и беседы/Конфуций; [пер. с кит.; вступ. Ст. и комм. Л.С. Переломова]. – М.: РИПОЛ классик, 2007. С. 130

правителям Яо, Шуню и Юю. Они были удостоены благосклонности неба и стали обладателями небесного мандата, властителями Поднебесной. Но во времена жизни Конфуция всех этих норм уже давно не существовало в реальной жизни и возможно, что их никогда и не было. В то время была очень развита практика фабрикации и фальсификации фактов. Но существовали представления о социальной справедливости, гармоничном бытии людей, о мудрых властителях, которые чем больше заботились о своем народе, тем больше почитались. Все эти предания отразились в легендах, были воплощены в именах и деяниях древних правителей. Для Конфуция они стали образцом для подражания и он считал, что необходимо следовать древним заветам именно тогда, когда древние устои были разрушены, а заменили их корысть, измены и интриги, предательства, убийства и постоянные войны и раздоры.

Обратимся к истории Китая во времена жизни Конфуция. Годы жизни Конфуция принято датировать около 551 – 479 гг. до н.э.<sup>47</sup>, с 8-3 вв. называют периодом Восточного Чжоу, т.к. столица древнего Китая была перенесена на восток в город Лои, в район современного Лояна. С 20-го века современными историками называть период с 8 по 5 век до н.э. периодом Чуныцю Весны и Осени.<sup>48</sup> В период Чуныцю власть императора ослабевала, ваны Чжоу контролировали только столицу с ее округой, князья же наоборот усиливались, постоянно воевали друг с другом, расширяя свои владения и присваивая себе различные титулы. Сильные князья созывали собрания, на которых они вынуждали остальных князей признать их гегемонами-ба. Всего таких ба насчитывают пять: Циский Хуань-гун, Сунский Сян-гун, Цзиньский Вынь-гун, Циньский Му-гун, Чуский Чжуан-ван. Крупные царства вели борьбу между собой за объединение Китая. Смена периода Чуныцю периодом Чжаньго охарактеризовывается изменением политического строя древнекитайского общества. Произошел переход от феодализма, который напоминал еще феодальную систему при Шан, к

<sup>47</sup> Васильев Л.С. Конфуций. Вопросы философии 1989, №3.

<sup>48</sup> Васильев Л.С. Древний Китай. т.2 Период Чуныцю. М. 2001, с.536

чиновничье-бюрократическому государству. К периоду Чжаньго сформировалось семь крупных царств и несколько небольших. Государства, которые складывались в период Чжаньго, все напомнили утопические представления глав второго слоя «Шуцзина», к примеру «Яо дянь». Это доказывает, что переход от феодализма к централизованной Китайской империи был обусловлен воплощением утопии в жизнь. Конечно, разные государства и разные мыслители по-разному воплощали в жизнь.

Целью своей жизни и основой своего учения он сделал утраченную систему отношений, ценностные ориентиры, которые дали бы возможность возродить и приблизиться к древним идеалам. В своей доктрине Конфуций переложил ответственность за порядок с воли Неба на человека. Теперь добродетель (Дэ 德) не является небесной благодатью, а становится атрибутом человека. Став добродетельным и обретя истинное Дао (道), человек станет готовым к разумному управлению государством и приведет в состояние гармонии современное Конфуцию китайское общество. Конфуций считал, что управлять государством должны лучшие, добродетельные и благородные мужи. Он разработал образ благородного, совершенного и высокоморального человека цзюнь-цзы (君子). Цзюнь-цзы является образцом для подражания для сяо жэнь (小人). Он постоянно заботится о развитии в себе Дэ, следует Дао, он не думает и не заботится о жизненных удобствах. Он беспристрастен и требователен к себе, он хочет своей добродетелью помочь другим стать лучше.

Переходный момент от эпохи Чунцю к Чжаньго был переломным для истории древнего Китая. Изменения социальных и экономических отношений, которые происходили в обществе, очень отразились на человеке. Если до этого человек был частью семьи и патронимии, не представлял себя отдельно и устремлял все свои качества на благо родственного коллектива, то с формированием и развитием частных собственности на землю, торговлю, ремесел, ростом городов он оказывается вне семейных связей. Так

как возникает новая система ценностей, меняется и поведение людей, их нравы и обычаи. В древние времена считалась недопустимой ситуация, когда кто-либо из семьи был богат, и при этом не желал помогать своим нуждающимся родственникам. Интеллектуалы древнего Китая обратили свое внимание на моральную деградацию личности человека. Конфуций испытывал ностальгию по так называемому «золотому веку». Мы можем увидеть это на примере его высказывания из Луньюя (7, 16):

«Учитель сказал:

- В древности люди имели три вида недостатков, ныне же и этих недостатков уже нет. В древности люди своевольные могли себя сдерживать, ныне же своевольные безудержны. В древности люди самолюбивые владели собою, ныне же самолюбивые прикрывают стыд гневом. В древности даже глупцы отличались прямоотой, ныне же и глупцы творят обман».<sup>49</sup>

Из этого высказывания мы можем увидеть моральный облик современных Конфуцию людей, он сравнивает их с людьми прошлого. Что даже глупцы, распущенные люди вели себя совсем иначе, они были более сдержанны, прямолинейны, достойными, они не обладали теми пороками, какими обладают современные Конфуцию люди. Конфуция интересовала природа человека, он хотел разобраться в человеческой сущности. Стремление к высокому положению в обществе и богатству, а так же страх оказаться бедным и презираемым – это сущность человеческой природы Луньюй (4, 5):

«Учитель сказал:

- Богатство и знатность – вот к чему стремятся все люди. Если не установить им Дао-Путь для достижения этого, то они этого не достигнут. Бедность и презрение – вот что ненавидят все люди. Если не установить им Дао-Путь для избавления от этого, то они от этого так и не избавятся».<sup>50</sup>

Для того, чтобы построить свою модель общества и идеального

<sup>49</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М.:РИПОЛ классик, 2017. с. 286

<sup>50</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М.:РИПОЛ классик, 2017. с. 93

государства, Конфуцию необходимо было изучить природу человека. Конфуций считал, что люди могут избавиться от пороков, если будут следовать «установленному для них Дао». «Дао-Путь» является одной из основополагающих категорий древнекитайской философии. Разные философские школы трактовали это понятие по – своему. Конфуций, в отличие от других мыслителей того времени, связывает понятие Дао с человеком. Конфуция не интересовали проблемы онтологии и гносеологии. Он использует это понятие прагматично, так как он большое значение придавал проблемам воспитания человека, который может гармонично существовать в государстве и обществе. Соотнося Дао и человека, Конфуций показывает нам то, что человек является центральной темой его учения.

Из Луньюя мы можем увидеть, что в понятие Дао входит целый комплекс идей и методов Конфуция. Вся суть конфуцианской доктрины сводится к тому, что бы наставить человека на истинный путь, изменить его. Постичь Дао – значить прикоснуться к истине: Луньюй (4, 8)

«Учитель сказал:

-Если утром познаешь Дао-Путь, то вечером можешь умирать».<sup>51</sup>

В конфуцианском учении присутствуют два персонажа: цзюнь-цзы и сяо жень, эти два понятия неразрывно связаны друг с другом. Понятие цзюнь-цзы содержит в себе несколько значений. В буквальном переводе означает «сын правителя», трактуется также «добродетельный правитель» и «благородный муж». Цзюнь-цзы может стать любой человек, так же, как и сяо жень. Цзюнь-цзы так же можно перевести как «правитель мудрец», а сяо жень следовательно можно перевести как «темный человек». Сяо жень дословно переводится как «маленький человек». Представление о том, что цзюнь-цзы должен быть только аристократ, а сяо жень – простолюдин, неверно, цзюнь-цзы может стать любой человек, усердно обучающийся может стать благородным мужем, а любой человек, который не следует моральным принципам, может быть сяо жень, даже если он является

<sup>51</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 97



правителем.<sup>52</sup>

В текстах Лунь юй термин «сяо жень» используется в сочетании с термином «цзюнь-цзы», но в отрицательном значении. Интерпретация термина «сяо жень» связана в основном с взглядами исследователя. Те, кто подчеркивает классовый характер термина, переводят сяо жэнь как «простолюдин». Семененко вместе с исследователем Быковым предлагают толкование сяо жэнь следующим образом: «Итак, малый человек – «понуждаемый», то есть народ, которого «понуждают», простолюдин. И хотя Конфуций предусматривает случай, когда «малый человек» «понуждает других», он относится к этому отрицательно. Самое главное то, что он не причисляет малых людей к современному ему правящему сословию. Следовательно, природное у малого человека смыкается с социальным. Он простолюдин и по социальному происхождению и по природе»<sup>53</sup>.

Исследователи Конрад, Кривцов, Федоренко и другие подчеркивают этическое значение понятия и переводят его как «мелкий, низкий человек»<sup>54</sup> или «человек с маленькой буквы»<sup>55</sup>. Ян Боцзюнь трактует эту категорию как этическую, для обозначения человека, который лишен добродетели.<sup>56</sup>

В «Луньюе» Конфуций ставит четкую границу между «цзюнь-цзы» и «сяо жень». Эти два понятия являются антиподами и во многих отрывках используются парно: (2, 14) «Учитель сказал:

- Благородный муж объединяет [людей], не будучи пристрастным; маленький же человек пристрастен и не способен к объединению».<sup>57</sup>

(7, 37) «Учитель сказал:

- Благородный муж безмятежен и спокоен, маленький человек постоянно встревожен и обеспокоен.»<sup>58</sup>

(13, 26) «Учитель сказал:

<sup>52</sup> Федоренко Н.Т. Древние памятники Китайской литературы, стр.94-65

<sup>53</sup> Семененко И.И. Героизм обреченного (Конфуций о судьбе), М., 1984, с. 214

<sup>54</sup> Древнекитайская философия, т.1, с.161

<sup>55</sup> Конрад Н.И. Избранные труды. Синология, М., 1977, с.432

<sup>56</sup> Переломов. Слово Конфуция, М., 1992, с.96

<sup>57</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с.61

<sup>58</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 144

- Благородный муж держится ровно и с достоинством, но без высокомерия. Маленький человек высокомерен и не держится ровно и с достоинством.»<sup>59</sup>

Конфуций считал, что благородный муж может повлиять на низкого человека своим примером. Низкий человек, глядя на благородного мужа, хочет подражать ему, он становится покорным. Благородный муж имеет влияние на людей при помощи своих добродетелей (Дэ德).

Иллюстрировать это можно примером из «Исторических записок» Сыма Цяня, где он описывает жизнь Шуня: «[Когда] Шунь обрабатывал землю у гор Лишань, все, кто жил у этих гор, стали уступать друг другу межи; [когда] он ловил рыбу на озере Лэйцзэ, все, жившие у этого озера, стали уступать друг другу места; [когда] он гончарничал на берегу реки [Хуан]хэ, вся посуда, выделяемая на берегу [Хуан]хэ, больше не имела изъянов.»<sup>60</sup> Шунь настолько обладал добродетелями, что все вокруг него исправлялись и относились к нему с уважением. Дочери Яо прислуживали ему и его родителям не кичась своей родословной, девять сыновей Яо относятся к нему с почтением, и все люди тянулись к нему. Так на месте, где он поселился, спустя время образовался целый город. На этот счет есть изречение Конфуция записанное в Лунь юе (9, 14):

«Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал:

-Как можно? Ведь там грубые нравы?

Учитель ответил:

-Там, где поселится благородный муж, должны исчезнуть грубые нравы!»<sup>61</sup>

Благородный император Яо смог объединить людей своими добродетелями и повлиять на них, что привело к гармонизации и объединению государства: «[Яо] сумел проявить добродетели, ведущие

<sup>59</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 228

<sup>60</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с. 79-80)» с. 142

<sup>61</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 166

[людей] к повиновению, и с их помощью сблизил [все] девять поколений. [Когда] среди девяти поколений установилось согласие, [он] навел порядок среди байсинов и просветил их. [Когда] байсины просветились, [он] объединил и привел к согласию десять тысяч владений.»<sup>62</sup>

Конфуций наделяет «цзюнь-цзы» самыми хорошими чертами, такими как: справедливость, почтительность, искренность, умение сдерживать себя, правдивость. Благородный муж находится в постоянном самосовершенствовании, постигая Дао-путь. В некоторых суждениях просматривается социальный статус «цзюнь-цзы» во времена жизни Конфуция ставить людей на административные посты мог только правитель, который прислушивался к своим советникам, в Луньюе, где обсуждаются методы управления государством, образ «цзюнь-цзы» напрямую связан с правителем царства.

В мифах описывается момент, где Шунь определяет систему управления государством с помощью пяти правил поведения: «Шунь же выдвинул “восемь приветливых” и поручил им управление землей, они начали [успешно] распределять дела, и всякая работа стала выполняться своевременно; выдвинул “восемь умелых”, приказав им во всех четырех сторонах распространять пять правил поведения, [тогда] отцы стали справедливыми, матери любящими, старшие братья дружественными к младшим, младшие братья уважающими старших, сыновья почтительными к родителям, [и тогда] внутри, в семьях, установилось спокойствие, а вне, в обществе, наступил мир.»<sup>63</sup>

Конфуций же предлагает заниматься управлением государства с помощью пяти «прекрасных качеств», которые искоренят все плохие качества в человеке: Лунь юй(20, 2)

«Цзы Чжан спросил Кун-цзы:

-Что надобно для успешного управления государством?

<sup>62</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с. 79-80с. 137

<sup>63</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с. 79-80с. 144

Учитель ответил:

-Надо почитать пять хороших и избавляться от четырех скверных качеств, и тогда можно успешно управлять государством.

Цзы Чжан спросил:

-Что такое «пять хороших [качеств]»?

Учитель ответил:

- Это когда благородный муж добр, но не расточителен; когда он понуждает народ к труду, но не вызывает его гнева на вышестоящих; когда он желает обрести, но не ради корысти; когда он величав, но не высокомерен; грозен, но не свиреп.

Цзы Чжан спросил:

- Как понимать «добр, но не расточителен», и другие слова?

Учитель ответил:

- Приносить народу пользу, исходя из того, что выгодно народу, - это доброта, но не расточительность, не так ли? Если народ понуждать к усиленному труду, разве будет он гневаться? Если желать человеколюбия, можно ли говорить о корысти? Благородный муж не выказывает пренебрежения к людям, будь их много или немного, и к делам, будь они великие или малые, - разве это не величие без высокомерия? Благородный муж согласно Правилам носит одежду и шапку, взгляд его полон достоинства, поэтому люди взирают на него с уважением, - это и значит быть грозным, но не свирепым, не так ли?»<sup>64</sup>

По большей части, Конфуций видит цзюнь-цзы исполнителем административной деятельности. Цзюнь-цзы является активной личностью и занимает определенное положение в государстве и обществе. Как правило он выступает либо в роли советника – премьер министра или же самого правителя. Об этом свидетельствует деятельность, где он способен проявлять свои личностные качества. Ведь именно чиновники, прежде всего, должны

---

<sup>64</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 320

заботиться о благе народа и государства.<sup>65</sup>

## **2.2. Категория человеколюбия «жэнь» 仁 – воплощение нравственных качеств человека.**

Иероглиф жэнь 仁 состоит из 2 графем: первая графема «человек», вторая «два». В соединении 2 эти графемы образуют «два человека», что подразумевает под собой связь между людьми, их взаимодействие. Понятие «жэнь» принято трактовать как человеколюбие, гуманность.

Н.И. Конрад предлагает осмыслить термин «жэнь» как «человеческое начало в человеке», В.С. Колоколов переводит «жэнь» как «благорасположенность». Исследователь Л.И. Головачева соотносит «жэнь» с понятием «совесть». Х. Крин предлагает свою трактовку как «добродетель».<sup>66</sup> И.И. Семенов понимает его как «милосердие», пронизывающее все учение и другие понятия. Но при этом неверно трактовать «жэнь» как сумму всех добродетелей, это понятие намного глубже. Он приписывает ему следующие черты: почтительность, великодушие, благодеяние, искренность, мужество, сострадание и др. «В основе милосердия лежит космогоническая схема, рассматривающая человеческую жизнь как подвиг самопожертвования, в результате которого возникает этически полноценное общество... Милосердие оказывается и Небом, и природой человека, и процессом ее свободного развития до предельного завершения, являясь итогом «осуществленности» небесного начала в человеке, вершиной небесного самовоплощения».<sup>67</sup>

Советский синолог Карапетьянц отрицает трактовку «жэнь» как «гуманность». Он утверждает, что ни в одном своем значении «жэнь» не совпадает с общепризнанным понимаем гуманности. Оно не подразумевает

<sup>65</sup> конфуцианство и легизм в политической истории. переломов. с.93

<sup>66</sup> Конончук Д.В. О происхождении и смысле конфуцианской категории жэнь. [электронный ресурс] [http://www.synologia.ru/a/O\\_происхождении\\_и\\_смысле\\_конфуцианской\\_категории\\_жэнь](http://www.synologia.ru/a/O_происхождении_и_смысле_конфуцианской_категории_жэнь)

<sup>67</sup> Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. М., 1987, с.192

под собой признание первостепенным ценность человеческой личности, заботы о ней, а только как руководство к действию для правителя о том, как правильно разбираться в людях.<sup>68</sup>

Все эти примеры подтверждают, насколько трудно подобрать точное значение понятия «жэнь» в европейских языках. Профессор Чжоу Гучэн, советник Фонда Конфуция считает, что изначальный смысл, закладываемый Конфуцием, был следующий: «Человек – должен быть человеком».<sup>69</sup>

В «Луньюй» есть цитата, которая наиболее точно определяет смысл жэнь (Лунь юй 12, 22): «Фань Чи спросил, что такое «жэнь». Учитель ответил: «Это значит любить людей»»<sup>70</sup>

В современном Китайском языке термин «жэнь» является синонимом «гуманности». В Луньюй встречаются суждения о понятии «жень» в количестве 109 раз. Ян Боцзюнь полагает, что в 105 вариантах этот термин выражает понятие высшей добродетели. В «Луньюй» (5, 8) Конфуций со своими учениками обсуждают, кого из их современников можно назвать «обладающего жэнь»: «Мэн Убо спросил:

- Можно ли назвать Цзы Лу обладающим человеколюбием?

- Не знаю, - ответил учитель.

Тот повторил вопрос.

И Учитель сказал:

- Чжун Ю! Если найдется государство, способное выставить тысячу боевых колесниц, то ему можно доверить командование войсками. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием – этого я не знаю.

- А что вы скажете о Цю?

Учитель ответил:

- Цю! Его можно назначить начальником уезда в тысячу дворов или управляющим в семью аристократа, способную выставить сто боевых колесниц. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием – этого я не

<sup>68</sup> Карапетьянц А.М. Первоначальный смысл конфуцианских категорий. – Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982, с 20.

<sup>69</sup> Переломов Л.С. Слово Конфуция. М., 1992. с. 111.

<sup>70</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 205

знаю.

- А что вы скажете о Чи?

- Чи! Если его обрядить в ритуальные одежды, то он может при дворе принимать гостей из других царств. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием – этого я не знаю.»<sup>71</sup>

Из этого отрывка мы можем увидеть критерии, по которым Конфуций и его ученики могут присваивать звание обладающего «жэнь». Мэн Убо выбирает людей, которые способны осуществлять управляющую деятельность (управлять колесницами, вести боевые действия, принимать иностранных гостей), но Конфуций отвечает весьма неоднозначно. Он дает понять, что «жэнь» это гораздо больше, чем прикладная деятельность, которая несет практическую пользу. Понятие «жэнь» воплощает в себе все нормы поведения и лучшие нравственные качества человека, которые содержатся в учении Конфуция.

### **2.3. Категории «чжун» 忠 и «шу» 恕, как основные элементы реализации конфуцианской этики.**

Четвертый цзюань Луньюя начинается с суждения Конфуция: «Если в общине царит человеколюбие, то это прекрасно». Этим учитель хотел показать, насколько важно понятие «жэнь» в отношениях между людьми. Далее в отрывке Луньюй (4, 15) мы можем встретить термины, которые связаны с категорией Дао-Пути, это понятия «чжун» (忠) и «шу» (恕):

«Учитель сказал:

-Шэнь! Мой Дао-Путь пронизан Единым.

Цзэн-цзы ответил:

-Воистину!

когда Учитель вышел, ученики спросили:

-Что это значит?

<sup>71</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 108

Цзэн-цзы ответил:

- Путь учителя включает лишь два понятия – чжун-верность и шу-снисхождение.»<sup>72</sup>

Термины «чжун» и «шу» – это очень важные категории традиционной Конфуцианской морали. Эти термины включают в себя сразу несколько значений, поэтому очень трудны для перевода. Термин «чжун» можно перевести как преданность, верность. Его трактовка зависит от того, с каким иероглифом он стоит в паре. То же самое можно сказать и о характеристике категории «шу», которую можно охарактеризовать как взаимность, забота о людях, великодушие.

Иероглиф шу 恕 состоит из двух графем, наверху мы видим фонетик жу «подобие» а внизу «сердце», таким образом, мы можем истолковать его как заботу о себе и о других подобным образом, относиться к другим, так же, как и к себе, а к себе так, как к другим. Можно сказать, что это уравнение себя с другими в справедливости, если этот человек не проявляет сыновнюю почтительность или преданность своему правителю, или требует этого от своего сына, то он не может являться «шу», так как он не относится к другим так же, как к себе, ставит свои интересы выше других.

«Шу» - это попытка поставить себя на место другого человека, попытка понимания положения другого. «Чжун» – это понимание себя и других, и действие сообразно нашему пониманию, когда человек не считает себя выше, морально уравниен с другим. «Чжун» – это желание принести добро другому человеку, а «шу» это взаимность, не претворение зла другому за счет своей выгоды.

В отрывке «Луньюй» (12, 2) Конфуций дает следующее определение понятию «шу»: «Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве и в семье к тебе не будут чувствовать вражды».<sup>73</sup> Ян Боцзюн понимает под «чжун» позитивное проявление «шу». Мы можем увидеть это

<sup>72</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 101

<sup>73</sup> Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь Юй». Восточная литература, 2001, с. 88.



из суждения Конфуция в «Луньюй» (14, 15): «Ежели Ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, что бы и другой стоял крепко на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо».<sup>74</sup>

В другом отрывке «Луньюя» (6, 30) подобное высказывание относится к понятию «жэнь»: «Если хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо. Такой человек способен стать примером. О нем можно сказать – овладел искусством человеколюбия».<sup>75</sup> Это ответ на вопрос «Что есть «жэнь»?». Это еще раз доказывает, что «чжун» и «шу» категории, которые на прямую вытекают из категории «жэнь».

Следуя «чжун» и «шу» мы непосредственно следуем «жэнь». Ян Боцзюнь указывает на то, что теоретики конфуцианства считали «чжун» и «шу» основными элементами реализации двух категорий Конфуцианской этики- «жэнь» и «и». Для примера он ссылается на текст «Чжун Юн», где указывается: «чжун и шу лишь очень незначительно отстают от Дао пути». На эту цитату так же ссылается исследователь Цзянь Му.

#### **2.4. Описание категорий «и» 義 и «сяо» 孝, качеств, присущих благородному мужу.**

Четыре понятия «чжун», «шу», «жэнь» и «и» являются критериями личностного поведения, они составляют единое, которое пронизывает все учение Конфуция. Может ли человеколюбие распространяться на всех людей? Может ли человеколюбивый ненавидеть людей? Конфуцианское понятие «человеколюбие» - это правильное отношение к человеку согласно «базовых социальных отношений».

Базовых социальных отношений «лунь» 倫 – обычно выделяют пять: 1) правитель – подчиненный, 2) отец – сын, 3) муж – жена, 4) старший брат –

<sup>74</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 236

<sup>75</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 129

младший брат, 5) друзья. Категория «жэнь» действует только в рамках этих социальных отношений. И они варьируются в такой иерархии по силе и степени. Естественно, первым в этой иерархии будет отношение между правителем и подчиненным, и на оборот, так как преданность правителю всегда является приоритетной по отношению к другим социальным отношениям, а любовь к народу является неотъемлемым условием процветания в обществе. Преданность и верность правителю неотъемлемая часть цзюнь-цзы. В отношениях родителей и детей подчеркивалось главенствование родителей, в особенности отца и обязанность детей проявлять почтительность. В отношениях мужа и жены, права мужа были безграничны, обязанностями жены являлось исполнение беспрекословной покорности, надлежащее поведение и ведение хозяйства. В рамках четвертой связи обязательно считалось уважение к старшему по возрасту и положению в обществе. Между друзьями должны быть отношения, которые носят искренний характер и взаимопомощь.<sup>76</sup> Человек может не любить людей, которые выходят за рамки «лунь», при этом оставаясь быть человеколюбивым: «Луньюй» (4, 3) «Учитель сказал:

- Только человеколюбивый способен любить [кого-либо из людей] и способен возненавидеть [кого-либо из] людей».<sup>77</sup>

В этом отрывке показана вся суть взаимоотношений в обществе: «Луньюй» (18, 7) «[Учитель] сказал:

- Неразумно отказываться от службы. Нормы отношений между старшими и младшими отменить невозможно; как же можно отменить справедливые принципы отношений между правителем и чиновниками? Тот, кто хочет остаться чистым, нарушает эти принципы отношений между правителем и чиновниками. Благородный муж идет на службу, дабы выполнить свой долг, а о том, что его Дао-Путь неосуществим, он знал заранее.»<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Л.С. Переломов. «Лунь Юй»: Восточная литература; 2001г., стр.173

<sup>77</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 92

<sup>78</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 298

Человек, который придерживается человеколюбия в рамках «в рамках пяти связей» или «базовых социальных отношений», становится «должным», и становится не только «жэнь», но и «и» 義 «Исполняющим долг/должным образом относящиеся к людям».

В «Луньюй» есть два высказывания, в котором наилучшим образом отражено чувство долга. Благородный муж следует долгу во всех делах, будь-то управление государством или ритуалы: (4, 10) «Учитель сказал:

— Благородный муж не выделяет в Поднебесной одни дела и не пренебрегает другими, он поступает так, как велит долг».<sup>79</sup>

(15, 17) «Учитель сказал:

— Благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале, в словах скромн, в поступках правдив. Именно таков благородный муж».<sup>80</sup>

В первую очередь понятие долга связано с понятием «сяо» 孝. «Сяо» переводится как сыновняя почтительность. «Что называется долгом человека? Отец должен проявлять родительские чувства, а сын – почтительность (сяо); старший брат – доброту, а младший – дружелюбие, муж – справедливость, а жена – послушание, старшие – милосердие, а младшие – покорность, государь – человеколюбие (жэнь), а подданные – преданность (чжун). Эти 10 качеств и именуется человеческим долгом»<sup>81</sup>.

Отношения, которые перечислены в этом фрагменте, являются должными, соответствующие нормам морали. К примеру, по отношению к отцу сын может вести себя неподобающе и наоборот, может вести себя должным образом. Таким образом, «сяо» – это должное отношение к отцу. Эта категория распространяется не только на отца, но и на всех родителей.

В мифе о Шуне описывается его преданность и сыновняя почтительность по отношению к семье, даже тогда, когда ему грозила смерть, он оставался добр и услужлив. «Отец Шуня Гу-соу был слепым. Когда

<sup>79</sup> Л.С. Переломов. «Лунь Юй»: Восточная литература; 2001г., стр.25

<sup>80</sup> Л.С. Переломов. «Лунь Юй»: Восточная литература; 2001г., стр.127

<sup>81</sup> Древнекитайская философия. М, 1972. Т.2. стр 105.

умерла мать Шуня, Гу-соу снова женился, и у него родился сын Сян. Сян [отличался] заносчивостью. Гу-соу любил сына от второй жены и поэтому много раз хотел убить Шуня, [но] Шунь убежал и скрывался. Когда [Шунь] совершал небольшой проступок, он [послушно] принимал наказание. [Шунь] покорно служил отцу, мачехе и младшему брату, каждодневно проявлял искренность и почтительность, ни в чем не допуская нерадивости»<sup>82</sup>

Любовь ко всем людям начинается с «сяо», если человек пытается быть человеколюбивым, но при этом не имеет любви к родителям, то он не может являться таковым. Поэтому чтобы быть «гуманным», необходимо сначала обладать сыновней почтительностью. Сыновья почтительность может превосходить даже преданность к правителю, так как она не подразумевает доносительство на родственника, который совершил преступление. Конфуций не одобрял доносов на родственников, и этот принцип недоносительства был включен в последующие своды законов традиционного имперского Китая. Если человек доносил на родственника, то его казнили, а родственника отпускали. Исключения могли быть только доносы о покушениях на власть, в настоящей политической практике интересы государства и «преданность правителю» были все же важнее «должного поведения».

«Отец Шуня Гу-соу был склонен к порокам, мачеха — сварлива, а младший брат Сян — заносчив, и все они хотели убить Шуня. Но Шунь покорно следовал [их воле], не нарушая сыновнего долга, дружески относился к младшему брату и почтительно к мачехе. Когда хотели убить Шуня, то не находили его, когда же [от него] что-то требовали, он всегда оказывался рядом».<sup>83</sup> Шунь поступает как цзюнь-цзы, страшась последствий замыслов своей порочной семьи, все же поступает в соответствии со своим долгом «и».

Благородный муж у Конфуция может испытывать страх только в

<sup>82</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с. 141

<sup>83</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с.142

случае того, если он обнаруживает в себе недостатки. Когда цзюнь-цзы занят своим исправлением и обучением, ему незачем бояться. Беспокоиться необходимо только за исполнение правил: «Луньюй» (12, 4)

«Сыма Ню спросил о благородном муже. Учитель ответил:

- Благородный муж не беспокоится и не испытывает страха.

Сыма Ню переспросил:

– Не беспокоиться и не испытывать страха - и этого достаточно, чтобы называться благородным мужем?

Учитель ответил:

-Если в себе самом не находишь недостатков, то нет причин беспокоиться и испытать страх!».

Если благородный муж может быть человеколюбивым, сыновне почтительным, знающим долг, то он готов к управлению государством:

«Яо тогда снова сказал: “О сыюэ! Я нахожусь на престоле уже семьдесят лет, кто из вас мог бы, следуя воле Неба, встать на мое место?”. Его помощники в ответ сказали: “Низки наши добродетели, мы [только] опозорим трон императора”. Яо сказал: “Тогда предложите кого-нибудь из моих знатных родичей или из живущих далеко [от меня] и пребывающих в безвестности!”. Приближенные ответили: “Есть одинокий человек, живущий: среди народа, зовут его юйский Шунь”. Яо сказал: “Да, я слышал о нем. Каков же он?” Сыюэ ответили: “[Он] — сын слепого, отец [его] склонен к порокам, мать — сварлива, младший брат — заносчив, но [Шунь] своей сыновней почтительностью умеет поддерживать [среди них] согласие, постепенно направляя [их] к добру, так что они не дошли до преступления”<sup>84</sup>.

В «Луньюе» говорится о «сяо» следующее: «Луньюй» (1, 2)

«Ю-цзы сказал:

-Очень мало бывает людей, которые, обладая сыновней почтительностью и любовью к старшим братьям, склонны выступать против высших. И вовсе не бывает людей, которые не любили бы выступать против

<sup>84</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с.136

высших, но любили бы затевать смуту. Благородный муж все свои усилия сосредотачивает на корне. Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям – это и есть корень человеколюбия».<sup>85</sup> Данный отрывок является вторым в «Луньюе» и в нем впервые употребляются термины «жэнь», «дао» и «сяо». Это показывает, что вся терминология связана между собой. В раннем конфуцианстве нет четкого деления понятий. Многие категории употребляются в самых разных смыслах. Исследователь Л.С. Переломов утверждает, что Конфуций этим хотел расширить область применения своего учения и заранее предугадать все ситуации, в которых могло бы примениться то или иное понятие.<sup>86</sup>

Категория «сяо» является очень важной составляющей морального учения Конфуцианцев. Эти отношения могут быть не равными, но каждый, выполняя свой долг, стремиться быть взаимным к другому и действовать во благо. Сын не просто угождает во всем, но и при этом отец тоже заботится о будущем своего сына.

## **2.5. Категории «ли» 禮 и «юэ» 樂, определяющие главный фактор развития культуры.**

Для того что бы стать «жэнь», цзюнь-цзы должен учиться ритуалам «ли» 禮 и музыке «юэ» 樂. Термин «ли» переводят по разному, как «ритуал», «церемонии», «правила поведения». Исторически ритуал – это правила подношения духам жертв и нормы поведения людей. Ритуальная традиция восходит еще к временам золотой древности, к совершенно «мудрым».

По мнению Конфуция, управление государства должно осуществляться при помощи ритуала. При этом ритуал и закон понятия не тождественные. Конфуций считает, что ритуалы не могут привести к ошибке так, как законы. Потому что мы сами не создаем ритуалы, а возвращаемся к ним, эти ритуалы

<sup>85</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 33

<sup>86</sup> Л.С. Переломов. Слово Конфуция. М., 1992. с 93.

проверены временем, так как они передаются нам из поколения в поколение. Ритуалы естественны, так как являются копией природных процессов, а законы искусственны, так как они исходят от человека, а человеку свойственно ошибаться.

Конфуций хочет вернуться к древнекитайскому идеалу, где люди были более добродетельны и гармоничны. «Луньюй» (1, 12): «Ю-цзы сказал:

— Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом. Совершать то, что нельзя делать, и при этом в интересах согласия стремиться к нему, не прибегая к ритуалу для ограничения этого поступка, — так поступать нельзя»<sup>87</sup>

Ритуал – это не закон, которому надо подчиняться, а ритуал должен идти от сердца. Таким образом, с помощью ритуала легче повлиять на природу человека и управлять им: «Луньюй» (2, 3): «Учитель сказал:

— Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится».<sup>88</sup>

Ритуал также служит укреплению социального неравенства, так как для каждой категории людей набор таких ритуалов различны. Это только подчеркивает стратификацию населения. Ритуалы, которые проводил правитель, совершенным образом отличался от тех, которые проводили простолюдины или рабы. Здесь же стоит подчеркнуть, что древние китайцы считали такое положение людей абсолютной нормой, они не видели в этом ничего плохого, так как это вносит определенный порядок в общество.

Но «ли» также несет в себе и сакральный смысл. Ритуал несет порядок не только в человеческий мир, но и в природу в целом. Ритуал - это способ, который позволяет человеку быть в гармонии с природой.

<sup>87</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 49

<sup>88</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М., 2017. с. 54

Ритуалы могут изменяться во внешнем проявлении, но не в сути. Если изменения касаются в сути, то тут Конфуций непреклонен. Суть ритуала является выражение моральных качеств человека, без ритуала такие аспекты личности как человеколюбие или почтительность не действительны, только ритуал насыщает их подлинными смыслами. Именно во время исполнения ритуала иногда необходимо было убить животное но, ни в коем случае человека: «Во второй луне [Шунь] выехал на восток для объезда владений. Доехал до горы Дайцзун, возжег [там жертвенный] костер и по порядку принес жертвы горам и рекам... Вслед за тем [Шунь] принял вождей восточных земель, привел в соответствие сезоны и месяцы и выправил [обозначения] дней, ввел одинаковые музыкальные тоны, меры длины, объема и веса, упорядочил пять ритуалов, установил подношения пятью видами яшмы, шелком трех цветов, двумя живыми и одной мертвой тварью»<sup>89</sup>.

Ритуалами считались не только различные жертвоприношения и действия, связанные с культом предков, но и элементарные правила вежливости, все, что было связано с похоронами, церемониями в государственных храмах, приемами при дворе.<sup>90</sup> Конфуций считал, что проведение ритуалов не должно быть пышным, для реализации ритуального действия необходимо было проявлять экономию, руководствоваться принципами золотой середины.

Ритуал трехгодичного траура описывается еще в мифах, когда император Яо умер и Шунь скорбил по нему, также после смерти Шуня ритуал соблюдал Юй: «По окончании трехлетнего траура [Шунь] уступил престол Дань-чжу, но Поднебесная обратилась к Шуню».<sup>91</sup> «По окончании трехгодичного траура Юй также уступил престол сыну Шуня, как Шунь

<sup>89</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с. 79-80

<sup>90</sup> История китайской философии. Пер. с кит. В.С. Таскина под общ. ред. и послесловием М.Л. Титаренко. М. 1989. с.61

<sup>91</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с



уступал престол сыну Яо». <sup>92</sup> В Древнем Китае число три было связано с долгой длительностью момента, поэтому длился ли ритуал именно три года, трудно сказать. Такой ритуал описывает Конфуций в речи о сыновней почтительности и человеколюбии: «Луньюй» (17, 20)

«[Учитель сказал]:

-Благородный муж, пребывая в трауре, не наслаждается вкусом пищи, не радуется музыке, не чувствует покоя даже дома. Поэтому он не ограничивается [годовым трауром]. Раз ты ныне чувствуешь, что будешь спокоен, так и поступай!

Когда Цзай Во вышел, Учитель сказал:

- Юй не обладает человеколюбием! Три года после рождения ребенок не сходит с рук родителей, поэтому во всей Поднебесной траур по родителям длится три года. Разве родители не носили Юя на руках три года?» <sup>93</sup>

«Юэ» - музыка также неразрывно связана с ритуалом, как и «чжун» связана с «шу». Музыка является деятельным проявлением ритуала. Под музыкой понимается не только игра на инструментах или пение, тут подразумевается любое действие, носящее игровой характер, при этом не всегда увеселительный. «Увеселение» и «музыка» в древнекитайском письменном языке обозначались одним и тем же иероглифом. Но произношение у них было разное, у музыки - «юэ», у увеселения – «лэ». «Юэ» включала в себя и песни, и танцы, театральные представления и, конечно же, игру на различных музыкальных инструментах.

Конфуций считал, что с помощью музыки можно управлять настроениями в обществе, музыка способна порождать различные эмоции, а это то, что нужно для управления людьми.

В мифах музыке уделяется большое внимание, когда дело касается управлением государства: «Император воскликнул:...«Я хочу слышать шесть полутонов лю-люй, пять основных тонов у-шэн и звуки восьми

<sup>92</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с

<sup>93</sup> Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь Юй». Восточная литература, 2001.- с289

музыкальных инструментов, чтобы проверять [с их помощью], как управляется [страна], чтобы передавать мои слова и принимать слова [народа]»<sup>94</sup>

При передаче власти Яо сказал Шуню следующее: «Тебе самому я дарю цитру и лук, ибо надеющемуся управлять надо быть сильным не только в войне, но и в музыке»,<sup>95</sup> «Яо подарил Шуню одежду из тонкой ткани, [музыкальный инструмент] цинь, построил ему амбары и дал волов и баранов».<sup>96</sup>

Приняв бразды правления в свои руки, Шунь первым делом начал с организации музыки и музыкальных инструментов: «Став Сыном Неба, Шунь прежде всего занялся преобразованиями музыки, и не только потому, что ее любил. Будучи чиновником, Шунь убедился, что ни один вор и мздоимец не любит музыки, если не считать мелодии, издаваемой золотом и серебром. Музыка, как считал Шунь, может лучше исправить нравы, чем самые суровые законы. К пятнадцатиструнным гуслиям Шунь добавил еще десять струн. Он сочинил мелодию «девяти призывов» для флейты и губного органчика. Стоило зазвучать этим призывам, как в Поднебесной наступало веселье и с неба прилетали к Шуню фениксы, под покровительством которых он находился. Музыка была любимым занятием Сына Неба до конца его лет».<sup>97</sup>

В трактате «Мэн-цзы» мы можем увидеть связь между музыкой и благополучием в обществе. Человек, который обладает любовью к культуре, обладает способностями к управлению: «Чжуан Бао, увидавшись с Мэн-цзы, сказал ему: - Я виделся с князем, который говорил мне о своей любви к музыке, и я не нашелся, что ответить ему. Что вы скажете о музыке? - добавил Чжуан Бао.

<sup>94</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. - с.142

<sup>95</sup> Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. – М. 1994. – с. 340

<sup>96</sup> Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. - с.142

<sup>97</sup> Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. – М. 1994. – с. 343

Мэн-цзы ответил: - Если у князя любовь к музыке была бы сильна, то Цисское княжество было бы близко к благоустройству<sup>15</sup>»<sup>98</sup>

Музыке и ритуалу в «цзюнь-цзы» должен был обучаться «сюэ» 學. Обучаться необходимо было по «цзин» 經 - канонам китайской литературы. Таких канонов обычно выделяют три: 1) «Ши цзин» «Книга песен и гимнов», 2) «Шу цзин» «Книга истории», она так же имеет другое название «Шан шу» «Почтенная книга», 3) «Чюнь-цю» «Вёсны и осени» хроника царства Лу с 722 по 481/479 гг. до н.э.

Таким образом, обучаясь музыке и ритуалам из древних текстов человек становился культурным «вэнь» 文. Конфуций считал, что правление государством осуществляется не только при помощи добродетелей и принципов, но при помощи культуры.

## **2.6. Анализ принципов «чжун юн» 中庸 и «чжэн мин» 正名, необходимых для гуманного правления.**

Цзюнь-цзы управляя государством должен следовать добродетелям. Быть человеколюбивым, следовать долгу, быть сыновне почтительным и обучаться ритуалам и музыке. Оказываясь в какой-либо ситуации, он должен следовать всем выше названным принципам, но не все ситуации можно разрешить с их помощью. Тут Конфуций предлагает пользоваться правилом «золотой середины» или «чжун юн» (中庸) «серединное неизменное», принципом борьбы с крайностями. Он придает ему крайне важное значение, считая его наивысшим критерием упорядочивания отношений в государстве и обществе. Тот, кто следует этому правилу и не бросается из крайности в крайность в любых делах, назывался чжи (智) мудрым и рассудительным.

<sup>98</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова ; Вступит, ст. Л.С. Переломова ; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004.с.256

Последователи Конфуция впоследствии составили трактат «Чжун юн» («Учение о срединном и неизменном пути», «Учение о середине»). Автором данной книги является родной внук Конфуция – Сиси. Она была составлена по изречениям самого Конфуция. В период Западной Хань (с 3 по 1 вв. до н.э.) трактат был включен в «Ли цзи» («Книга правил»), а позднее Чжу Си внес его в состав «Сы Шу» (Четверокнижия).

Конфуций считает идеалом личности правителей древности и их поступки правильными. Второй вариант перевода показывает нам, что в прошлом люди пользовались этим принципом и процветали, а сейчас забыли:

Лунь юй (6, 29) «Учитель сказал:

- Неизменная середина являет собой наивысшую добродетель! Но люди крайне редко способны следовать ей долго».<sup>99</sup>

Лунь юй (6, 27) «Учитель сказал:

— Такой принцип, как «золотая середина», представляет собой наивысший принцип. Люди [уже давно не обладают] им.»<sup>100</sup>

Конфуций считает, что принципом «середины» должны пользоваться в первую очередь, так как он помогает избежать ошибок и действовать умеренно: Лунь юй (4, 10) «Учитель сказал:

- Благородный муж, оценивая дела и поступки в Поднебесной, не прибегает к крайностям, но всегда исходит из справедливости».<sup>101</sup>

Л.Н. Толстой об учении «золотой середины» пишет следующее: «Внутреннее равновесие есть тот корень, из которого вытекают все добрые человеческие деяния; согласие же есть всемирный закон всех человеческих деяний. Только бы состояния равновесия и согласия существовали в людях, и счастливый порядок тогда царствовал бы в мире и все существа процветали

<sup>99</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М.:РИПОЛ классик, 2017. с. 120

<sup>100</sup> Конфуций. Лунь юй. Переломов Л.С. 2001, с. 45.

<sup>101</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М.:РИПОЛ классик, 2017. с. 98

бы. И потому мудрый человек внимателен к себе тогда, когда он один, и всегда держится равновесия и согласия».<sup>102</sup>

Принцип «чжэн мин» механизм правильного употребления имен или исправления имен представляет собой принцип для выявления неблагоприятных чиновников, либо людей, не обладающих добродетелями для установления последующих наказаний. Конфуций говорит об этом следующее: «Цзы Лу спросил:

- Вэйский правитель намерен привлечь Вас к управлению государством. С чего начнете?

Учитель ответил:

- Начать необходимо с упорядочения названий, которые не соответствуют сути!

Цзы Лу спросил:

- Неужто Вы вновь будете настаивать на своем? Зачем непременно нужно упорядочение?

Учитель ответил:

- Как же ты не образован! Благородный муж осторожно относится к тому, что не понимает. Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недействительны. Если Правила и музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности» Лунь юй 13.2.<sup>103</sup>

«Циский правитель Цзин-гун спросил Кун-цзы о сущности истинного правления.

<sup>102</sup> Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. 2006. с 953.

<sup>103</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М.:РИПОЛ классик, 2017. с.208.

Кун-цзы ответил:

- Правитель должен быть правителем, чиновник – чиновником, отец – отцом, сын – сыном» Лунь юй 12.11.<sup>104</sup>

Человек должен обязательно соответствовать своему положению, а также иметь поведение согласно его статусу для гармоничного развития общества, именно в этом состоит смысл механизма «чжэн мин».

## **2.7. Современная интерпретация общества «Сяо кан» в Китае.**

Смерть Мао Цзэдуна в 1976 году, арест Цзян Цин и ее соратников из «банды четырех», возвращение из ссылки Дэн Сяопина и других ветеранов открыли перед Китаем перспективу нормализации общественной и экономической жизни. В то же время в стране образовался идейный кризис, поскольку коммунистическая идея была скомпрометирована маоистскими экономическими экспериментами и репрессиями, традиционные религии оставались под запретом. Мужество и политическая дальновзоркость потребовалась Дэн Сяопину, Чэнь Юню и другим, чтобы в этих условиях заговорить о категории сяо кан, которая означала в классических конфуцианских книгах «общество малого благоденствия». Именно достижение «общество малого благоденствия» к 2021 году является одной из «столетних целей» в экономической части «китайской мечты».

Идея использовать понятие «сяо кан» для обоснования стратегии «реформ и открытости» пришла к Дэн Сяопину не случайно. Он всегда был сторонником прагматизма, времени на создание собственных философских идей и экономических концепций у него не было. При этом, Дэн Сяопин имел в качестве примера исключительно успешные претворения в жизнь учения Конфуция.

Лидер лишенного природных ресурсов Сингапура Ли Куан Ю объяснял причину успеха своего населенного на три четверти китайцами государства

<sup>104</sup> Суждения и беседы/Конфуций; пер. с кит.; вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова. – М.:РИПОЛ классик, 2017. с.201.

«народным конфуцианством». Открывая в 1994 году международную конференцию по случаю 2545-летию со дня рождения Конфуция, премьер-министр Ли подчеркнул: «Мы не смогли бы преодолеть наши трудности и препятствия, если бы подавляющее большинство населения Сингапура не вдохновлялось конфуцианскими ценностями». Так же и государство Тайвань – действующая модель конфуцианского типа. Чан Кайши и его союзники из партии Гоминьдан сделали «сяо кан» основой развития Тайваня. К концу 1970-х годов Тайвань превратился в одно из ведущих государств Азии, наряду с Южной Кореей, Гонконгом и Сингапуром, которые так же несут конфуцианские ценности.

В 1979 году Дэн Сяопин официально обозначил начало новой политики и реформ, связанных с концепцией «Сяо кан», при этом дав им собственную интерпретацию – «общество средней зажиточности».

Действующий лидер Китая Си Цзиньпин поставил определенные цели перед правительством: «Я твердо убежден, что к столетней годовщине основания Компартии Китая неизбежно будет осуществлена задача создания общества средней зажиточности»<sup>105</sup>

Си Цзиньпин начал развивать концепцию «китайской мечты», воззвав три главных условия ее осуществления:

1. Обязательно идти по китайскому пути, то есть пути социализма с китайской спецификой. Китайская нация – это нация незаурядной креативности. Раз мы сумели создать великую китайскую цивилизацию, то тем более сможем продолжать и расширять путь развития, соответствующий китайским реалиям.
2. Необходимо возвышать китайский дух, сердцевина которого – патриотизм, а так же дух эпохи, сердцевина которого – реформы и новаторство.
3. Необходимо объединять силы нации, которые рождаются великой сплоченностью 56 национальностей и населения, насчитывающего

---

<sup>105</sup> Тавровский Ю.В. Си Цзиньпин: По ступеням китайской мечты. М.: Эксмо, 2015. с 67

1,3 миллиарда человек. Китайская мечта – это мечта всей нации и каждого китайца в отдельности.<sup>106</sup>

Построение общества средней зажиточности «Сяо кан», составными частями которого являются могущество, демократия, верховство закона, патриотизм, цивилизованность, гармония, справедливость, свобода, равенство, честность является приоритетной задачей правительства и всего народа в целом. Призыв к новаторству, поиску нестандартных решений на жизненном пути Си Цзиньпин описывает цитатами из конфуцианских канонов, призывая к патриотизму и реализации «китайской мечты».

Известный китайский ученый И Чжунтянь видит китайскую мечту в достижении процветания всей нации, счастья народа и социальном прогрессе. Многие сравнивают китайскую мечту с американской мечтой, но при этом, отдавая предпочтение китайской потому, что она делает акцент на коллективный успех, а не на успех индивидуума.

В 2013 году по всему Китаю появились патриотические плакаты о «китайской мечте», или «китайском сне», как ее еще можно перевести (иероглиф мэн переводится как мечта, сон) Чжунго мэн. Эти плакаты были выполнены в разных стилях, от изображения новогодних китайских картин, до вырезок из бумаги, при этом все показывали духовные ценности, которые должны стать основой «великого возрождения китайской нации». На многих плакатах выделяются иероглифы - ключевые принципы конфуцианства. Иероглиф «хэ», который означает единство и гармонию. «Сяо» – важнейший принцип конфуцианского учения, который подразумевает заботу старших о младших и младших о старших. Большая часть плакатов ориентирована на молодое поколение китайцев.

За несколько тысячелетий у китайцев сложилась особая система ценностей: «народ – основа государства», «природа и человек едины», «достигать согласия при наличии разногласий», «как небесные тела движутся без остановки, так и благородный муж должен постоянно

---

<sup>106</sup> Тавровский Ю.В. Си Цзиньпин: По ступеням китайской мечты. М.: Эксмо, 2015. с.99



самосовершенствоваться», «когда осуществляются признанные обществом нормы», «Поднебесная становится общественным достоянием», «благородный муж думает о долге, благородный муж во всех делах считает справедливость главным», «высоконравственный не одинок – у него всегда найдутся сторонники», «гуманный муж всегда любит других людей», «не делать того, чего себе не пожелаешь».<sup>107</sup>

В ближайшие годы идеологическая часть концепции «китайской мечты о великом возрождении китайской нации» будет развиваться, и дополнять самим автором концепции Си Цзиньпином, так и другими китайскими лидерами и учеными. К «социализму с китайской спецификой», националистическим взглядам Сунь Ятсена и учению Конфуция, скорее всего, добавятся какие-либо другие мысли древних философов и мыслителей или вовсе современные идеи. Во всяком случае, после выдвижения концепции «китайской мечты о великом возрождении китайской нации» становится понятным то, что это новый уровень осмысления исторического опыта китайцев и долгосрочных перспектив развития Китая.

---

<sup>107</sup> Тавровский Ю.В. Си Цзиньпин: По ступеням китайской мечты. М.: Эксмо, 2015. с.100

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение необходимо сделать несколько выводов. В рамках данного исследования был проведен анализ двух китайских общественных идеалов «Да тун» и «Сяо кан» и категорий их составляющих.

Проанализирован вопрос о возникновении китайского утопизма и рассмотрены два противоположных мнения. А.С. Мартынов считает, что конфуцианский утопизм существует с самого зарождения китайской цивилизации и развивается вплоть до 20-го века. А.И. Кобзев и Д.Е. Мартынов считают, что понятие утопии возникло только в конце 19-го века с европейскими текстами и западными идеями, которые подхватил в свое работе «Да тун шу» Кан Ю-вэй.

Далее была охарактеризована категория «шэн жень» «совершенномудрый». Совершенномудрый осуществляет функции упорядочения жизни общества и природы, содержит их в гармонии, распространяет добродетели, которые присуще его личности. Такими совершенномудрыми были императоры древности. Совершенномудрый – это государь, который воздействует на все мироздание и царствует в согласии с Небом ради благополучия народа. Помощники совершенномудрого действуют, вдохновляясь его благодетелью, он же не задумывается над тем, как правильно управлять, он занимается наведением порядка. Порядок, прежде всего, выражается в нравственности, ведь нравственность определяет правильное положение вещей.

Были выявлены категории и принципы, связанные с понятием «шен жэнь»: категория «чжи» - мудрость и принцип «у-вэй» - недеяние.

Проведен анализ отрывка из «Ли-цзи» («Записки о благопристойности»). В данном параграфе мной была stanovлена связь между двумя общественными идеалами «Да тун» и «Сяо кан». Утопические представления «да тун» предшествуют идеалу «сяо кан» и являются для него прототипом во всех смыслах. Именно на этих примерах в концепции «Да тун» мы можем

увидеть зарождение основных конфуцианских категорий. В анализируемой главе Ли-цзи велось описание добродетелей совершенномудрых правителей, которые в последствии Конфуцием переносятся на благородных мужей, они так же следуют ритуалу, долгу, правилам, обладают человеколюбием. Отличием становится то, что раньше все следовали примеру добродетели правителя, были просты, услужливы, культурны. В обществе Малого благоденствия люди стали сами по себе, появились родственные связи и наследование престола, богатства и пропитание хранится за семью замками и все отношения сводятся к базовым социальным отношениям, к культивированию долга и дружелюбия.

Подробно разобрана глава из «Ши-цзин» «Великий образец». В данном параграфе были разобраны основные моменты и положения концепции «Да тун» в рамках главы «Великий образец» Шу-цзин. Все правители после легендарных Яо, Шуня и Великого Юя пытались достичь образа «совершенномудрого», правителя, который правит посредством правил и добродетелей.

Мной было определено место категории «благородный муж» (цзюнь-цзы 君子) в конфуцианских трактатах. Это центральная категория конфуцианства. Конфуций создал образ идеальной личности, в которой соединяется множество аспектов человеческой деятельности. «Благородный муж» - это мудрый правитель, который стремится к гармонии в обществе, заботится о народе, своим примером наставляет других людей на правильный путь. Это высокоморальная личность, которая не заботится о жизненных удобствах, ее целью является совершенствование своих добродетелей и развитие их в других людях. С понятием «благородного мужа» связано понятие «Дао-Пути», следуя которому он сможет приблизиться к истине.

Была выявлена взаимосвязь конфуцианских категорий и древнекитайских мифов. Прототипом для «цзюнь-цзы» стали мудрые и благородные императоры древности Яо, Шунь и Юй. Они заботились о

процветании своей страны, обладали большими достоинствами и всегда следовали правилам.

Даны описательные характеристики категориям «благородный муж» (цзюнь-цзы 君子) и «низкий человек» (сяо жэнь 小人). «Цзюнь-цзы» высокоморальная личность, а «сяо жэнь» низкий человек, который заботится только о земных благах и удовольствиях. Конфуций считал, что благородный муж может повлиять на низкого человека своим примером. Низкий человек, глядя на благородного мужа, хочет подражать ему, он становится покорным.

Выявлены основные составляющие понятия «благородный муж». Категории «жэнь», «и», «ли» и «юэ» входят в понятие «цзюнь-цзы» и всячески взаимодействуют между собой. Ключевая категория человеколюбия «жэнь» включает в себя категории преданности «чжун» и взаимности «шу». Категория долга «и» включает в себя социальные отношения «лунь» и категорию сыновней почтительности «сяо». Категории «ли» и «юэ» включают в себя комплекс ритуалов и древних писаний. В совокупности все эти категории и составляют понятие «благородного мужа». Конфуций в «Луньей» говорит о том, что если «цзюнь-цзы» не следует всем этим правилам, то он не может считать таковым. «Благородный муж» должен совершенствовать свои навыки и умения, чтобы приобщиться к культуре и приобщить других людей, исправить их.

Проанализированы мифы о «благородных императорах» из произведений Сыма Цяня «Исторические записки» и Немировского «Мифы древнего востока». На каждую категорию раннего конфуцианства представлены аналогии из мифов.

Даны описательные характеристики современному состоянию концепции «Сяо кан», как концепции «китайской мечты».

Я так же разделяю мнение исследователя раннего конфуцианства А.С.Мартынова о том, что для конфуцианцев важнейшей проблемой был вопрос о создании общества, где человек мог жить как человек. Для реализации этой цели необходимо познавательную общественную

деятельность превратить в «познания людей» и поставить общество на путь самосовершенствования<sup>108</sup>. Именно в конфуцианских канонических текстах мы можем увидеть обсуждения вечных главных проблем, таких как: что есть человек, как создать общество, в котором власть действительно заботилась бы о своем народе.

---

<sup>108</sup> «Лунь юй». Перевод А.С.Мартынова. В 2 т. СПб.:«Петербургское Востоковедение», 2001, стр.163

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Васильев Л.С. Конфуций. Вопросы философии 1989, №3
2. Васильев Л.С. Древний Китай. т.2 Период Чуньцю. М. 2001, с.536
3. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. – М.:Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. с.66
4. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989.
5. Георгиевский С. Принципы жизни Китая. С.- Петербург, 1888. С.363
6. Гране Марсель. Китайская цивилизация. М: Алгоритм, 2016. С. 17
7. Гране Марсель. Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы: пер. с фр. В.Б.Иорданского. – М.:Алгоритм, 2008.
8. Древнекитайская философия, М, 1972. Т.1. - с.161
9. Древнекитайская философия. М, 1972. Т.2. - с.105
10. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина. М. 1984. с. 79-80)» с. 142
11. История китайской философии. Пер. с кит. В.С. Таскина под общ. ред. и послесловием М.Л. Титаренко.М. 1989. - с.61
12. Китайские социальные утопии. Отв. ред. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борах. М., 1987. С. 89
13. Кобзев А.И.. Да тун. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с. С. 598-599
14. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Вост. лит., 2002. с. 253
15. Кобзев А.И.. Чжи-син. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Вост. лит., 2006.

- Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с. С. 575-577.
16. Карапетьянц А.М. Первоначальный смысл конфуцианских категорий. – Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982. - с.20.
17. Конрад Н.И. Избранные труды. Синология, М., 1977. - с.432
18. Конончук Д.В. О происхождении и смысле конфуцианской категории жэнь. [электронный ресурс]  
[http://www.synologia.ru/a/О\\_происхождении\\_и\\_смысле\\_конфуцианской\\_категории\\_жэнь](http://www.synologia.ru/a/О_происхождении_и_смысле_конфуцианской_категории_жэнь)
19. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова ; Вступит, ст. Л.С. Переломова ; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. - с.256
20. Мартынов А.С. «Лунь юй». В 2 т. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001, стр.163
21. Мартынов А.С. «Конфуцианская утопия в древности и средневековье»
22. Мартынов Д. Е. «Существовала ли в Китае утопия», 2012.
23. Мартынов Д.Е. Конфуцианские утопические элементы в официальной идеологии Китая в условиях модернизации страны (1927-1949). Известия Челябинского научного центра. 2007. с.4
24. Мартынов Д.Е. Конфуцианский утопизм в политической теории китайской народной республики (современное состояние). Ученые записки Казанского государственного университета. Т. 149, кн.4. 2007.
25. Мартынов Д.Е. Сунь Ят-сен и Чан Кайши о древнекитайском идеале Великого Единения. [электронный ресурс]  
<http://cyberleninka.ru/article/n/sun-yat-sen-i-chan-kay-shi-o-drevnekitayskom-ideale-velikogo-edineniya#ixzz4ZzdxCwrJ>
26. Морозова В.С. Межкультурное взаимодействие РФ-КНР в контексте осуществления курса «мирного развития и построения гармоничного

- мира». Тезисы докладов XX Международной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». М. ИДВ РАН, 2013. - с.117
27. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. – М. 1994. – с. 343
28. Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (5в.д.н.э. – 21в.), М., 2009. - с.443.
29. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1981.
30. Переломов Л.С. Слово Конфуция, М., 1992. - с.96
31. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь Юй». Восточная литература, 2001. с. 88
32. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю.Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. - М.: ИФРАН, 2012. с. 249
33. Семенов И.И. Героизм обреченного (Конфуций о судьбе), М., 1984. - с. 214
34. Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. - с.192
35. Сизикова В.А. «конфуцианский капитализм» или «конфуцианский социализм»? Исторические и политико-философские истоки формирования современной политической модели КНР, Вестник Российского университета дружбы народов. №2/2013. - с.9.
36. Суждения и беседы/Конфуций; [пер. с кит.; вступ. Ст. и комм. Л.С. Переломова]. – М.: РИПОЛ классик, 2007. - с.130
37. Тавровский Ю.В. Си Цзиньпин: По ступеням китайской мечты. М.:Эксмо, 2015. с 67
38. Тихвинский С.Л. «Китайский утопист Кан Ю-вэй (Из истории китайской общественной мысли) // Вопросы философии. – 1953. - №6. с.136.
39. Федоренко Н.Т. Древние памятники Китайской литературы, М., 1990.



40. Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «малого предисловия» («Шу сюй»)/ Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. ИДВ РАН, 2014. с. 152
41. Юркевич А.Г. «Жизнь как ценность в китайской классической философии и культуре». Жизнь как ценность. Институт философии РАН, 2000. С. 161