

Санкт-Петербургский государственный университет

На правах рукописи

ГЭН БЯО

КОНФУЦИАНСТВО В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии

5.10.1. Теория и история культуры, искусства

Научный руководитель:
Доктор культурологии,
Алексеев-Апраксин
Анатолий Михайлович

Санкт-Петербург

2021 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. КАТЕГОРИИ И РЕГЛАМЕНТЫ КОНФУЦИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ	15
Первый параграф. Истоки культурных кодов китайского этоса	15
Второй параграф. Эволюция конфуцианства	40
Третий параграф. Культурные ориентации неоконфуцианства	67
Глава 2. КОНФУЦИАНСТВО В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ	88
Первый параграф. Практики сохранения культурной идентичности	88
Второй параграф. Конфуцианство и художественная культура	112
Третий параграф. Политика, экономика и грядущие инновации	130
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	160
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	163

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Современный мир переживает тотальные культурные изменения. Хотя эти изменения не столь кровопролитны, как это было в минувшие века, они во многом ведут к ещё более серьезным культурным утратам. Повсеместно наблюдаемый глобальный культурный кризис в наши дни связан с изменением картины мира в процессуальном, аксиологическом, морально-нравственном и прочих аспектах. Содержания и смыслы традиционных культур подвергаются перекодировке нанося непоправимый ущерб человеку как творцу и творению культуры. Затянувшийся процесс утраты традиционных культурных ценностей и восполнение потерь симулякрами массовой культуры потребления вводит человека в состояние неопределенности. Эта ситуация представляет серьёзную угрозу и для Китая, стремящегося к развитию и модернизации, без утраты своей культурной идентичности.

После принятия политики реформ и открытости в 1980-х годах в стране началось возрождение конфуцианства. Оно вернулось не только в академический дискурс, но и в область внимания представителей правящих кругов и широкой общественности. Предпринимавшиеся ранние попытки уничтожить конфуцианство и его институты, сегодня сменились возрастающей заинтересованностью в практическом использовании конфуцианства для решения глобальных и частных проблем. Конфуцианство сегодня призвано восстановить этические и ценностные ориентиры, традиционные воззрения на любовь, честь, уважение к окружающим, доверие и заботу о других. С возрождением конфуцианства связываются и задачи по сохранению национальной культуры в целом.

Актуальность данного исследования состоит в том, чтобы выявить и продемонстрировать подлинные ориентиры, раскрыть суть культурных кодов традиционного китайского этоса, которые (несмотря на информационную обеспеченность) не ясны многим за пределами Китая. Это недопонимание порождает недоверие к Китаю со стороны его партнёров и контрагентов, споры

и страхи, связанные, например, с тем, что за ростом экономического могущества, может последовать агрессивная политика и экспансия, что не соответствует реалиям и глубинным китайским представлениям об эволюции мира. Изучение современной культуры Китая призвано помочь развитию плодотворного сотрудничества между странами и народами.

В XXI веке, с развитием взаимодействий Китая с Россией, западными культурами и мировым сообществом народов и культур в целом, современный Китай руководствуется конфуцианским принципом сохранения культурного разнообразия и гармоничного сосуществования и сотрудничества стран, народов и культур. Современное конфуцианство не столь консервативно, как это принято показывать его критиками. Оно оказывается достаточно гибким для практического применения в постоянно меняющихся условиях глобального интернационального мира. Конфуцианство в современном мире приемлет многие инновации и создаёт необходимый баланс между традицией и новаторством, результатом чего становится более стабильное и гармоничное развитие китайской культуры и общества.

Актуальность данного диссертационного исследования состоит также в культурологическом изучении влияния конфуцианских концепций на культуру Китая, в уточнении статуса конфуцианства в развитии современной культуры и выявлении перспектив развития и распространения ценностей этой системы, которые могут оказаться полезными и востребованными в современном метакультурном мире.

Степень научной разработанности проблемы.

Проблемное поле данной диссертации сформировано фундаментальными работами ученых по теории и истории культуры, а также трудами российских и китайских ученых посвященных различным областям общественной жизни и культуры Китая. Для удобства представим их в следующих смысловых блоках:

1. Теория и история культуры. Среди работ, посвященных теории и истории культуры, для настоящего исследования оказались значимы классические труды: Н. Я. Данилевского, А. Д. Тойнби, О. Шпенглера, М. С. Кагана, Ю. М. Лотмана, В. Шубарта и др. Особое внимание также было уделено работам А. И. Арнольдова, С. А. Арутюнова, Г. С. Кнабе, П. С. Гуревича, Л. М. Демина, В. М. Диановой, Б. С. Ерасова, Ю. Н. Солонина, С. Н. Иконниковой, М. Е. Кравцовой, Г. С. Померанца, А. М. Алексеева-Апраксина. В их исследованиях показаны разнообразные характеристики восточных и западных культур, а также влияние традиций на современный культурный процесс. Проблемы современной глобальной культуры изучались по работам А. Аппадурои, У. Бэка, В. Вельша, М. Кастельса, С. Хантингтона, М. Хасана, М. Н. Эпштейна и др.

2. Историко-философские работы, посвященные исследованию китайской философии и истории восточных систем, включают труды В. М. Алексеева, Т. П. Григорьевой, Е. В. Завадской, Э. Конзе, А. Е. Лукьянова, В. В. Малявина, Е. А. Торчинова. Важными также представляются исследования Ф. С. Быкова, Л. И. Головачева, Н. А. Кудрявцева, Шу Силина и др. ученых, обращавшихся к истории конфуцианства и выявивших идеологические характеристики разных этапов его развития. Китайские ученые Го Можо, Ян Жунго собрав воедино наследие китайской философской мысли, указали на различные аспекты и проблемы развития китайской философии. Развитие китайской культуры и философии с различных точек зрения изучалось также Л. С. Васильевым, Х. Вольфом, К. Гертом, Б. Г. Дорониным, А. И. Кобзевым, З. Г. Лапиной, В. Лебедевым, Р. Маттео, А. Е. Лукьяновым, Р. Д. Льюисом, Н. Мальбраншем, Н. И. Мигуновым, Л. С. Переломовым, Фэн Юланем, Хофстеде Г. и др.

3. Социально-философский блок. Здесь следует отметить таких ученых как Н. И. Конрад, К. Юнг, К. Ясперс которые в своих глубоких обобщениях уделяли большое внимание личности, показав множество сходств и различий между восточной и западной культурами. Исследования

В. В. Малявина, Линь Яньмэй и О. Б. Бальчиндоржиева посвящены многим важным концептам традиционной китайской мысли. Работы Л. С. Переломова и А. В. Ломанова показывают взаимосвязь между конфуцианством и китайской социальной политикой, а также их влияние на развитие культуры. Глубокие исследования конфуцианства, развития китайского общества и культуры в социологическом, философском и культурологическом ракурсе проводили: В. Г. Буров, А. С. Васильев, Ван Синго, Ду Вэймин, М. В. Крюков, А. И. Кобзев, Синь Чжоу, М. В. Софронов, А. Б. Старостина, Е. А. Торчинов, В. М. Штейн, Чжан Ливэнь, Чжу Лиян, Чжэн Чжинлянь, Хэ Хуайхун и др.

4. Специфика китайского мировоззрения представлена в работах: Н. В. Абаева, В. П. Васильевой, М. Е. Кравцовой, М. Л. Титаренко, Лай Юнхай. В их исследованиях раскрываются взаимосвязи между конфуцианством, буддизмом и даосизмом, а также показаны механизмы, с помощью которых осуществлялась их взаимная интеграция. Ван Цзоань, Ван Чжичэн, Хэ Гуанху и Л. С. Васильев изучали взаимодействие религиозного и традиционных компонентов китайской культуры.

5. Положение конфуцианства в современном Китае и его влияние на современную китайскую политику исследовали в своих работах А. П. Девятов, А. В. Ломанов, Р. Нэвилл, Д. Е. Мартынов, Л. С. Переломов, Хоу Цзюэ. В их работах показано значение конфуцианства в развитии современной китайской цивилизации и мировой культуры. И. И. Семененко, А. В. Аллаберт, Л. П. Делюсин и Хван Бёнтэ изучали адаптации конфуцианства к модернизации Китая. В. В. Малявин, А. И. Кобзев и Ян Чаоин, Сун Лилин исследовали практическое значение конфуцианства в современном Китае. Мэри Эвелин Такер, Джон Бертрон, Бенджамин Шварц, Теодор Бари и др. анализировали роль конфуцианства в политике, экономике, культуре и других областях жизни Китая.

Несмотря на большое количество исторических, социологических, философских, религиоведческих, политологических исследований конфуцианства, влияние конфуцианства на современную культуру Китайской

народной республики с культурологической точки зрения, представляется недостаточно изученным. Восполнению этой лакуны и посвящена данная диссертация.

Объект исследования – китайская культура.

Предмет исследования – конфуцианство в современном Китае.

Цель исследования – выявить категории и регламенты конфуцианской культуры и показать их значение в развитии Китайской народной республики на современном этапе.

Целью исследования обусловлены следующие задачи:

- Проанализировать категории и регламенты конфуцианской культуры;
- Изучить истоки и социокультурную эволюцию базовых воззрений;
- Выявить применение конфуцианских принципов в повседневной культуре современного Китая;
- Определить значение конфуцианства в сохранении культурной идентичности;
- Исследовать место конфуцианства в пространстве художественной культуры;
- Изучить влияние конфуцианства на современную политическую и экономическую систему Китая;
- Показать ресурсы конфуцианства в решении проблем, связанных с инновациями.

Источники исследования:

1. Работа по преимуществу опиралась на труды по теории и истории культуры: А. М. Алексеева-Апраксина, П. С. Гуревича, Б. С. Ерасова, М. Е. Кравцовой, Ю. М. Лотмана, В. М. Розина, Е. Г. Соколова, А. Тойнби, Е. А. Торчинова, М. С. Кагана, С. Н. Иконниковой, А. Я. Флиера, М. Н. Эпштейна.

2. В работе использовалась традиционная конфуцианская классика: «Записки о благопристойности» (礼记), «И цзин» (易经), «Лунь юй» (论语),

«Мэн-цзы» (孟子), «Да сюэ» (大学), «Чжун юн» (中庸), «Ши цзин» (诗经), «Цзо-чжуань» (左传), «Ши сань цзин чжу шу» (十三经注疏) и их объяснительные варианты ¹ и переводные варианты ², выполненные современными учеными.

3. Исследования современных ученых по развитию китайской философии и истории конфуцианства: Фэн Юлань, Шу Силин, Ян Жунго, Гэ Чжаогуан, Сюн Шили, Фэн Юлань, Чжан Цзюньли, Тан Цзюньи, Мяо Жуньтянь, Моу Цзунсань, Сюй Фугунь, А. Е. Лукьянов, В. В. Малявин, Л. С. Переломов и др.

4. Исследования конфуцианства и современного Китая: А. В. Аллаберт, В. Г. Буров, Ду Вэймин, Лю Дунчао, В. Г. Гельбрас, Чжан Дэйнянь, Фан Дунмэй, Хэ Лин, Лян Шумин, Юй Инш, А. В. Ломанов, М. Л. Титаренко, Ван Цзюньжэнь.

5. Государственные и партийные документы, связанные с проблемой модернизации Китая (Постановления съездов ЦК КПК и Госсовета КНР, работа «Основные вопросы современного Китая» Дэн Сяопина, Доклад Си Цзиньпина на XIX съезде КПК и др.).

6. Материалы из российских и китайских СМИ: газеты «Известия», «Российская газета», «Ведомости»; «Информационное агентство Синьхуа»,

1 1. Записки о благопристойности // Е Хэн комментировал, коммерческое издательство, Тайвань, 12.1964. 672 с.

2. И-Цзин // Гао Хэн коммент., издательство университета Цинхуа, 01.02.2005. 735 с.

3. Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

4. Мэн-цзы // Ян Божун коммент., Китайское книгоиздательство, 2008. 272 с.

5. Ши цзин // Юй Гуаньин коммент., Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1956. 310 с.

6. Да сюэ и Чжун юн // Лао Сигуан коммент. Издательство Китайского университета. 2000. 164 с.

2 1. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова (отв. ред.), П.С. Попова. Издательство: Ин-т Дальнего Востока. М.: Восточная литература, 2004. 432 с.

2. Ши цзин. Книга песен и гимнов / Пер. с китайск.: А. Штукин. М.: Художественная литература, 1987. 350 с.

3. Конфуциева летопись «Чуньцю» («Весны и осени») / Пер. и примеч. Н.И. Монастырева. Исслед. Д.В. Деопик и А.М. Карапетьянца. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 351 с.

4. И-Цзин: древняя китайская «Книга Перемен». М.: Эксмо, 2009. 560 с.

5. Мэн-цзы. Предисл. Л. Н. Меньшикова. Пер. с китайского, указ. В. С. Колоколова / Под. ред. Л. Н. Меньшикова. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 272 с.

6. Конфуцианский трактат «Чжун Юн»: переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; Отв. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит-ру, 2003. 247 с.

7. Переломов Л.С. Конфуций «Лунь юй». М.: Восточная литература, 2001. 588 с.

«Китайская глобальная телевизионная сеть CCTV в рамках Центрального телевидения Китая», «Центральное телевидение Китая», журнал «Китайское Конфуцианство», журнал «Международный Союз Конфуцианства», «Государственный фонд изучения конфуцианства» и др.

Методы исследования. Диссертация опирается на обширную методологическую базу, применяемую в культурологических исследованиях, включающих в себя разработки в области структурно-функционального, компаративистского, типологического, историко-психологического, аксиологического, семантического и других методов и подходов. Изложение анализируемого материала производится с применением принципа историзма. Среди основных философских подходов и общенаучных методов познания необходимых для определения места конфуцианства в развитии китайской культуры на современном этапе социально-экономической модернизации страны и её включенности в мировую глобализацию использовались методы анализа и обобщения, индукции и дедукции.

Функциональный культурологический подход позволил определить общую концепцию работы, выявить системность и прагматичность современной китайской идеологии, способствовал раскрытию основных факторов, ведущих к трансформациям социально-этических ориентиров на современном этапе культурного развития.

Историографический и источниковедческий анализ применялся при сборе и упорядочения большого массива информации по истории и развитию основных воззрений и концепций конфуцианского учения.

Системный метод привлекался для выявления связности и преемственности теоретической мысли Китая, применимости традиционных этических основ в современной культурной политике, в частности в определении положения профессиональной этики в социокультурной системе Китая.

Натурное, внешнее и включенное наблюдение применялось при изучении художественной и повседневной культуры Китая, семейных,

гастрономических традиций, индустрии туризма, распространении западных влияний и форм их адаптации в современной китайской культуре.

Сравнительный метод применялся при синхронном и диахронном анализе китайской культуры. Позволил изучить различные этапы развития конфуцианства и в итоге определить статус учения в современной китайской культуре, а также выявить перспективы развития конфуцианства в контексте глобализации. Компаративный подход использовался также для определения согласия и различий конфуцианского и западного мышления, а также выявлению диапазона возможности их интеграции на современном этапе развития китайской культуры.

В работе также применяется **герменевтический метод** анализа текстов.

Гипотеза исследования заключается в предположении, что основные концепты конфуцианства – «гармония», «гуманность», «инь и янь», «небеса земля и человек» и мн. др. способны обеспечить поддержку в решении политических, экономических и прочих социокультурных проблем Китая в XXI веке.

Научная новизна исследования включает в себя следующие аспекты:

- базовые идеи и концепты конфуцианства осмыслены как культурные коды традиционного китайского этоса (дано определение культурного кода);
- доказана роль возрожденного конфуцианства в деле сохранения культурной идентичности;
- выявлено влияние конфуцианства на политику, экономику, образование, художественную культуру современного Китая;
- раскрыта практическая ценность конфуцианства в повседневной жизни китайцев;
- показаны перспективы развития конфуцианства и формы его влияния на формирование современной культурной жизни.

Теоретические положения, выносимые на защиту:

1. Конфуцианство избрало «ритуал» в качестве основы поведения человека, «гуманность» в качестве своей идеологии, «этическое воспитание»

в качестве основного метода формирования личности. Отдельные положения и подходы, выраженные в кратких афористичных формах и иероглифических образах, со временем превратились в культурные коды (передаваемые из поколения в поколение), обусловившие развитие традиционного китайского этоса и культуры в целом.

2. Изучение социокультурной эволюции конфуцианских воззрений показало, что от периода Чуньцю и Чжаньго до династий Вэй и Цзинь, Северной и Южной династий, конфуцианство постепенно перешло от решения вопросов морали и этики к политике и праву, уступая в культурном и общественном плане свою ведущую роль в формировании китайского этоса буддизму.

3. От эпохи Тан до эпохи Мин, еще не избавившись от политизированности, конфуцианство сосредоточилось на проблеме человеческой природы с помощью и под влиянием буддийской мысли. Неоконфуцианцы пересмотрели теорию «единства неба и человека», как единство «врожденной личности» и «приобретенной личности».

4. Интеграция идей конфуцианства и нравственного воспитания в современные политические и экономические реформы Китая – это актуальная и своевременная модель развития общества, наиболее соответствующая национальным особенностям Китая. Такая модель способна восстановить смысловые и ценностные ориентации, уравновесивая этику и верховенство закона.

5. Устойчивое развитие китайского общества в истории и современности в значительной степени основано на конфуцианских культурных кодах, глубоко укоренившихся в повседневной (отношения в семье, гастрономические традиции, гендерные проблемы и т.д.) и художественной культуре (живописи, архитектуре, музыки и т.д.) современного Китая.

6. Сочетание гуманистической конфуцианской модели образования с западными образовательными подходами, ориентированными на культивирование индивидуальности, способно обеспечить оптимальную

модель развития и улучшить китайскую систему образования.

7. Для культурного развития и прогресса современного Китая наиболее важным является изучение практического конфуцианства, позволяющего находить Ответы на новые глобальные Вызовы, в том числе связанными с развитием информационных технологий, искусственного интеллекта и проблем формирования Общества 5.0.

8. При условии сохранения конфуцианства в качестве основного базиса культуры, возможна широкая интеграция выдающихся идей и практик различных культур без риска утраты уникальности китайской культуры на фоне культурной глобализации и унификации.

Теоретическая значимость.

Результаты исследования, полученные в диссертации, вносят вклад в теоретическую основу изучения истории, а также философской и культурологической мысли Китая. Диссертация содержит полезный справочный материал, который может оказать значительную помощь ученым, работникам социально-культурной сферы, специалистам в области стратегического планирования и выстраивании гармоничных отношений с инокультурными партнерами. Кроме того, в настоящем исследовании проанализированы некоторые давние недоразумения и ошибки в понимании конфуцианства, что окажет значительную помощь иностранным и китайским исследователям, изучающим китайскую культуру.

Практическая значимость.

Материал диссертации может быть использован в педагогической практике соответствующих научных и образовательных учреждений. Нарботки данного исследования могут быть использованы при чтении лекционных курсов по истории этических учений в высших учебных заведениях. Представленный материал может быть полезен при чтении спецкурсов по социальной философии, философии религии и культурологии. Имеющиеся в диссертации материалы и выводы могут послужить справочным материалом по истории философии в Китае. Результаты исследования могут

быть использованы для анализа влияния конфуцианства на современную китайскую культуру и предоставить справочную информацию для анализа проблем взаимодействия традиционной культуры и инноваций.

Апробация результатов исследования.

Содержание и выводы диссертации апробированы в выступлениях на научных конференциях: «V Международный симпозиум «W(est)-E(ast)» в хронотопе культурной памяти» (Санкт-Петербург, 2019), «VI Международный симпозиум «W(est)-E(ast)» Metacultural challenge» (Санкт-Петербург, 2020), «II Международная конференция «Современная культура и коммуникации» (Modern Culture and Communication, МСС-2020)» (Санкт-Петербург, 2020).

По теме диссертации опубликовано 7 печатных работ. В том числе 3 в изданиях из перечня рецензируемых научных журналов ВАК РФ:

1. Гэн Б. Конфуцианство и межкультурная интеграция в контексте глобализации // Человек и культура (ВАК), 2020. № 5. С. 36-44.

2. Гэн Б., Алексеев-Апраксин А. М. Конфуцианство в повседневной жизни современного Китая // Миссия Конфессий (ВАК), 2020. Том 9, часть 6, №47. С. 609-617.

3. Гэн Б., Алексеев-Апраксин А. М. Заблуждения о взглядах Конфуция на роль женщины и их влияние на современное женское освободительное движение // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание» (ВАК), 2020. №11. С. 5-9.

4. Гэн Б., Алексеев-Апраксин А. М. Влияние конфуцианства на развитие китайской оперы // studia culturae (РИНЦ), 2020. № 45. С. 145-156.

5. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Б. Конфуцианство и этика искусственного интеллекта // studia culturae (РИНЦ), 2020. № 44. С. 7-15.

6. Алексеев-Апраксин А. М. Гэн Б. Роль конфуцианства в развитии китайской оперы // Биография и память культуры: II международная конференция: сборник материалов, Санкт-Петербург, 14–16 октября 2020 года / Под редакцией Л.Е. Артамошкиной, Д.Е. Прокудина (отв. ред.), Б.Г. Соколова.

– Санкт-Петербург: Автономная некоммерческая организация

дополнительного профессионального образования "Институт Мира и исследования конфликтов", 2020. С. 142-146.

7. Гэн Б. Конфуцианство в современном Китае / *studia culturae* (РИНЦ), 2019. № 42. С. 71-76.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы. Список литературы насчитывает 234 единиц и включает работы на русском, английском и китайском языках. Объем диссертации составляет 182 страниц.

Глава 1.

КАТЕГОРИИ И РЕГЛАМЕНТЫ КОНФУЦИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Первый параграф.

Истоки культурных кодов китайского этоса

Китай одна из стран современного мира, которая сохраняет многие традиционные черты, сформированные в глубокой древности. Пожалуй, наиболее фундаментальной основой его культуры на протяжении последних двух с половиной тысячелетий выступает конфуцианство. Это учение, возникшее на основе ещё более древних представлений, обобщило многие идеи, обычаи и представления о мире и человеке сведя их в стройный набор предустановленных правил. Со временем они стали привычными формами общественного поведения – этосом традиционной китайской культуры.

Хотя конфуцианство в научных исследованиях нередко представляют, как во многом устаревшее, архаическое учение о моральном или этическом поведении граждан, нам представляется это сужением той роли, которую оно оказало на культурную жизнь Китая. Ведь конфуцианство давно уже существует не как политическая идеология, но фактически стало стилем жизни китайского общества и не только Китая. Эта практика, несомненно, повлияла и на культуры соседних стран. Став важным ориентиром культурного развития, со своей не потерявшей своей актуальности гуманистической иерархией ценностей, организации социальных отношений и способов расшифровки окружающего мира. Всё это безусловно шире понятия морали.

На наш взгляд, китайская культура держится на завещанных Конфуцием нравственных императивах имплицитно присущих уникальному интересубъективному и общественному пространству КНР. В контексте долгой и переменчивой истории, смены политических ориентиров, перемен времен и нравов, конфуцианские «правила» неизменно становились общезначимыми для любых культурных привнесений, оформляя всё новое, возникло ли оно в

китайской среде или было заимствовано у других народов. На протяжении тысячелетий эти знания обеспечивали неразрывность течения культурной истории, что позволяет признать их культурными кодами традиционного китайского этоса. Благодаря ёмким афористичным формам и лаконичной иероглифической образности они легко сохранялись в памяти, бережно хранились и передавались из поколения в поколение. Обращаясь к ним в самых разных ситуациях культурной и общественной жизни, китайский народ осуществлял трансмиссию своей самобытной культуры. Благодаря им он сохраняет свою культурную идентичность до нашего времени и демонстрирует свой потенциал для будущего развития страны.

Следует отметить, что несмотря на широкую распространенность понятия «культурный код» в современном интеллектуальном дискурсе, в науке это понятие пока не обрело общепринятого значения. Ряд авторитетных ученых применяют его в контексте лингвистической трактовки культуры. Например, так делает В. М. Савицкий³, акцентируя при этом внимание на образном потенциале культурного кода, становящегося своего рода образным кодом. Однако специфика китайской иероглифики сообщает образность любому знаку, и такая трактовка культурного кода свела бы его ко всему письменно закреплённому материалу.

Нередко культурный код определяется в семиотическом и кибернетическом значении. Так А. В. Кравченко утверждает, что «культурный код – это совокупность знаков и система правил, при помощи которых информация представлена в виде набора этих знаков для передачи, обработки и хранения»⁴. В таком определении, на наш взгляд, культура как таковая вообще утрачивается и такое определение указывает скорее на кибернетическое понимание коммуникации, в которой акцент делается на отправке, передаче, получении и сохранении любой информации.

3 Савицкий В.М. Культурные коды: сущность, состав и функционирование в процессе общения / Дискурс профессиональной коммуникации №1-4, 2019. С. 68-77.

4 Кравченко А.В. Знак, значение, знание. Очерк когнитивной философии языка. Иркутск: Иркутская областная типография, 2001. № 1. С. 241

Среди попыток дать дефиниции культурному коду имеются и такие, которые связывают их с картиной мира. Например, В. Н. Телия определяет его как «совокупность представлений о картине мира того или иного социума»⁵. Внимания заслуживают и такие определения, которые трактуют культурный код как «способ передачи знаний о мире, навыков и умений в данной культурной эпохе»⁶. Такие определения безусловно намного ближе к культурологическому пониманию данного термина.

Исходя из определения культуры как «диапазона мотивированной деятельности человека, осуществляемой от первого лица в результате свободного волеизъявления»⁷ (А. М. Алексеев-Апраксин) кажется более подходящей дефиниция, данная культурным кодам Г. А. Аванесовой и И. А. Купцовой. Согласно их трактовке «Культурные коды – это упорядоченное множество взаимосвязанных предписаний, ограничений, стандартов и установок по отношению к различным видам деятельности [...], центральное звено которых составляет множество знаков (символов), смыслов и их комбинаций»⁸.

Исследование научной литературы, посвященной культурным кодам и рассматриваемого в этом ключе роли конфуцианства в историческом развитии Китая, позволило нам сформулировать следующее определение: ***культурный код – это устоявшаяся форма осмысления культурной реальности и исходящие из этого понимания сценарии поведения и речения, принятые в том или ином обществе.***

Функции сохранения и передачи культурной памяти в Китае, оформившем отдельные культурные коды в своего рода фреймы,

5 Телия В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в системе культуры // Фразеология в контексте культуры: Сб. науч. тр. / под ред. В.Н. Телии. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1999. С. 13-24.

6 Никишова Т.П. Культурные коды // Теория культуры в вопросах и ответах / под ред. Н.Б. Шебаршовой. Оренбург: Изд-во Оренбургского гос. ун-та, 2007. С. 105-108.

7 Алексеев-Апраксин А.М. Диссертация на соискание уч. ст. доктора культурологии по спец. 24.00.01 – теория и история культуры. Восток в культуре Петербурга. СПбГУ. СПб. 2011. С. 28.

8 Аванесова Г.А., Купцова И.А. Коды культуры: понимание сущности, функциональная роль в культурной практике // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: Сб. статей по материалам XLVII международной научно-практической конференции. 15 апреля 2015 г. Новосибирск: Сибирская академическая книга, 2015. № 4(47). С. 34.

используемые для расшифровки жизненных обстоятельств и действий в рамках этого понимания, без сомнений служил конфуцианский ритуал. Он представлял собой как возможный сценарий, оформляющий ту или иную ситуацию, так и некую смысловую рамку, которая не только служила общему пониманию событий окружающей действительности и деятельности человека, но и обеспечивал целостность, в рамках которой люди обретали понимание своего места в мире.

Как известно, конфуцианство появилось в VI-V веке до н.э. и выполняло роль этического учения в эпоха Западная Хань (202 до н. э. - 8 н.э.). Ранним конфуцианством называют первоначальный период развития учения, связанный с фигурой Конфуция и деятельностью его учеников⁹. Его примерные временные рамки – от позднего периода Чуньцю (5 век до н. э.) до империи Цинь (221-207 до н. э.) и династии Хань (202 до н. э. - 220 н.э.). Уже на этом этапе учение представляло собой целостную идеологическую систему, в основу которой была положена традиционная культура династий Ся, Шан и Чжоу, систематизированная ранними конфуцианцами¹⁰. Основными представителями этого периода выступают как сам Конфуций, так и Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Родившись в период междоусобных войн, Конфуций выдвинул доктрину «гуманность» (仁) и «ритуал» (礼), надеясь, что правители «обуздают себя и вернутся к ли (ритуалу)» (克己复礼) и станут «управлять народом милостью и убеждением, нравственно перевоспитывая его добродетелью и образцовой культурой правителя» (德治), тем самым создавая этические и цивилизованные

9 Кун Дэли Раннее конфуцианство (早期儒学) // Пекинский педагогический университет, Гуанмин жибао 2009.

10 Традиционно считается, что династия Ся правила с 21 по 16 в. до н.э. Первому правителю этой династии, Великому Юю, наследовал его сын Ци. Этот факт расценивается как начало наследственной монархии в Китае, которая сменила прежнюю систему демократических выборов вождя племени или племенного союза.

Заметный социальный прогресс был достигнут при династии Шан (16—11 вв. до н.э.). Быстро развивались сельское хозяйство и животноводство.

Западная Чжоу (Ив. — 770 г. до н.э.) была сравнительно развитым обществом, где процветало сельское хозяйство, были усовершенствованы земледельческие орудия, появилось множество различных сельскохозяйственных культур и заметно увеличилось сельскохозяйственное производство.

культуру и общество на основе морального самосознания каждого человека¹¹.

«Гуманность» Конфуция означает «любовь к другим» (爱人). Исходя из этого, Конфуций предложил принципы «самосовершенствования» (修己) и «успокоения народа» (安人). Он также предлагал правителям руководствоваться принципом «исправления себя». Основывая свое воззрение на общественных и культурных реалиях своего времени, он указывал на то, что взаимоотношения правителя и его народа, построенные на этих принципах, являются необходимым условием сохранения общественного порядка. Фигура правителя была для Конфуция первостепенно важной, ведь личные качества напрямую влияют на характер и эффективность управления государством. Поэтому он предъявляет высокие требования к моральным нормам правителей. Это записано в «Лунь юй» – «Цзы Лу»: «Если личное поведение тех, [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, кто [стоит наверху], неправильно, то, хотя приказывают, [народ] не повинуется» (其身正，不令而行；其不正，虽令不从). Из этого следует, что, если люди будут культивировать нравственную привлекательность – это создаст хороший социально-психологический климат и порядок в обществе.

Основа «ритуала» заключается в управлении страной при помощи этики. Эти идеи Конфуция с одной стороны, наследовали системе ритуала династии Чжоу, а с другой были новаторскими решениями для своего времени. В «Лунь юй» – «Таи Бо») содержится целый ряд записей о том, как высоко Конфуций, ценил систему ритуала Западного Чжоу. Он полагал, что «мораль династии Чжоу является высшим моральным стандартом» (周之德，其可谓至德也). Опираясь на эту систему ритуала, Конфуций выдвинул принцип «управлять народом милостью и убеждением, перевоспитывая его нравственно добродетелью и ритуалом».

Ресурсы, которые Конфуций использовал для построения своей доктрины, в дополнение к ритуальной системе династии Западной Чжоу,

11 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. 625 с. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年 625页)

включали культурные достижения, созданные в период Чуньцю¹². Несмотря на свое восхищение чжоускими ритуалами, Конфуций считал, что они все же не были идеальными и могут быть улучшены¹³. Например, в династии Чжоу люди обращали внимание на принесение жертв духам (鬼) и богам, но Конфуций был с этим не согласен и даже сказал своим ученикам: «как можно говорить о призраках и богах, если мы до конца не поняли людей?» (未能事人，焉能事鬼?) (из «Лунь юй» – «Сянь Цзинь») Здесь мы видим не просто следование традиции династии Чжоу, а её развитие и переосмысление. Взяв за основу социальную стабильность, он выдвинул идею о том, что «человек превыше всего» (以人为本), которая, впрочем, уже существовала в это время. В «Лунь юй» записано, что, когда загорелась конюшня, Конфуций сначала спросил, был ли кто-нибудь ранен, а не о том умерла ли лошадь. Это точно отражает гуманистическую мысль Конфуция, для которого человек являлся высшей ценностью. Поскольку обряд жертвоприношения все еще играл важную роль в традиционной культуре, Конфуций не исключал его полностью, но выступал за ограничения таких обрядов. И придал ему более гуманистический смысл, который стал важной частью конфуцианства.

В современном академическом мире признано, что на Конфуция оказывали влияние мудрецы периода Чуньцю¹⁴. Например, мысль Конфуция об «управлении милостью и убеждением, о перевоспитании нравственно добродетелью и ритуалом (культурой правителя)» возникла из идеи Шу Сян (Яншэ Си)¹⁵ об отмене наказаний. Это должно было поощрить добрые нравы к управлению страной¹⁶. Понятие «верность» (忠信) в мыслях Конфуция также

12 Ван Цзэминь. Исследование королевских чиновников и рост древних академиков // Журнал Педагогического университета Линьши, 1998 г. № 5. С. 17-20. (王泽民 《王官之学与古代学术的兴起》 // 临沂师范大学学报 1998 年第 5 期, 17-20)

13 Гэ Чжаогуан История китайской мысли // Fudan University Press, 2004. С. 79-80. (葛兆光 《中国思想史》 (第一卷), 上海: 复旦大学出版社 2001 年, 79-80)

14 У Лунхуэй «Текстовое исследование примитивного конфуцианства», Пекин: China Social Sciences Press, 1996. С. 19-20. (吴隆辉 《原始儒学考述》, 北京: 中国社会科学出版社 1996 年 19-20)

15 Шу Сян (ум. 528 до н.э.) — прозвание Яншэ Си крупный политический деятель царства Цзинь, фигурирует в «Цзо-Чжуань» и «Го юй» как высококравственный и талантливый сановник.

16 Ян Бодзюнь. Аннотация «Чуеньцю Цзо-Чжуань» // Пекин: Книжная компания Чжунхуа, 1990 г. С. 1274-1275. (杨伯峻 《春秋左传注》, 北京: 中华书局 1990 年 1274-1275)

заимствовано у Шу Сяна и других мудрецов периода Чуньцю. Шу Сян много раз писал в письмах друзьям: «Нам нужны мудрые правители, самоотверженные чиновники, верные друзья и хорошие учителя» (犹求圣贤之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师) (из «Цзо-чжуань»). Приведем еще один пример, Чжао Мэн¹⁷ из царства Цзинь сказал: «Не забывать страну, когда она в кризисе – это проявление верности» (临患不忘国，忠也)¹⁸. В связи с этим министр государства Ци также заявил, что «верность – это самое важное качество в мире» (忠信，天之道也). Очевидно, что наследие этих мудрецов оказало значительное влияние на Конфуция. Как сказал г-н Чэнь Лай: «Слова этих мудрецов заложили основу для формирования Конфуция и раннего конфуцианства. Доктрина Конфуция и раннее конфуцианство являются кратким изложением развития мысли этих мудрецов со времен династии Чжоу». Наследие Шу Сяна и других мыслителей периода Чуньцю – это отправная точка конфуцианства.

Итак, сложившаяся на основе обширного пласта древних практик и классических текстов конфуцианская доктрина уже на раннем этапе предстает перед нами развернутой в систему, основные идеи которой можно условно разделить на несколько категорий: идея о совершенствовании, идея о порядке в семье, идея об управлении страной, идея об общей этике, философские и религиозные концепты, прочие идеи, такие как мысли о добре и зле в природе человека, об образовании и т. д.¹⁹. Рассмотрим те из них, которые оказали наибольшее влияние на общественное устройство, став своего рода культурными кодами традиционного Китая и остающимися в таком статусе актуальными в современной общественной и культурной жизни.

1.1. Регламенты самосовершенствования

Как уже было отмечено, конфуцианство – это особый способ восприятия

17 Чжао Мэн, Генерал царства Цзинь в период Чуньцю был известен своими патриотическими чувствами.

18 Цзо-Чжуань // в первый год Чжао нашей эры (541 г. до н.э.) (《左传》昭公元年 (公元前 541))

19 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. С. 531. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年 531页)

мира, дополненный теорией нравственного воспитания. Ключом к тому, чтобы люди были людьми, являются их уникальные этические качества. В конфуцианских текстах эти идеи отражены во многих аспектах. Все эти способы совершенствования себя и мира оказали большое влияние на Китайскую культуру. Можно выделить следующие аспекты конфуцианских воззрений на самосовершенствование.

Первый аспект – осторожность и осмотрительность. «Быть осторожным в речах и осмотрительным в поступках» (謹言慎行). Теория этого подхода изложена в «Записях о благопристойности» – «Цзы и» (緇衣). Там говорится, что благородный человек использует слова, чтобы направлять других, и использует действия, чтобы донести то, что не может быть сказано. Поэтому он должен учитывать конечный результат при разговоре и учитывать последствия своих действий (君子道人以言而禁人以行，故言必慮其所終，而行必稽其所敝). В соответствии с этим, речь – это показатель внутреннего нравственного совершенствования человека. Люди знают, что их слова могут показать их нравственность, но они не знают, что осторожные речи являются ключом к их самосовершенствованию. Однако для достижения правильной и разумной речи еще важнее развивать нравственность. Слова добросердечного человека естественно искренни и заслуживают доверия. Поэтому люди должны не только развивать свои риторические способности, но и развивать свою собственную скромность и уважение к окружающим. Если человек учится выражать свои мысли после внимательного обдумывания, это означает, что он повышает свой моральный уровень, к тому же не будет необратимых ошибок, вызванных неуместными словами²⁰.

Второй аспект самосовершенствования – «само-интроспекция» (自省). Эта практика направлена на то, чтобы люди сознательно обдумывали и регулировали свои мысли, слова и поступки в соответствии с моральными

20 Малявин В. В. Конфуций / Владимир Малявин. 4-е изд. М., Молодая гвардия, 2010. 357 с / глава: «Путь к себе».

стандартами. Конфуций считал, что когда человек видит хороших людей, он должен учиться у них, а когда он видит что-то плохое, то он обязательно должен спросить себя, есть ли у него такие же недостатки.

В «Лунь юй» – «Сюэ Эр» описан случай: как однажды Конфуций спросил у Цзэн Цзы, каким образом тот совершенствуется. Цзэн Цзы ответил: каждый день я задаю себе три вопроса: добр ли я к другим, доверяю ли своим друзьям и узнал ли то, чему должен научиться. Это конкретное проявление конфуцианского принципа «заниматься самоанализом три раза в день» (三省吾身). Эта идея состоит не только в том, чтобы научить людей быть лучше, но и в образе мышления. Это также отражает распространенный в повседневной культуре взгляд на участие в общественной жизни. Известно, что китайские литераторы, использовали эту теорию в качестве основы для совершенствования своего нравственного характера в ежедневном творческом процессе. Кроме того, выражение «увидел мудреца и захотел стать таким же» (见贤思齐), часто связывают с «самоинтроспекцией». Это изречение Конфуция правило конфуцианского самосовершенствования.

Третий аспект самосовершенствования – это «терпение» (忍). Одна из основ личностного роста. Конфуций считал, что «обуздать себя и вернуться к ли (ритуалу) – в этом и есть подлинная гуманность». И если кто-то хочет быть человеком (соблюдающим) ритуалы, он должен сдерживать себя, контролировать свои слова и поступки. Его речь и поведение должны соответствовать требованиям ритуала.

Это конфуцианское толкование понятия «терпение» очевидно отличается от трактовки данного термина в даосизме и буддизме, также оказавших сильное влияние на формирование китайской культуры. «Терпение» в буддизме – третья парамита (с санскр. совершенство) понимается как качество и как «освобождающее действие». В содержательном плане речь здесь идет о способности в любой ситуации не впадать в зависть и гнев; жить без надежды и опасений, ведь ничего не ожидая мы не чувствуем и

нетерпения. Мыслится под «терпением» и неучастие в борьбе с окружением и самим собой, но спонтанное и мягкое взаимодействие с миром.

«Терпение» в даосизме состоит в том, чтобы быть молодцом в любой трудной ситуации. Цзи Сюань (Сянь в даосизме) сказал: «Прощай, прощай и прощай — различные бедствия тут же исчезнут. Терпи, терпи и терпи — исчезнут все должники и враги». Словами Чи Сунцзи (Сянь в даосизме): «Вы не будете унижены, если сможете терпеть и приходите к согласию». Словами Сунь Чжэньжэнь: «Умение быть терпеливым может привести к тому, что плохая вещь исчезнет сама собой, а размышление о себе и верная самооценка, способны устранить все человеческие беды»²¹.

Объединяет эти взгляды на «терпение» – то, что данное качество мыслится как совершенство. Конфуций считает, что у людей есть желания, но следует не просто отказываться от своих желаний, но сдерживать их²². Здесь акцент делается на том, что практика этой добродетели позволяет взять на себя большую ответственность и достичь более высокого уровня самосовершенствования. В буддизме акцент переносится на внутреннее восприятие и контроле над переживаниями. Даосизм акцентирует внимание на не нарушение суетной деятельностью Великого покоя бытия. Однако и в буддизме, и в даосизме, и в конфуцианстве речь идет о достижении баланса и равновесия, о самоконтроле и осознанности этого важного действия. Все эти возможности нашли свое воплощение в китайской культуре.

Четвертый аспект самосовершенствования в конфуцианстве – это «умеренность, доброта, корректность, воздержанность и скромность» (溫良恭謙让). Эта теория взята из раздела «Лунь юй» – «Сюэ Эр». В ней говорится о том, что учителя должны быть чуткими, добрыми, уважительными, скромными и вежливыми. В древнем Китае эта теория также известна как ***«пять конфуцианских добродетелей»***: «гуманность, справедливость,

²¹ У Лян (Чэнь Юя и Ся Юйхуна комментировали) Жэнь Цзин, Народное издательство Цзилинь, 2007. С. 124. (吴亮 (陈渔、夏雨虹注释), 忍经, 吉林人民出版社, 2007年)

²² Фан Деян. Конфуцианство Глава 2 Золотое сечение. (方德岩 儒之说 第二章 中庸)

благопристойность, мудрость, доброе намерение» (仁义礼智信). Все они выражают сущность конфуцианства.

Согласно с этими распространенными в Китае культурными воззрениям *«умеренность»* очень важна для учебы и жизни в целом. Это подтверждается наблюдением за повседневной жизнью, в которой люди с «мирным характером» популярны и не вызывают у окружающих неприязни. Принцип *«доброта»* выражен универсальной культурной формулой «Не делай людям того, чего не желаешь себе» (己所不欲勿施于人). Принцип «Гуманность» в китайском прочтении означает способность ставить себя на место другого. *«Корректность»* – это отношение, которое обязательно должен проявлять человек в межличностном общении, без этого, например, не добиться успеха в карьере. Принцип *«Воздержанность»* фактически указывает не на аскезу, а на удовлетворенность. Люди склонны стремиться к богатству, не осознавая, что сдержанность в желаниях может быть путем к благополучию, словами Конфуция: следует «быть удовлетворённым настоящей жизнью и радоваться тому что есть» (知足常乐). Что касается понимания такого качества благородной личности как *«Скромность»*, то речь здесь идет об умении «не конкурировать». Конфуций считает, что люди могут добиться хороших результатов следуя принципам вежливости. В то же время он хвалил людей за то, что они не боролись друг с другом. Все это важные основы, очерчивающие специфику китайской культуры, пожалуй, обладают ценностью не только для народов дальнего востока. В современном глобальном мире атмосфера конкуренции наблюдается повсюду. Этот не оставивший западный мир со времен Древней Греции – «агон» (дух соревновательности), несущий радость побед и горе поражений распространяется западом на весь мир как норматив, но это не так. В этой ситуации конфуцианский Китай акцентирует внимание на «Скромности»²³, предлагая иную норму – «победив не зазнаваться, проиграв не падать духом».

23 Yao X. Wisdom in Comparative Perspectives // Journal of Chinese Philosophy. 2006. Vol. 33. P. 319-321.

В дополнение к вышеупомянутым взглядам, конфуцианство также опирается на концепцию *«Золотая середина» (中庸)*. Конфуций рассматривал золотую середину как высший моральный стандарт и метод, с помощью которого он решал все проблемы. Золотая середина – заключается в том, чтобы при решении проблем необходимо уметь поддерживать стабильные и гармоничные межличностные отношения с людьми, научиться идти в ногу со временем и адаптироваться к ситуации, не впадая в крайности. Золотая середина состоит также в том, чтобы научить людей сознательно заниматься самосовершенствованием, самоконтролем, и самообразованием, что приводит к становлению идеальной личностью. Специфика данной позиции хорошо отражается в высказывании «ладить со средой, но не отождествляться с ней». Конфуций указывал на то, что, прежде всего человеку необходимо учиться контролировать свои эмоции и правильно их выражать. Это и есть проявление золотой середины. Когда социальные феномены и создающие культуру люди могут сосуществовать в гармонии, дополнять друг друга – это и есть «ладить со средой, но не отождествляться с ней». По мнению многочисленных последователей Конфуция придерживаться «золотой середины» – это золотое правило для строительства любых взаимоотношений²⁴.

1.2. Регламенты порядка в семье

Конфуцианское самосовершенствование включает в себя «умение в порядке содержать семью, управлять государством и нести Поднебесной мир». Это означает, что для стабилизации страны нужно сначала установить порядок в собственной семье. Кроме этого предполагается, что способность управлять своей семьёй является ключом к успеху человека. Поэтому в конфуцианстве есть много идей об управлении семьёй.

Первая и самая важная теория – *«быть почтительным к родителям и старшим братьям» (孝悌)*. Конфуцианство придает большое значение этой

24 Головачева Л. И. Цивилизация, Конфуций и будущее Китая // Проблемы Дальнего Востока 1996 г. С. 111-116.

теории и считает его основным условием достижения «гуманности». Очевидно, эту теорию можно разделить на два аспекта: во-первых, это уважение к братьям. Братья должны жить в гармонии, помогать и ободрять друг друга. Во-вторых, и это самая важная идея этой теории – следует проявлять уважение к старшим (сыновья почтительность). В «Каноне сыновнего благочестия»²⁵ написано, что «сыновья почтительность» и «верность» связаны друг с другом. «Верность» рассматривается и как конкретное воплощение «сыновнего благочестия» в стране. Конфуций связал эту нравственную норму с законом, и предложил использовать ее в национальном масштабе для поддержания этического кодекса государства.

«Сыновья почтительность» включает в себя следующие значения²⁶:

Во-первых, согласно конфуцианству, люди могут влиять на семью, страну и общество посредством самосовершенствования. С точки зрения личного эмоционального осознания, «сыновья почтительность» – это эмоция, которую каждый может чувствовать, и которая неизбежна, из неё же можно понять смысл человеческого существования.

Во-вторых, принесение жертв предкам в конфуцианской традиции является способом реализации «сыновнего благочестия». Благодаря этому ритуалу люди могут почувствовать источник своей жизненной силы и понять, что наше существование является продолжением жизненной силы семьи и рода.

В-третьих, в дополнение к уважению детей к старшим, данное понятие включает в себя склонность пожилых людей быть добрыми к своим детям. Отношения между родителями и детьми являются наиболее важными в китайской этике. Правильное выражение – «у любящих родителей

25 «Канон сыновнего благочестия» Один из канонич. текстов конфуцианства, в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э. - нач. 3 в. н.э.) В конфуцианской традиции считается записью поучений по поводу принципа "сыновней почтительности (благочестия)", адресованных Конфуцием (6 - 5 вв. до н.э.) его ученику Цзэн-цзы.

26 1. Малявин В. В. Конфуций / Владимир Малявин. 4-е изд. М., Молодая гвардия, 2010. 357 с. / глава: «Освободившись от сомнений...».

2. Шу Силян, Базовые знания конфуцианства, 2012. С.531-609. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年 531-609页)

3. Головачева Л. И. Цивилизация, Конфуций и будущее Китая // Проблемы Дальнего Востока 1996. – С. 111-116.

почтительные дети» (父慈子孝). Суть этого выражения в том, что люди равны независимо от возраста. У старейшин должны быть те же достоинства, которые должны иметь их потомки, а дети должны выполнять свои обязательства перед старейшинами.

В идее «*соблюдение порядка в семье*» содержится мысль, что «если ребенок не обучен, это ошибка отца» (子不教父之过). Изначально эта точка зрения означала, что отец несет ответственность за воспитание своих детей: если дети не получают хорошего образования, то отец виноват в этом. Отец обязан научить ребенка быть человеком, помочь ему развить хороший характер и научить его выживать. В то же время, эта точка зрения имеет расширенное значение, то есть, когда старейшины учат молодые поколения, они должны исправить свое поведение, чтобы ребёнок мог хорошо учиться, а не просто учить слова. Конфуций считал, что ребенок очень склонен к подражанию и имитации поведения взрослых. В сознании ребенка самая хорошая модель для подражания – родитель. Словам, поступкам и действиям родителя ребенок может подражать. Поэтому родители должны не только заботиться о своих детях и относиться к ним с вниманием, но и влиять на своих детей служа им хорошим примером.

1.3. Регламенты управления страной

Конфуцианство уделяет большое внимание управлению страной: в «Четверокнижии и Пятиканонии»²⁷ есть много записей об управлении страной, и основная задача данного текста продемонстрировать то как решить проблему законности политического порядка. Конфуций отстаивал, что в управлении страной необходимо соблюдать *ритуал и гуманность*. Только так (по его мысли) можно достичь долгосрочной социальной стабильности.

Управление страной с помощью этических принципов находится в

²⁷ «Четверокнижии и Пятиканонии» — свод классических конфуцианских произведений, в которых раскрываются основные принципы философско-религиозного учения Древнего Китая, освещаются вопросы этики, морали и управления империей в конфуцианстве, излагаются взгляды Конфуция на устройство государства, семьи и дома, представлены его идеи о развитии личности в гармонии с природой, о добром начале в сущности человека, высшей справедливости и др.

определенном положении, как Полярная звезда, и все звезды будут сознательно перемещаться вокруг нее (为政以德, 譬如北辰, 居其所而众星共之). Конфуций уверял, что подчинение людей силой – даёт лишь временное проявление послушания, а если использовать хорошее поведение правителя, можно влиять на народ сдерживая его моральными принципами. Тогда люди действительно захотят повиноваться такому правителю. Конфуций также сказал, что использование наказания для унификации поведения людей может только заставить их больше «не грешить», но это не заставит их чувствовать стыд. При обучении людей морали и регулировании поведения людей с помощью этикета следует научить людей стыдиться и сознательно соблюдать правила поведения в обществе. Подчеркивая политическое значение «этики» конфуцианство с одной стороны, ради общественного признания ввело моральные стандарты, которые используются в качестве основного метода управления страной; с другой стороны, оно повысило статус морали в обществе и это позволило утверждать, что мораль выше прав правителя, выше государства и закона. Она является критерием для разграничения добра и зла.

Ещё одна важная конфуцианская идея заключается в том, что управление страной требует *«слушаться доброго совета» (从善如流)*. Это потребовало от правительственных чиновников честности. Конфуций утверждал, что, если человек получил власть, может доминировать и контролировать судьбу большого количества людей, он должен уметь их слышать, чтобы иметь возможность исправить недостатки. Кроме этого, ему следует стремиться быть превосходным человеком на работе и в частной жизни. Если он хороший чиновник, то он также должен осмеливаться высказывать свое мнение и даже спорить с правителями.

Так в Китае сложилось понимание, что взлет и падение страны зависит от качества системы управления и способностей чиновников. Только тогда, когда правительство нанимает талантливых людей, обладающих способностями и этическими совершенствами, страна может развиваться и пребывать в спокойствии. Поэтому конфуцианские ученые выдвинули ряд

принципов и норм для управления страной и управления государственными делами и сформировали идеал честного и неподкупного правительства²⁸. Главные качества чиновника – *справедливость и честность*. Повышение морального облика и уровня образования стало неременным условием для всех. В частности, конфуцианство требует, чтобы чиновники «живя в простоте, воздерживались от роскоши». Им также вменялось воздержание от субъективных и беспочвенных утверждений, не быть самоуверенными и самодовольными²⁹.

Имеются в конфуцианстве и соответствующие теории об отношениях между правителями и подчиненными им людьми. Полагается, что правители должны относиться к людям доброжелательно и активно с ними взаимодействовать, и вообще обращаться с ними как с родными. А также подавать людям пример своей добродетельностью, тем самым давая уроки нравственного воспитания. Строго говоря – это отражает ещё одну важную культур-философскую установку, что *«человек превыше всего»*. Правитель должен быть «гуманным», уважать права людей и ценить их моральное самосознание. Как сказал Хуан Цзунси: «Принцип управления страной должен основываться на воле народа в первую очередь и императоре в качестве дополнения». Это мыслится в китайской культуре как распространение «гуманности», указывая на демократичность конфуцианской мысли.

Цель общественно-культурного развития определялась как *«Датун»* (大同). Этим словом называлось идеальное общество в древнем Китае. Конфуций полагал, что такое общество является неизбежным результатом развития человека. С развитием культуры, в частности политики, экономики, науки и техники, человечество неизбежно должно вступить в новую стадию взаимопомощи и процветания. «Датун» – это также идеальное гармоничное сосуществования человека, природы и общества. Людям не нужно относиться

28 Ли цзи (Записи о благопристойности) // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонных текстов с комментариями и пояснениями к комментариям). // Китайское книгоиздательство, Т. 2. Пекин, 1983. С. 2090.

29 Ли цзи (Записи о благопристойности) // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонных текстов с комментариями и пояснениями к комментариям). // Китайское книгоиздательство, Т. 2. Пекин, 1983. С. 2090.

к своей среде обитания с позиции завоевания и противостояния, но следует развиваться с гармоничным отношением к ней. Гармоничные отношения к природе и общественным связям непременно должны привести к достижению этого идеала. Следует отметить, что «Датун», предложенный Конфуцием, отличается от концепта «сяокан» (小康) и идей «социализма» в современном Китае. «Датун» – это стадия общественного развития, которая требует определенного этического самосознания общества для достижения идеализированного государства, в котором каждый заботится об остальных, нет эгоистичного отношения к окружающим и нет необходимости в правовых ограничениях. Тогда как «социализм» и «сяокан» указывают на возможность достижения социального благополучия государства вследствие повышения уровня экономического развития³⁰.

1.4. Регламенты общей этики

Слово «ритуал» в Китае как правило используется совместно со словом «этика», Связанные с ним принципы, этические нормы, этические функции и методы, во многом определяют другие все другие социокультурные формы. Среди прочих обращает на себя *практика «исправления имен» (正名)*. Если система этики и этикета хаотична, люди не могут понять, какую роль они играют. Есть такая проблема и в современном мультикультурном мире, где, находясь в пространстве тотального релятива, людям трудно определиться с целями своей жизни, трудно добиться успеха, а соответственно административная система не может создать для них стабильную и гармоничную культурную среду. В Китае эта проблема была решена при помощи концепта «исправления имен». Речь в ней идет о том, что у каждого есть своя роль в этом мире и он должен делать то, что он должен делать. Можно сказать, что идея «исправления имен» в основном существует в аспектах:

30 Лукьянов А. Е. Философские прообразы «Китайской мечты» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 2015 г. №4. С. 50-58.

обязательства и ответственности³¹. С одной стороны, обязательство проистекает из социальной среды и семейного положения. Выполняемая человеком роль должна соответствовать текущей социокультурной ситуации, отвечать законности эпохи, соответствовать основной системе ценностей, принятой в обществе. Каждый должен выполнять обязательства, соответствующие его роли. Поскольку роли, отраженные в разных семейных статусах, различны, возникает необходимость «исправления имен». Разные роли дают людям различные обязанности, и каждый должен приложить все усилия к их исполнению, сохраняя при этом свои собственные особенности и преимущества. С другой стороны, «исправление имени» и четкая ответственность дополняют друг друга. Правители должны выполнять свои обязанности и делать то, что должны. Чиновники должны также выполнять свои обязанности в качестве должностных лиц, представлять свое мнение вышестоящему и осуществлять полномочия по управлению страной. Точно так же отцы и сыновья должны выполнять свои обязанности. В целом, Конфуций объясняет внутреннюю ценность гуманности людей через более глубокое понимание «имени»³².

Среди конфуцианских представлений, оказавших значительное влияние на повседневную культуру Китая, следует отметить «пять основных норм человеческих отношений» (五伦) и «пять постоянств» (五常). **«Пять основных норм человеческих отношений»** включают в себя нормы отношения между государем и министром, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, между друзьями. Эти отношения основываются на преданности, сыновнем благочестии, почтительности к старшим, терпеливости и доброте (忠孝悌忍善). В свою очередь **«Пять**

31 Бянь Яннань, Лю Диншо. Этическая ценность идеи Конфуция об «исправлении имен» // Правовая система и общество, 2018, № 21, С. 232-235. (刘丁硕, 边艳楠《孔子“正名”思想的伦理价值》, 法制与社会 2018年21期 232-235)

32 1. Олдстоун-Мур, Дженнифер Конфуцианство Нью - Йорк: Oxford University Press, Incorporated. 2002. С. 54-60.

2. Джеймс Легг Конфуцианской Лунь: Великое учение и учение о среднем Dover Publication, 1971, С.263-264.

3. Штайнкрус, Уоррен., Сократ, Конфуций и выпрямления имен // Философия Востока и Запада, 1980. №30 (2): -С.261-264.

постоянств» включают в себя гуманность, справедливость, благопристойность, мудрость и доброе намерение (仁义礼智信).

«Пять основных норм человеческих отношений» – это этический стандарт, предложенный Мэн-цзы на основе сопоставления и подведения итогов прежних этических отношений и норм Китая и всестороннего обобщения пяти основных отношений между людьми. В «Мэн-цзы» указывается, что пять норм должны быть использованы чиновниками и другими людьми. Чиновники должны быть верны своим обязанностям, а правители должны давать им те награды, которых они заслуживают. Отцы должны быть добрыми. Дети должны быть почтительными и послушными родителям. Мужья должны усердно трудиться, а жены должны воспитывать детей. Старшие братья должны заботиться о своих младших братьях. Младшие братья должны уважать своих старших братьев, и дорожить их доверием³³.

В отличие от «пяти основных норм человеческих отношений», «пять постоянств» являются требованиями для себя. Основное значение слова «гуманность» – быть добрым и дружелюбным по отношению к людям. Конфуций воспринимал «гуманность» как высшую степень морального развития. Он был первым, кто интегрировал этические нормы, сформировав этическую систему, основанную на «гуманности». «Справедливость» – это конкретное проявление «доброты». Мэн-цзы считает, что справедливость проявляется в том, что человеку стыдно, когда он совершает плохие поступки, а когда он видит, что другие совершает плохие поступки, ему становится противно.

В целом, потребности человека можно разделить на две категории: одна – это его физиологические потребности, а другая – потребности духовные. Благопристойность – это способ управлять человеческими потребностями в политических, экономических и других социокультурных системах. Это соответствует здравому смыслу и представлению о том, что «доброта

33 Зыонг Куок Куан. Китайское и вьетнамское средневековое конфуцианство: основные принципы и категории // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2013. Т. 7. Вып. 1.

изначально заложена в человеческой природе» (性本善)³⁴.

В целом конфуцианство различает *три типа ментальной одаренности* людей: продвинутая мудрость, обычная мудрость и глупость. Продвинутые, талантливые люди могут рационально спланировать и прожить свою жизнь, большинство из них могут достичь поставленных целей; глупые люди проводят свою жизнь в замешательстве, у них нет никаких достижений, но они и не допустят никаких ошибок. Из тех, кого Конфуций называл «обыкновенными мудрыми людьми», кто-то достигает выдающихся результатов, а кто-то терпит неудачу. Считается, что люди с обычной мудростью наиболее подвержены влиянию окружающей среды и поэтому могут от добра перейти к злу. Именно такого типа люди нуждаются в воспитании, и если они попадают в благоприятную среду, они становятся людьми, помогающими общественному развитию³⁵.

«Доброе намерение» это не только одно из важных условий, в которых конфуцианец может реализовать «гуманность» и обеспечить себе доверие людей, но и одно из его нравственных качеств. Быть честным и выполнять свои обещания, позволяет быть хорошим другом (朋友信之) (из «Лунь юй» – «Гунье Чан»).

1.5. Философские и религиозные концепции

Древние школы мысли изучали таинственную вселенную, небеса и землю, и конфуцианство не является исключением. Хотя ученые не считают конфуцианство религией, нельзя отрицать, что конфуцианство обращало внимание на некоторые аспекты религиозной философии, например, «И цзин». В период неоконфуцианства эпохи Сун и Мин, последователи учения начали уделять ещё больше внимания религиозной философии и влияние религиозно-философских идей очевидно возросло.

34 1.Курганов А.В., Конфуцианство об изначальных свойствах человеческой природы // Гуманитарный трактат, 2017, №10. С. 61-63.

2. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Шанхай, 1935. Т. 2. С. 517-518.
35 Фахрудинова Э.Р., Проблема мудрости и морали в философии Конфуция // диссер, 2012. С. 157.

Первое, что нужно упомянуть, это концепция *«единство неба и человека»*. Основа этой теории была предложена Конфуцием и позднее распространена Чжуан-цзы³⁶ в даосизме. Позже она была развита в ещё более совершенную философскую идеологическую систему Дун Чжуншу (ок. 179-104 гг. до н. э.)³⁷.

Конфуций говорил «если моё учение пройдёт себе дорогу, значит, так решила судьба!» (道之将行也,与命也). Он считал, что «небо» – это судьба, и это главная причина смен режима, возникновения и падения цивилизаций, богатства и благополучия царств и природы. Проанализировав мысли Конфуция, Фэн Юлан сделал вывод о том, что небо – это «судьба» или как сказали бы на Западе «воля Божья», и именно небо, а не люди определяет пути развития человечества³⁸. Для Конфуция судьба – это, главным образом, объект, которому доверяют эмоции и убеждения, а не объект разума, поэтому его нельзя определить как силу или закон природы. Конфуций считал, что люди должны осознать значение, содержащееся в «Судьбе», через свой собственный опыт³⁹.

Дун Чжуншу полагал, что «небо» – это божественное Дао, созидающее всё сущее. Следует отметить, что божественность эта, совсем не походит на распространенное в Западе и Ближнем востоке библейское или ведическое понимание Бога. В китайской культуре в целом и конфуцианском понимании в частности «Небо» – это проявление «Дао», т.е. определенных правил и закономерностей. Все в мире создается и развивается в соответствии с этими правилами, речь не идет о том, что кто-то что-то создал. Дао деперсонализировано. В этой картине мира Человек мыслится как копия «Неба», поэтому все человеческое поведение должно соответствовать «воле небес»,

36 Чжуан-цзы – основоположник философии даосизма, согласно традиции жил в 369—286 гг. до н. э.; автор одноимённого даосского трактата.

37 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. С.594. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年 594页)

38 Чжао Фашэн. Взгляд Конфуция на судьбу и превосходство // Журнал Университета Цинхуа (издание по философии и социальным наукам), 2011 г., № 6. С. 79-88. (赵法生:《孔子的天命观与超越形态》, 清华大学学报(哲学社会科学版) 2011年第6期 79-88)

39 Чжан Дайнянь. Анализ концепции «единства человека и Неба» в философии Китая // Вестник Пекинского университета. 1985. № 1). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-BDZK198501000.htm>

или, если цитировать Дун Чжуншу «единой форме человека и природы»⁴⁰. Одной из характерных особенностей единства человека с природой, по его мнению, является упование человека на предзнаменования природы, оказывающие непосредственное влияние на социальные изменения и на уклад жизни людей. В соответствии с принципом «взаимосвязи человека и природы», Дун Чжуншу например, утверждает, что «затяжной дождь знаменует наступление человеческих болезней», «падающая с неба комета является предзнаменованием большого несчастья в обществе»⁴¹. Философия Дун Чжуншу краеугольный камень китайской концепции «единства неба, земли и человека». По его словам, «в мире все взаимосвязано, взаимозависимо, находится в отношении взаимной гармонии»⁴². Дух диалогических отношений человека и природы заключён в их взаимопроникновенном единении, он экстраполируется и на реальный диалог человека с бытием, с так понятыми в Китае Абсолютом и Природой. Это безусловно отражает натурфилософские представления и антропологическую доминанту в китайской онтологической картине мира.

Кроме того, в Китае говорят о «*тайцзи*» (太極) (Великом пределе) конфуцианства, его теоретический источник – «Чжоу и» (周易). Концепция «тайцзи» в основном развивалась в эпоху неоконфуцианства. Среди произведений, трактующих ее природу «Тайцзи тушо» («Изъяснение Плана Великого предела») и «Тун Шу» («Книга проникновения») Чжоу Дуньи стали началом конфуцианского толкования природы вселенной и открыли новую страницу в истории конфуцианства⁴³.

Чжоу Дуньи предложил учение, которое можно назвать «*онтология Дао*». Природа и «небо» – важные части представлений первоначального конфуцианства, существовавшего до Цинь: «Чжоу и» говорит о «небе», в то

40 Дун Чжуншу. Чуньцю фаньлу. Небо подобно человеку. (董仲舒 «春秋繁露»)

41 Лян Лиюнь. Идеи нравственности в концепции «единства человека и Неба» в философии Дун Чжуншу: магистерская диссертация. Харбин, 2009. 50 с.

42 Бальчиндоржиева О. Б. Социальная гармония в китайской философии // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 391. С. 58-63.

43 Бичурин Н. Я. Изображение Первого начала, или О происхождении физических и нравственных законов. // «Московский телеграф», 1832 г. ч. 48. № 21-23. С. 3-33, 157-197, 285-316.

время как «Чжун юн» и «Мэн-цзы» сосредоточены на природе, на бытии небесного Дао. Но на самом деле, ранние конфуцианцы не обращали особого внимания на концепцию «Небесного Дао». Как в «Лунь юй» – «Гунье Чан» написано, что «Цзы-гун сказал: Сочинения учителя можно услышать, но его высказывания о природе человека и о пути неба (небесной Дао) услышать невозможно.» Именно Чжоу Дуни осознал важность связки «природы» и «неба». Приняв «честность» как основу обеих сторон он интегрировал даосскую концепцию «Чжоу и» в «Чжун юн» и «Мэн-цзы», таким образом предложив онтологию Дао и создал еще одну новую сферу развития конфуцианской мысли⁴⁴.

Следует отметить, что уже древние обратили внимание на связанность и противоположность некоторых феноменов окружающего мира: небо и землю, солнце и луну, день и ночь, холод и жару, мужчин и женщин, вверх и вниз. В раннем конфуцианстве эти наблюдения были философски осмыслены, что нашло отражение в «Тайцзи», учении об «Инь» (阴) и «Ян» (阳). В «И-цзине» написано, что «мир создан союзом Ян и Инь» (一阴一阳即为道). В «Записки о благопристойности» – «Ли Юнь» также сказано: «Мы из одного места, и это место делится на небо и землю, на Инь и Ян, а затем делится на четыре сезона» (是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时). Следует иметь ввиду, что в отличие от западного дуалистического восприятия названных и прочих бинарных оппозиций концепция Инь и Ян не конфронтационная. В китайском понимании отношения между Инь и Ян действительно текущие и взаимно преобразующие. Здесь нет идеи доминирования или взаимного исключения⁴⁵.

Как известно, базовые для китайского менталитета и культуры в целом теории «Инь и Ян» и «Небеса, земля и человек» дополняет *Учение о «Пяти элементах»*. Оно гласит, что всё во вселенной состоит из действия и

44 Кобзев А. И. Тай цзи // Духовная культура Китая / Гл. ред. М. Л. Титаренко. — М.: Восточная литература, 2006 Т. 1: Философия. С.424-428.

45 «Confucianism for the Modern World», Cheng Qianyi, Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, P. 312-333.

изменения пяти элементов: земля, дерево, металл, огонь, вода. Изменчивые соотношения этих элементов меняют природу и всю Вселенную, оказывая влияние и на людей, являющихся частью этих трансформаций. Таким образом, это учение не только описывает структурные отношения и изменения вещей, но и вбирает в себя ценностное человеческое и культурное измерение реальности. Если «Инь и Ян» – это теория единства противоположностей, то «Пять элементов» можно назвать примитивной общей теорией систем⁴⁶.

1.6. Прочие регламенты и концепты

В дополнение к пяти элементам, принципам небеса, земля и человек, инь-ян, конфуцианство сформулировало свое собственное понимание человечности и образования, таких как «*учение о природной склонности к добру*», «учение о природной склонности ко злу», «обучение и восприятие (учёба) дополняют друг друга» и предписывает «вести учение сообразно индивидуальным способностям».

В книге «Мэн-цзы» говорится, что добро присуще человеческой природе, подобно тому, как воде свойственно стекать сверху вниз (人性之善也，犹水之也。人无有不善，水无有不下). Как и Ж. Ж. Руссо, Мэн-цзы считает, что человеческая природа добра, но это не значит, что зла нет. Зло вызвано влиянием среды обитания. Чтобы решить эту проблему, он предлагает полагаться на «гуманность» и использовать её для воспитания доброты в людях. В то же время, объясняя данный тезис Мэн-цзы демонстрировал возможность и необходимость «гуманного правления»⁴⁷.

Мнение Сюнь-цзы отличалось от точки зрения Мэн-цзы. Он настаивал на том, что человеческая природа изначально злая и что всякое благо человека является исключительно результатом образования⁴⁸. На первый взгляд кажется,

46 Спирин, В.С. К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии // Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае» Ч.І М., 1975 г.

47 Ли Ваньли Философские основания древнекитайской парадигмы образования // Манускрипт, 2017, №12(86). С. 93-96.

48 Блажкина А.Ю. Природа человека в госяньских рукописях // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия, 2014, №14(2). С.26-31.

что *«учение о природной склонности ко злу»* недооценивает людей, но на самом деле все наоборот. Можно сказать, что философия Сюнь-цзы – это философия образования. Он считает, что все хорошие и ценные вещи являются продуктом человеческих усилий. Ценности исходят от культуры, а культура создается людьми. Другими словами, все, что не было «образовано», не будет «положительным». Именно то что люди учатся соблюдать мораль и этикет отличает их от животных. С этой точки зрения люди должны быть моральными не потому, что у них нет выбора, а потому, что они должны иметь моральный характер⁴⁹. Из-за этого Фу Синиан⁵⁰ считает, что заявления Сюнь-цзы ближе к идеям Конфуция, чем идеи Мэн-цзы⁵¹.

Что касается методов обучения, как первый ученый, открывший официальную частную школу в Китае, Конфуций постепенно развил понимание различных факторов, влияющих на качество обучения в долгосрочной педагогической деятельности. И обозначил много эффективных методов обучения, таких как *«вести учение сообразно индивидуальным способностям»* (因材施教), «откровение и индукция» (启发诱导) и «обучение и восприятие дополняют друг друга» (教学相长). Согласно конфуцианским представлениям, у каждого учащегося есть свои особенности. Некоторые учащиеся хорошо разбираются в предметах искусства или спорта, а другие – в литературных предметах или предметах, связанных с наукой и техникой. Поэтому учителя должны учитывать сильные стороны учеников. планируя обучение, чтобы каждый ученик развивался и прогрессировал. Конечно, этот процесс будет более полноценным и эффективным, если будет включать в себя нравственное воспитание. Овладение знаниями и формирование моральных ценностей должно происходить параллельно, этическое воспитание – это часть

49 Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
50 Фу Синиан (26.03.1896 – 20.03.1950), историк, академический руководитель, один из лидеров студенческого движения 4 мая, основатель Института истории и языков Центральной академии наук. Бывший исполняющий обязанности президента Национального Пекинского университета и президент Национального университета Тайваня.

51 Фу Синян, «Диалектика древней жизни» // включен в третий том «Собрание мистера Фу Мэнчжэня», Тайбэй, изданный Национальным университетом Тайваня, 1952 г. С.139. (傅斯年《性命古训辩证》// 收录于《傅孟真先生集》第三册, 台北, 国立台湾大学出版, 1952年, 139页)

процесса обучения.

Кроме того, в данных методиках особое внимание уделяется инициативе студентов в обучении и методики направлены на то, чтобы вдохновлять студентов⁵². В процессе такого обучения студенты лучше усваивают знания, а учителя оттачивают методы обучения и корректируют свои собственные недостатки, что описывается концептами «обучение и восприятие дополняют друг друга» (教学相长) и «из троих идущих обязательно найдется один, у которого можно чему-нибудь научиться»(三人行必有我师)⁵³.

Вывод. Конфуцианство приняло «ритуал» в качестве своего основного проявления, «гуманность» в качестве своей основной идеологической основы, моральное воспитание в качестве основного метода. Уникальная концепция семьи как основы общества заложила китайские традиции «семейной» культуры, которые сохраняются в ней и по сей день. Конечно, многочисленные последователи Конфуция по-своему интерпретировали те или иные понятия и лучшие из них дополняли содержание Учения, чтобы в большей степени удовлетворять потребности современного им общества. Так и формировалась конфуцианская доктрина, отдельные положения которой со временем превращались в незыблемые культурные коды традиционного этоса китайского народа, действенность которых актуальна и в наши дни.

Второй параграф.

Эволюция конфуцианства

2.1. Раннее конфуцианство об отношениях между людьми.

Со времени основания конфуцианства оно изучало проблемы межличностных различий и гармоничного сосуществования людей в обществе и уделяло большое внимание решению трудных ситуаций, возникающих в

52 Алексеев-Апраксин А.М. Всеединство и Всеразличие. Обсерватория культуры. 2015. №2 С. 23.

53 Гэн Бяо Конфуцианство в современном Китае // Studia Culturae. № 42 (2019). С. 71-76.

человеческих взаимоотношениях. Подобным вопросам придавалось важное значение уже на раннем этапе развития учения. Конфуций также сформулировал нормы, предложил руководящие принципы и сформировал теорию для выстраивания межличностных отношений. Эта систематически изложенная теория демонстрирует ранние конфуцианские взгляды на социум и культуру. На протяжении тысячелетий она формировала ценностные ориентации, влияла на поведение и определяла личностные характеристики китайцев став основой межличностного общения в традиционном китайском обществе⁵⁴.

Как мы уже отмечали в первом параграфе, высшим моральным стандартом конфуцианства является «гуманность». Это двойственное понятие: с одной стороны, оно используется для выражения взглядов Конфуция по конкретным политическим вопросам. Например, установка на необходимость «управлять милостью и убеждением, перевоспитывая нравственно добродетелью и этикетом», что демонстрирует политически консервативную позицию. С другой стороны, это теоретическая кристаллизация всего этического поля, человечности и стремления к истине. Поднимая вопросы о «человеке» в целом, Конфуций устанавливал идеал и формулировал своего рода стандарт совершенной личности.

Важное место в дискурсе Конфуция о «гуманности» занимает дружба. Эта практика упоминается в «пяти основных нормах человеческих отношений» и «пяти постоянствах». Конфуций считал, что дружба с людьми добросовестными, честными и знающими полезна для развития «гуманности». В то же время он обращал внимание на важность независимого мышления, полагая, что следует «ладить со средой, но не отождествляться с ней» (из «Лунь юй» – «Цзы Лу») используя «гармонию» и «объединение» в качестве стандарта для различения благородного и низкого человека. Например, благородный человек, понимая наличие разных мнений, имеет свое

54 Кобзев А. И. Философия и духовная культура Китая // Духовная культура Китая: Энциклопедия. Т. «Философия». М., 2006. С. 53-54.

собственное, тогда как, низкий человек слепо соглашается повсюду и не осмеливается выдвигать свои собственные независимые суждения.

Раннее конфуцианство придавало большое значение гармоничным межличностным отношениям и рассматривало «гармонию» как основную цель в отношениях с людьми. Концепция «золотой середины» также связана с гармонией. Конфуцианцы полагали, что «гармония» является основным законом мира⁵⁵. Такой закон помогает концентрировать силы для великих достижений, является предпосылкой процветающего народа и мирного общества. Именно из-за важной роли гармоничных межличностных отношений в функционировании всего общества и межличностного общения Мэн-цзы предположил, что «гармония между людьми превосходит все земные блага» (天时不如地利，地利不如人和)⁵⁶. По этой причине ранние конфуцианцы на основе наследия своих предшественников выстроили систему этикета и интегрировали её в систему культуры. Таким образом, стремление к гармоничным межличностным отношениям стало целью всей культуры этикета / ритуала в Китае.

«Гармония», в которую верил ранний конфуцианец, заключалась не в том, чтобы думать, как все, а в обретении единства в разнообразии. Реализуемый здесь принцип заключался в том, чтобы «ладить со средой, но не отождествляться с ней». Формирование общественного порядка неизбежно требует, чтобы разные люди выполняли свои обязанности. Для этого каждый должен проявить свою индивидуальность и проявить свои умения. Таким образом, теория межличностных отношений в раннем конфуцианстве содержала важное значение сохранения различий и признания индивидуальности. Сюнь-цзы также считает, что человеческое общество может существовать, потому что у людей есть различия и разделение труда, и именно эти различия и разделение труда заставляет людей играть

55 Ян Тяньюй. «Аннотация к запискам о благопристойности» // Шанхай: Издательство древних книг Шанхая, 2004. С. 476. (杨天宇.礼记译注[M].上海:上海古籍出版社,2004,476)

56 Yang Bojun. Mencius Translation and Annotation // Beijing: Zhonghua Book Company, 1960, P. 86. (杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960,86.)

соответствующие роли в обществе, тем самым поддерживая его гармонию⁵⁷. Следует отметить, что раннее конфуцианство не только признавало индивидуальные различия между людьми, но считало, что такие различия являются универсальными социокультурными феноменами и необходимы для существования любого человеческого общества.

Концепция «исправление имен» также подтверждала эту теорию. В ней под социальной ролью понималось отражение статуса и обязанностей человека, а также идентичности, которую человек проявляет в различных социальных отношениях. Ранние конфуцианцы полагали, что люди играют разные роли в разных социальных отношениях. Эти различия усложняют отношения. Следовательно, для правильного течения межличностных отношений и поддержания гармоничного социального порядка необходимо дать каждому человеку определенную роль и использовать ее для регулирования человеческого поведения.

Кроме того, раннее конфуцианство также подчеркивало равенство между двумя сторонами в межличностном общении. По их мнению, межличностные отношения – это отношения между людьми, и их гармоничное сосуществование требует совместных усилий всех заинтересованных сторон. Без какой-либо стороны межличностные отношения не могут быть установлены, и об их гармоничном сосуществовании нельзя говорить. Конфуций следовал этому принципу, говоря, что: «у любящих родителей почтительные дети». Он полагал, что между ними должна быть достигнута высокая степень доверия, что уважая индивидуальные чувства и достоинства люди будут любить друг друга и приносить друг другу пользу.

Конкретные методы построения гармоничных межличностных отношений, ранние конфуцианцы представили (хорошо известной на Западе и в России) формулой: не делай людям того, чего не желаешь себе. Будучи частью практики самосовершенствования, данный принцип призван укрепить

57 Лян Цисюн. Краткое объяснение Сюньцзы // Пекин: Книжная компания Чжунхуа, 1983 С. 109. (梁启雄.荀子简释[M].北京:中华书局, 1983, 109)

качества личности. Согласно конфуцианству до тех пор, пока человек укрепляет свое моральное совершенствование и не требует ничего от других, он не будет обижен другими и сможет жить в гармонии с обществом. Так конфуцианство пропагандируя «гуманность» для формирования внутренних качеств людей связывало его с «этикой» для регулирования их внешнего поведения.

Известная китайская поговорка гласит, что «честность» – это конкретное проявление «гуманности». Если кто-то относится к другим честно, ему будут доверять другие, и отношения с другими будут гармоничными. «Честность» здесь – это «любовь», которую люди посылают от всего сердца, и это истинное естественное чувство, которое каждый испытывает к своим родителям, родственникам, друзьям и другим людям. Таким образом, «гуманность» раннего конфуцианства стала концепцией, основанной на любви и привязанности. Истинная симпатия, чувство близости, сопричастности и любовь к другим – это основные коннотации понятия «гуманность». Будучи обязательным свойством благородного человека, гуманность представляет собой базовое различие между людьми и животными. Это также фундаментальная культурная ценность, свойственная именно людям. Начало развития высокого гуманизма, согласно раннему конфуцианству, состоит в выявлении своих истинных чувств. Чувств близости и любви к своим родителям, братьям и сестрам, далее это чувство распространяется на других родственников, более широкий круг друзей и знакомых. В построении межличностных отношений, базирующихся на «гуманности», начинать следует с установления хороших семейных отношений и заботиться о семье с любовью.

Ранние конфуцианцы подчеркивали важность истинных чувств и призывали игнорировать чувства ложные, ограничивающиеся, например, материальными соображениями. Конфуций указывал, что накормить родителей и обеспечить их материально – это не сыновнее благочестие, истинное сыновнее благочестие существует только когда дети относятся к

своим родителям с истинным уважением. Когда этот вид привязанности распространяется на все общество, межличностные отношения во всем обществе будут гармоничными и упорядоченными.

«Ритуал» как внешнее выражение «гуманности» уже на ранних этапах развития учения начал признаваться эффективным средством интеграции межличностных отношений. «Обуздать себя и вернуться к ритуалу в этом подлинная гуманность» – говорил Конфуций, показывая своим последователям, что «гуманность» и «ритуал» идут рука об руку. «Гуманность» является основой для реализации «ритуала». Благодаря проведению «ритуала», конфуцианцы реализуют свою «гуманность».

Ритуал, как норма межличностного общения впервые фиксируется в династии Шан. Реализовывался он в основном с упором на внешнюю форму. Конфуций же предложил поменять внешний ритуал-этикет на искреннее уважение, идущее «от сердца». Он учил людей сосредотачиваться на самосовершенствовании на протяжении всей своей жизни и обретать внутреннее соответствие требованиям этикета. По мысли Конфуция ритуал должен соблюдаться неукоснительно для того, чтобы действительно регулировать поведение людей⁵⁸. Основным содержанием конфуцианской культуры является регулирование отношений между людьми и, в конечном счете, достижение через это «гармонии». Конфуцианство считает, что, поскольку «гуманность» является ядром межличностного общения, то «ритуал» является нормой общения. Он может ограничивать поведение человека в межличностном взаимодействии, уменьшать межличностные трения и разрешать напряженность и конфликты между людьми. В этом смысле ритуал имеет межличностный интеграционный эффект.

В традиционной китайской культуре «семья» чрезвычайно важна. Конфуцианство не является исключением. В нём также можно найти много концепций о семейной этике. Среди них, особая роль принадлежит ритуалу

58 Ай Кай, Элементы и особенности китайской культуры // включается в Чжан Дайняне и Тан Ицзе: Культурный конфликт и слияние», издательство Peking University Press, 1997 г., С. 278. (艾恺《中国文化形成的要素及其特征》，载张岱年、汤一介：《文化的冲突与融合》，北京大学出版社，1997年版，第278页）

поклонения предкам. Это стало главной чертой традиционной китайской культуры – конфуцианство привело к тому, что поклонение предкам достигло высочайшего духовного уровня в Китае и стало основным критерием измерения местной культуры и выбора иностранной культуры.

Люди полагаются на ритуал поклонения предкам, чтобы поддерживать единство и разрешать межличностные споры. Поклонение предкам в традиционном обществе отражает этическую основу родственной семьи. Потому что древнее китайское общество было патриархальным обществом, в котором родственные отношения определялись кровными отношениями. В то же время примитивная клановая система Китая не полностью распалась, и обмен товарами внутри клана не развивался, поэтому не было никаких условий для роспуска родственных организаций. Лидер клана встраивал свой клан в систему политических отношений. В то же время китайские крестьяне жили в одной местности в течение нескольких поколений, и кровные отношения стали их естественной связью. Следовательно, при патриархальной системе кровные отношения не только не были нарушены, но и были укреплены, а семья стала основной ячейкой общества и распространилась на всю социальную сферу, превращая общество в расширенную семью и формируя единство этой семьи. Именно поэтому семейные межличностные отношения стали моделью общения на всех социальных уровнях и из этого была выведена теория, согласно которой необходимо «Добиваться самосовершенствования, в порядке содержать семью, управлять государством и нести Поднебесной мир». В результате сформировалась уникальная патриархальная культура конфуцианства⁵⁹. Как сказал Мэн-цзы, основой мира является государство, основой государства является семья, а основой семьи является самосовершенствование.

Люди не должны и не могут жить без семьи, родственников, друзей, общества и страны. Через отношения с другими людьми формируется и

59 Фэн Тяньюй. История китайской культуры // Шанхайское народное издательство, издание 1990 г. С. 208. (冯天瑜《中华文化史》，上海人民出版社，1990年版，第208页)

самооценка, и взаимодействие внутри социальных групп. Ещё одно важное качество благородного человека – это «преданность». Её развитие важная составляющая совершенствования личности, которая сочетается с развитием и совершенствованием общества и группы. Излишне говорить, что конфуцианские представления о группах отражают характеристики социальной жизни и требований культурного развития.

Описанная система имеет и некоторые очевидные недостатки. Хотя конфуцианство считает, что регулирование межличностных отношений в группах должно быть достигнуто путем самосовершенствования. Предлагаемая методика самосовершенствования, неизбежно приводила к подавлению личности, ограничивая их независимость и творчество. «Самосовершенствование» с конфуцианской точки зрения – это деятельность индивидуума по само-преобразованию, которая мотивирует людей стремиться преодолевать свои собственные недостатки. Это несомненно играет положительную роль в гармоничных межличностных отношениях. Но недостаток этого подхода, который также нельзя игнорировать, заключается в том, что он, фокусируясь на этикете не затрагивает других социокультурных факторов индивидуального самосовершенствования, не учитывает многообразные связи между самосовершенствованием и другими социокультурными практиками. Тем не менее, сформированная уже на раннем этапе развития конфуцианства идея о том, что межличностные отношения определяют функционирование всего общества, сохранилась как значимая и прочно вошла в культурную жизнь Китая.

2.2. Особенности конфуцианства в династии Хань

С 202 г. до н.э. по 220 г. н.э. китайская цивилизация вступила в особый и важный период – правление династии Хань. В это время культура, развивавшаяся тысячелетиями, достигла одного из пиков своего развития и вышла на новый уровень. Даже после падения династии Хань, её культурная традиция продолжала влиять на китайскую цивилизацию, и её влияние было

настолько велико, что превратило слово «хань» в синоним китайской культуры (китайский язык – ханьский язык, китайцы – ханьцы).

В династии Хань, чтобы исправить негативные последствия войны, которая привела к падению империи Цинь, правитель принял политику «управления надеянием», чтобы стимулировать восстановление общества. Эта даосская доктрина пропагандировалась в широкой культурной среде, сохранившись до начала правления императора У-ди⁶⁰. Однако это не означает, что конфуцианство полностью утратило свое влияние на общество времен ранней Хань. С точки зрения передачи исторических и культурных знаний, конфуцианство по-прежнему имело большое влияние на развитие китайской культуры. Историческая литература, изучение и исследование «конфуцианского канона» также получили официальное признание и внимание. Среди тех, работы Сюнь-цзы (в том числе книг «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи» и «Юэ цзин») способствовали сохранению конфуцианской культуры в ранней династии Хань. Он оказал большое влияние на развитие философской мысли в раннюю династию Хань⁶¹.

Следует отметить, что династия Хань, которая только что пережила войну, имела достаточные ресурсы для обеспечения людей едой и одеждой, но не могла фундаментально укрепить позицию правителя. Чтобы достичь этой цели, правящей элите необходима была ясная и твердая система. Понимая это император У-ди принял предложение Дун Чжуншу «отвергнуть сто школ и чтить только конфуцианство». Для достижения гармонии в обществе, Дун Чжуншу включил в конфуцианство даосские элементы и создал новую конфуцианскую систему, соответствующую духу того времени. Эта реформа, с одной стороны, сняла конфликт идей и интересов между правителями разного уровня; с другой стороны, император У-ди смог развить свои собственные идеи, основанные на интеллектуальном достоинстве других школ. Объединяя эти идеи с конфуцианской «гуманностью» и «справедливостью»,

60 У-ди (156-87 до н. э.), седьмой император династии Хань.

61 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. С. 55. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年 55页)

он нашел адекватный времени ответ на потребность в централизованной власти.

Почитание «только конфуцианства» предполагало не просто принятие конфуцианской концепции управления страной, но и объединение удачных идей об управлении страной других мыслителей (даосов, легистов, школы Мо). На этой основе была сформулирована концепция «власти от неба» и пересмотрена доктрина «единства неба и человека». «Власть от неба» китайская наука относит к политической теории феодальной монархии. Согласно этой теории, власть императора была дана Небом (Дао) и соответственно имела естественную причинность. Отныне император осуществлял власть от имени «Неба», поэтому монархия признавалась неприкосновенной⁶². Отметим, Конфуций никогда не считал себя небесным посланником и ранние конфуцианцы Небеса не обожествляли. Их целью было научиться жить в соответствии требованиями законов природы. Преобразованный Дун Чжуншу концепт «Единства неба и человека» утверждал, что император – сын неба и только он может общаться с «небесами», в то время как обычные люди не могут. Воля неба передаётся через императора, и его воля также является волей неба, что делает власть императора полной и легитимной⁶³.

Дун Чжуншу впервые поднял статус конфуцианства до уровня религиозной системы, а также превратил этическое учение в теорию монархического правления. Это способствовало установлению ортодоксального статуса конфуцианства и заложило прочную основу для дальнейшего развития китайской культуры. После слияния конфуцианства с другими теориями и религиями в династии Хань, оно значительным образом видоизменилось. Оно стало ближе к повседневной культуре и обычаям и было изменено с идеи служения правящему классу на мировоззрение, принятое простыми людьми.

62 Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 212-217.

63 Ван Цзыди. Богословский колорит конфуцианства в династии Хань. *Qilu Academic Journal*, 2004, №4, С. 108-113. (王子今. 汉代儒学的神学色彩. 齐鲁学刊, 2004(4): 108—113)

В концепциях «единства Неба и Человека» и «Власть от Неба», предложенных Дунем Чжуншу, понимание «Неба» не входило в противоречия с буддийскими и даосскими представлениями. Отныне император должен был соответствовать сложившемуся образу «сына неба» для того, чтобы сохранить свой статус и почитание подданных. Так конфуцианство стало доктриной, похожей на религию, в которую обычные люди могли просто верить. Это сократило разрыв между конфуцианским учением и обычной жизнью, с повседневной культурой, наполненной простыми эмоциональными потребностями. Таким образом, конфуцианство стало более массовым учением и приобрело черты народной религии.

Переосмысление конфуцианства сделало «гуманность» священной силой. Возникла идея, что «человек – самое благородное существо в мире»⁶⁴. Так называемая «гуманность» без разницы для всех и общего равенства. Это мышление несколько отличает восточные и западные религии. Оно заставляет людей чувствовать себя более близкими и по-настоящему связанными. Эта вовлеченность в повседневную жизнь учений, возможности её практического включения в разные культурные практики – политику, искусство, экономическую жизнь, позволила конфуцианству проявить живучесть в течение следующей тысячи лет.

Дун Чжуншу утверждал, что и природа, и поведение человека управляются Небом, поэтому политический порядок и политические идеалы, отражающие порядок Неба, должны быть объединены. С точки зрения идеологии он резюмировал конфуцианскую этику как *«три устоя и пять неизблемых правил»* (三纲五常) из идей «основных норм человеческих отношений» и «пяти постоянств». Три устоя заключаются в том, что существует абсолютная власть государя над подданным, отца над сыном, мужа над женой; а пять неизблемых правил – это гуманность, справедливость,

64 Лу Цзычжэнь. О двух характеристиках конфуцианства в династии Хань и его отношениях с Дунем Чжуншу // Журнал Университета Хэбэй (издание философии и социальных наук), 2004, №3. С. 5-7. (卢子震 论汉代儒学的两大特点及其与董仲舒的关系 [J]. 河北大学学报(哲学社会科学版), 2004(3): 5-7)

благопристойность, мудрость, доброе намерение – известные установления, сформулированные Конфуцием. Дун Чжуншу считал, что это основной принцип жизни. Посредством «трех устоев и пяти незыблемых правил», направленных ли на воспитание и любые другие сферы культуры, можно достичь цели поддержания власти правителя и обеспечить стабильность в стране. Внедрение этих идей завершило систематизацию конфуцианства, заложив глубокие теоретические основы для дальнейшего развития неоконфуцианства в эпохи Сун и Мин.

Институционализация ханьского конфуцианства проявилась не только в политико-идеологическом, но и на правовом уровне. Конфуцианцы хорошо знали нормы древнего ритуала. В то время законы и системы ритуалов были тесно взаимосвязаны. Поэтому конфуцианство не только наследовало древним ритуальным системам, но влияло на законодательство и юридическую сферу. Как сказал г-н Чжай Тонгзу⁶⁵: «За исключением законов империи Цинь, законы других династий также были сформулированы конфуцианцами. Законодатели больше не выступали против «управления на основе законов», но они были группой, наиболее пострадавшей от конфуцианства. Конфуцианская мысль доминирует в формулировках древних законов, что является основной чертой древней китайской правовой системы. Сочетание конфуцианства и права дало конфуцианцам сильную управляющую власть».

В династии Восточная Хань конфуцианство было преобразовано в политическую систему, в которой была смягчена суровость наказаний. В установленном законом порядке, согласно ранжированию преступлений, старые, слабые и больные, подвергались более легким наказаниям или освобождались от наказания, что отражало идею «любви» и являлось воплощением конфуцианской концепции «гуманности». Кроме этого были созданы соответствующие гражданские и коммерческие правовые системы,

⁶⁵ Чжай Тонгзу (1910-2008), историк. В 1945 году он отправился в Соединенные Штаты в качестве исследователя в Колумбийском и Гарвардском университетах. Основным академическим направлением является связь между конфуцианством и развитием китайского права.

усилилось управление конкурирующими отраслями, производством и торговлей. Был установлен контроль над частным производством соли и железа, пороха и т. д. В соответствии с законом, торговцу нельзя было стать чиновником или покупать землю.

Дальнейшее развитие конфуцианства привело к двум направлениям культурных трансформаций: во-первых, конфуцианские ученые получили право интерпретировать и изменять свод законов династии Хань, во-вторых, конфуцианцы зачастую весьма вольно трактовали классические постулаты, учитывая скорее свои интересы, а не факты. Поскольку большинство текстов конфуцианской доктрины было написано давно, её содержание и описанные реалии были уже слишком далеки от культурной жизни династии Хань. Некоторые мысли могли быть правильными исторически, но из-за меняющихся условий времени, они устарели и стали неактуальными. Поэтому в этот период появилось много не канонических толкований конфуцианства, что также создавало скрытую опасность для последующего развития китайской культуры. После периода правления северных и южных династий, а также династий Суй и Тан, во время которых произошло мощное воздействие буддийской мысли, конфуцианство оставило в своей компетенции только те вещи, которые были воплощены в политических и юридических институтах, продолжая играть свою роль под опекой правящего класса.

На официальном уровне «И цзин», «Шу цзин», «Ши цзин», «Ли цзи», «Чуньцю» («Пятиканоние») превратились в кодекс. С этих пор конфуцианство формально двигалось лишь к политической институционализации. До этого, поскольку теоретические знания, содержащиеся в «Пятиканоние», напрямую не включали метод управления страной такого требования не было. Когда же «Пятиканоние» было принято в качестве кодекса, государственная система образования не могла принять всех учащихся из-за ограниченных ресурсов. Это способствовало росту числа частных школ в Китае⁶⁶. Другими словами,

66 «Хань Шу» Том 88 «Легенда об ученых»; «Хань Шу» Том 79-80 «Вэнь Юань Чуань». (《汉书》卷 88 《儒林传》; 《后汉书》卷 79-80 《文苑传上》)

тенденция изучения «Пятиканония» и растущее число конфуцианских ученых, нанимаемых правительством, вызвали в обществе появление потребности получать образование в конфуцианском ключе и с его помощью поступать на государственную службу в качестве чиновника.

Подавляющее большинство учителей относилось к правящему классу и получение образования воспринималось как возможность улучшения социального статуса⁶⁷. Непосредственным результатом популярности и процветания частных школ было появление большого количества образованных людей. Число учеников, изучающих «Пятиканоние» со времен династии Западная Хань, достигло нескольких тысяч, это была уже очень большая группа в системе образования. Среди учителей были как известные ученые, так и государственные чиновники, что еще больше повысило количество желающих получить образование. Расширяя свой круг общения, эти ученики также укрепляли свою внутреннюю солидарность и сотрудничество, тем самым формируя относительно тесную связь. Их реакция во времена династии Хань на справедливость или несправедливость социокультурных изменений стала заметной. Они стали социальной силой, которую нельзя было игнорировать, и она была способна вмешиваться в политику⁶⁸.

В дополнение к вышеупомянутым характеристикам, следует отметить, что конфуцианские ориентации в династии Хань играли особую роль в культурной интеграции, которая нашла воплощение в области мышления, этики и социальной структуре общества. После гибели империи Цинь, общественный порядок в стране был утрачен, и в этот период возникли и развивались различные школы мысли. Конфуцианцы воспользовались этой возможностью, чтобы обновить внутреннюю теоретическую систему и интегрировали в неё идеи других академических школ. Например, идеи Дун

67 Фицджеральд Ч.П. Китай: краткая история культур: Глава IX. Литература и религия в эпоху Хань.

68 Сунь Литао. Модель конфуцианского образования в период династии Хань и особенности роста конфуцианства // «Конфуцианские исследования», 2017. С. 93-101. (孙立涛 汉代儒学教育模式与儒生成长之特点 // 《孔子研究》2017年01期 93-101)

Чжуншу во многом заимствованы из даосизма. С изучением «Пятиканония» и его более тесных отношений с политикой другие академические идеологические системы были в основном преобразованы в часть конфуцианства в различных формах. Конфуцианство отстаивало «гуманность» и «гармонию», что обеспечивало необходимые условия для интеграции разного. «Ладить со средой, но не отождествляться с ней» – такой культурный подход делает конфуцианство чрезвычайно терпимым к иномыслию. Мэн-цзы и Сюнь-цзы выступили в этом отношении наиболее полно: их стиль обучения оказал глубокое влияние на более поздних конфуцианских ученых.

Более позднее конфуцианцы и интеллектуалы, унаследовав традицию раннего конфуцианства, активно продвигали и развивали конфуцианскую теорию, создавали и формулировали новые руководящие принципы для режима династии Хань⁶⁹. Следует отметить, что этическая интеграция конфуцианства все еще отражается на когнитивном уровне ритуала. Династия Хань была создана на основе жестоких принципов правления империи Цинь. С одной стороны, ей необходимо было смягчить режим и кризис, вызванный войной, с другой – имелась необходимость установить новый порядок. Поэтому конфуцианство в этот период проповедовало, что «человек является моральным животным», и на основе этой точки зрения установило новую систему ритуала, которая должна была сделать все социальные отношения естественными и разумными. Конфуцианцы считали, что существует только одна связь между отдельным индивидом и обществом, и это этические отношения. Другие отношения, сформированные политикой и экономикой, подчиняются этике. Даже перед лицом противоречий между личными и коллективными интересами конфуцианство отдает предпочтение коллективным интересам. Это дает людям возможность сознательно координировать свое поведение в рамках общей пользы и порядка.

69 Ян Буке. Цинь Чжэн · Ханьские политики и литературные деятели · Ученые-конфуцианцы // «Историческое исследование» 1986, № 3. (阎步克: 《秦政·汉政与文吏·儒生》, 《历史研究》1986年第3期)

Конфуцианство считает ритуал неизменным. Он существует вне времен и за пределами истории. Он не зависит от законов и обычаев. Лян Чжипин сказал: «В словаре традиционной китайской культуры есть одно слово, достаточное для обозначения моральной точки зрения и требования, и это ритуал. Он всеобъемлющий и вездесущий. Это может быть либо основная вера личной жизни, либо фундаментальный метод управления страной»⁷⁰. Это сыграло позитивную роль в стабилизации общества, а также сделало ритуал инструментом в руках правителей. Принцип индивидуальных интересов, подчиняющих коллективные интересы идее «золотой середины», был переосмыслен в этот период. Для стабильности самодержавной династии необходимо было поддерживать уверенность народа в том, что интересы группы и общества имеют первостепенное значение. В этом заключен основной смысл социальной интеграции конфуцианства в данный период.

Выстраивание новой социальной структуры оправдывалось реализацией принципов «управление страной личным примером правителя» и «управлять народом милостью и убеждением, перевоспитывая его нравственно добродетелью и ритуалом». Хотя управление осуществлялось на основе корпуса законов, конфуцианство служило общим порядком порождая политическую систему, основанную на ритуале и дополненную законами. Концепция «трех устоев и пяти неизменных правил» лишала людей свободы (в том числе и ментальной) ограничивая возможности реализации своих индивидуальных интересов, которые могли бы быть интегрированы в общество.

Конфуцианство эпох Сун и Мин и конфуцианство Чэн-Чжу (мыслители Чэн И и Чэн Хао и великий Чжу Си.), вообще отрицало существование живых эмоций и рассматривало человека как своеобразную машину для выполнения ритуалов. Оно свело на нет смысл индивидуального существования. Хотя этот подход объединял людей в моральное целое, он создавал из них массу,

⁷⁰ Лян Чжипин. В поисках гармонии в естественном порядке // Пекин, Китай, Университет политологии и права, 2002 г. (梁治平, 寻求自然秩序中的和谐 北京 中国政法大学出版社 2002)

напоминающую песок. Сыграв краткосрочную роль в установлении социальной стабильности, этот тип конфуцианства долгое время постулировал реализацию «закона» только на основе ритуала, что не соответствовало идеям Конфуция.

Продолжая оставаться важной частью китайской культуры, конфуцианство в эпоху династии Хань пережило переломный этап в своем развитии. Практика интеграции разного опыта и знаний подтолкнула конфуцианство к еще одной вершине и укрепило его влияние на политическую сферу. Установившаяся система стала основой поддержания «феодального» уклада. Однако, очевиден и ряд негативных последствий, затрагивающих статус человека в культуре и обществе. По мере развития китайской культуры эти недостатки становились все более и более ясными, формируя направление, в котором трансформировалось конфуцианство и китайская культура в целом в последующие века.

2.3. Проблема конфуцианства в Вэй, Цзинь и в период Южных и Северных династий

После падения династии Хань в 220 г. н. э., Китай снова вступил в эпоху хаоса и раздробленности, которая продлилась более трехсот лет. В течение этого периода (династии Вэй, Цзинь а также период Южных и Северных династий) правящие элиты быстро сменяли друг друга, и нередко на территории Китая одновременно существовало несколько режимов. В то же время, в связи с постепенным развитием и расцветом буддизма, статус конфуцианства как центральной культурной парадигмы в Китае утрачивался.

В эпоху династии Хань централизованная власть оставалась незыблемой, поэтому большую часть времени политика ханьского общества была стабильной, а экономика – относительно процветающей. Конфуцианство, как доминирующее учение, обеспечивало своим последователям устойчивую позицию в обществе. Однако из-за изменений социокультурного порядка, и в частности подъема класса помещиков во времена Вэй, Цзинь, Южных и

Северных династий было трудно вновь установить прочную централизованную систему, и в результате общество оказалось в состоянии беспорядка, что также косвенно вело к упадку конфуцианства.

Поскольку император У-ди из династии Хань реализовал стратегию «отвергнуть сто школ, чтить только конфуцианство», оно было объявлено официальным учением. Были созданы хорошие условия для распространения и развития конфуцианства, однако возникла такая проблема как «лицемерие» конфуцианства. Следует отметить, что основатель учения, Конфуций придавал большое значение практике, для него действия были важнее слов. Данный принцип полностью отражен в точке зрения о том, что «если ребенок не обучен, это ошибка отца». В то же время, согласно конфуцианским принципам, благородные люди должны обладать пятью качествами: «гуманность, справедливость, благопристойность, мудрость, доброе намерение». Придавая большое значение практике, но став официальным учением в этот период, конфуцианство оказалось неразрывно связано с государственной службой: конфуцианцы были чиновниками. При таких обстоятельствах некоторые люди получали конфуцианское образование исключительно с целью попасть на государственную службу. Они могли не верить в идеи Конфуция, не практиковать самосовершенствование, не контролировать свои слова и поступки в соответствии с требованиями учения, но тем не менее использовали учение в качестве инструмента, например карьерного роста. Пожалуй, такое явление характерно для всех учений, получивших статус официальной государственной доктрины.

Чжуанцзы разоблачал этот недостаток конфуцианства, говоря, что вор, который украл вещь, был пойман и убит, но люди, которые украли государственную власть, стали принцами. Любой, имеющий власть, может заявить, что наделен «гуманностью». Характеристика личности, называемая гуманностью конфуцианства, более похожа на украшение правителя⁷¹. В то

71 Цзи Чжичан. Анализ взаимодействия конфуцианского и буддийского стилей мышления в сочинении Хуэй Линя «Бай хэй лунь» // Вэнь юй чжэ. 2011. № 18. С. 201-240.

время, когда жил Чжуанцзы, конфуцианство еще не стало официальной идеологией, но из-за сильного влияния этого учения его уже называли «украшением». Данная ситуация усугубилась после того, как конфуцианство стало официальным учением, и можно констатировать, что во времена Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий так называемое конфуцианство, представлявшее собой по сути систему ритуалов, было лишь инструментом, используемым правителями для контроля над людьми. Неудивительно, что в этот период появилось большое количество противников конфуцианства.

Если сравнить развитие конфуцианства в этот период с буддизмом и даосизмом, то очевидно, что конфуцианство уступало им в теоретическом и практическом плане. Во времена Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий не появилось никаких новых значительных конфуцианских теоретиков и мыслителей. Конфуцианская мысль все еще ограничивалась теорией неба и человека, и по сравнению с до-цинским конфуцианством и ханьским конфуцианством не сильно продвинулась, отставая от буддизма и даосизма и в онтологическом плане.

Буддизм, будучи развитой иностранной религией, во многих сферах поглощал конфуцианство и даосизм для обеспечения своего развития в китайской среде, где конфуцианство уже занимало важное общественное положение. Известный буддийский ученый Ши Хуэйюань считает, что, «хотя монахам не надо следовать конфуцианскому этикету и не требуется подлаживаться под правителя, но на практике буддисты не нарушали правила, установленные правителем, что являлось еще одним проявлением лояльности к власти»⁷². Большинство буддистов Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий, подобно Ши Хуэйюаню, пытались снять противоречия между буддизмом и конфуцианством и во многом впитывали этику последнего.

Даосизм – автохтонное учение, которое достаточно гармонично сосуществовало с конфуцианством. Моральные принципы совершенствования,

72 1. Хуэй Юань, «Неуважение лосося к королю» (慧远 《沙门不敬王者论》)

2. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтителен к императору: из буддийской полемики в IV-V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 47-70.

идущие из конфуцианства, являются важными и для даосского мировоззрения. Знаменитый даосский мыслитель Гэ Хун считал, что «люди, которые хотят стать бессмертными, должны взять за основу верность и сыновнее благочестие; если они не уделят внимания своему нравственному совершенствованию, они не получат долголетия»⁷³. Данная цитата показывает, что для даосизма конфуцианская этика также являлась основой самосовершенствования и важнейшим условием долголетия.

Что касается конфуцианства, то оно проявляло известную нетерпимость к буддизму и даосизму. Во времена Вэй, Цзинь, Северных и Южных династий, несмотря на признаки спада, которые проявляло конфуцианство, оно по-прежнему занимало важное положение на уровне социальных институтов, практикуя жесткую критику буддизма и даосизма. Конфуцианцы обличали ложность буддизма и критиковали «странные» теории и практики даосизма, направленные на достижение долголетия или бессмертия.

Презрение конфуцианства к буддизму было первоначальным ответом на распространение буддистской культуры со стороны авторитетного учения, распространившегося в общенациональном масштабе. Конфуцианцы того времени всячески поощряли отказ от буддизма как противоречившего традиционному культурному укладу и национальной этике. Буддизм не был традиционен, однако, следует отметить, что большинство его последователей придерживались мягкого подхода в поиске компромисса и даже на теоретическом уровне стремились найти согласие в концепциях своего учения и конфуцианства. Отношения между конфуцианством и буддизмом претерпели незначительные изменения во время Южных и Северных династий, что было преимущественно отражено во внешнем эмоциональном сопротивлении, постепенно пришедшем к гармоничному состоянию, а затем к глубокому взаимопроникновению. В ходе описанного процесса буддизм становится все более китайским. Безусловно, процесс китаизации был вызван влиянием

73 Sailey, Jay. *The Master Who Embraces Simplicity: A study of the philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*. San Francisco: Chinese Materials Center. 1978.

многих культурных факторов, таких как традиционное китайское мышление, сложившиеся модели поведения, художественная практика и т.д. Пережив семиотическую перекодировку, впитав народные обычаи он пережил существенные трансформации в толковании, стилистике изучения и исследования буддийских канонов, что впоследствии проявилось в формировании китайских школ и традиций. Тем не менее, с учетом произошедших трансформаций, в результате мы можем говорить об усвоении конфуцианства буддизмом, в то время как конфуцианство интегрировало в себя буддизм в значительной меньшей степени. Ряд ученых считает, что конфликт между этими учениями в данную эпоху можно разделить на два этапа: Первый – в династии Вэй и Цзинь – обострил вопрос о совместимости конфуцианства и буддизма друг с другом; Второй – в Южной и Северной династии – обострение мировоззренческих противоречий. Впрочем, несмотря на конфликты, буддизм постепенно сливался с конфуцианством и все более приспосабливался к существованию в традиционном китайском обществе⁷⁴.

Отношения между даосизмом и конфуцианством можно охарактеризовать как менее напряженные, чем между буддизмом и конфуцианством. Строго говоря, даосизм теоретически значительно беднее буддизма, а его религиозные предписания относительно просты⁷⁵. В ходе своего развития даосизм обогащался, поглощая идеи и концепции и конфуцианства и буддизма. С точки зрения культурного развития, поскольку даосизм и конфуцианство происходят из одной и той же культурной почвы, они имеют более глубокую связь. Поэтому ни в период развития, ни в период расцвета даосизм, жестко не конфликтовал с конфуцианством. Вследствие этого, даосское поглощение конфуцианства нередко проявлялось как сознательная идентификация той же самой коренной культуры.

Из-за повышения значимости религиозного статуса в эту эпоху конфуцианцы попытались реформировать конфуцианство еще раз. Ряд

74 К. К. Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 P.

75 История Китая с древнейших времен до начала XXI века в 10 т. Том III: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907). - М.: Наука, 2014. С.400-434.

мыслителей пошли по пути объединения конфуцианства и даосизма. Сочетание этих двух течений породило *«учение о сокровенном»* (玄学), которое можно назвать революционной деятельностью конфуцианства. Попытка отказаться от гнета религиизации конфуцианства в династии Хань, привела их к уходу в другую крайность, стремлению избавиться от влияния социальной системы на людей и добиться независимости человека от общественной реальности.

Учение о сокровенном в династиях Вэй и Цзинь нельзя отнести к конфуцианству, но в нем можно обнаружить черты конфуцианства. Учение о сокровенном в истории китайской идеологии и культуры в определенной степени отражает особенности эволюции конфуцианства в этот период. Речь идет об углублении понимания мыслителями «человека», отношений между человеком и обществом, человеком и природой с онтологической точки зрения. Противоречие между системой этикета и проблемой свободы человека становилось все более и более очевидным в эту эпоху. Данную тенденцию можно разделить на три этапа в хронологическом порядке:

Первый этап в основном отражается в «системе этикета, которая должна быть выведена из природы и не должна нарушать законы природы». В этот период ученые обратили внимание на отсутствие онтологии в конфуцианстве. Ван Би⁷⁶, основатель учения о сокровенном, считает, что предыдущая система этикета была сосредоточена только на внешних кодексах поведения и игнорировала основы этикета. По его мнению, пропаганда совершенно-мудрого следования этикету также основана на «развитии согласно естественному течению событий». Следовательно, система этикета должна соответствовать культурному развитию и быть сформулирована согласно исторической ситуации своего времени. С одной стороны, мысль Ван Би объединила идею даосизма о защите природы в конфуцианстве и реконструировала идеологическую систему конфуцианства, с другой стороны,

76 Ван Би (226—249), китайский философ, один из основоположников философской школы учения о сокровенном, близкой к даосизму, но популярной среди конфуцианцев.

Ван Би создал новую систему этикета, учитывающую законы природы.

Представителем второго этапа является Цзи Кан однако согласно стандарту подлинного конфуцианства, Цзи Кана трудно включить в ряды конфуцианцев, поскольку он стремится к исследованию духовного мира, восхищается природой и выступает против ограничений церемониальной системы в реальной жизни. Цзи Кан полагал, что конфуцианство было инструментом погони за славой и богатством и нарушало законы природы. Очевидно, что по сравнению с Ван Би мысли Цзи Кана были более радикальными, а его критика системы этикета более сильно и открыто отрицала конфуцианство. Однако в мировоззрении обоих можно последить черты конфуцианства. Они критиковали существующую систему этикета, но надеялись управлять страной через реальную систему этикета для достижения социальной стабильности. Из этого видно, что на самом деле оба противостояли только искаженной правящим классом системе этикета, в то же время, не отказываясь от системы этикета как таковой⁷⁷.

Идеология третьего этапа была предложена Го Сяном. Он полагал, что все этикетные системы в обществе были сформированы в соответствии с законами природы и не были созданы искусственно. Го Сян считал социальный порядок и иерархию рациональными законами природы, также подчеркивая, что развитие человеческой личности должно быть свободным и следовать законам природы. Он суммировал мнения многих ученых о связи между системой этикета и законами природы.

Три этапа демонстрируют, что ученые этого периода обратили свое внимание на даосскую мысль и использовали ее для восполнения недостатков конфуцианства, исправив те аспекты, в которых конфуцианство не способствовало общественному развитию. Таким образом была продемонстрирована рациональность новой системы этикета, и с этой точки зрения учение о сокровенном может рассматриваться как реконструкция

77 Лю Синцан. Анализ сочетания конфуцианства и даосизма в династиях Вэй, Цзинь, Южной и Северной // Журнал Института молодых менеджеров Хэбэя, 2017, № 29 (3) С. 99-101. (刘兴灿 浅析魏晋南北朝时期的儒道结合 // 河北青年管理干部学院学报, 2017, 第 29 期 (3) 99-101)

конфуцианства.

В династии Цзинь идеи конфуцианства по-прежнему составляли значительную часть содержания обучения. Во времена династии Западный Цзинь «Шу цзин», «Ши цзин», «И цзин», «Чуньцю» и «Лунь юй» были главной опорой национального образования. Во время династии Восточная Цзинь в качестве основного учебного материала использовались «И цзин», «Записки о благопристойности», «Лунь юй» и «Канон сыновней почтительности». Режимы, установленные этническими меньшинствами в тот же период, что и династия Восточная Цзинь, также брали конфуцианство за основу официального образования, что сыграло позитивную роль в национальной интеграции.

Во время Южных и Северных династий большая часть частного образования также была конфуцианской. Тем не менее, многие конфуцианцы в то время также изучали концепции буддизма и даосизма, а обучая конфуцианству, они также обучали идеям даосизма и буддизма, что способствовало интеграции всех трех течений. Подобная ситуация также отражает свободу академической мысли того времени и имеет позитивное значение в истории развития древнекитайского академизма.

Конфуцианство также сыграло свою роль в содействии развитию математики в Китае. Во времена Вэй, Цзинь, Северной и Южной династий рационализм конфуцианства сочетался с естествознанием, что углубляло понимание природы людьми. Данный факт – заметный исторический феномен эволюции конфуцианства того времени. Изложение количественных отношений в «И цзин» и размышления о законах количества вдохновили многих естествоиспытателей Древнего Китая. В современную эпоху «И цзин» ценится в мире как источник глубоких математических принципов, соответствующих научным фактам. Идея Инь и Ян в «И цзин» улучшила понимание «противоположного движения, преобладающего в природе» Лю

Хуэя⁷⁸, и затем, в «Математике в девяти книгах» (九章算术注), написанной на основе этого древнего текста, была представлена всемирно известная техника деления окружности. Цзу Чунчжи⁷⁹ из Южной Династии применил технику деления окружности, чтобы получить число Пи, которое было точным до седьмой значащей цифры.

В целом, во времена Вэй, Цзинь, Северной и Южной династий некоторые метафизики занимались примирением конфуцианской системы этикета и даосского понимания природы, однако в династии Хань произошел отказ от богословской телеологии «чувства неба и человека» с целью избежать развития суеверий в конфуцианстве. Учение о сокровенном во многом противоречит конфуцианству, но в то же время его идейным источником по-прежнему выступает до-циньское конфуцианство, вследствие чего учение о сокровенном сочетает в себе традиционные жизненные принципы конфуцианства, реалистический характер идеальной личности и естественные принципы даосизма. Во время Восточной Цзинь, Южных и Северных династий популярность буддизма и даосизма стремительно возрастала. Их конкуренция с конфуцианством, формировало социальную и идеологическую модель гармоничного сосуществования конфуцианства, буддизма и даосизма.

Итак, в исследуемую эпоху конфуцианство утратило свое монопольное положение времен императора У-ди, но его доминирование в общественной мысли по-прежнему сохранялось. В спорах между конфуцианством, буддизмом и даосизмом правители этого периода не решались создавать новые правящие идеи, но в итоге все же выбрали конфуцианство в качестве основы, а буддизм и даосизм в качестве дополнения, в результате чего три учения

78 Лю Хуэй (ок. 220, умер ок. 280) — китайский математик. Жил в царстве Вэй в эпоху троецарствия (династия Вэй и Цзинь). Он предоставил простой и точный итеративный алгоритм для вычисления числа Пи с любой степенью точности.

79 Цзу Чунчжи (429-500) — китайский математик и астроном. Как астроном, определил сидерические периоды обращения планет Солнечной системы с высокой точностью (в частности, для Юпитера установил период в $83\frac{1}{7}$ года). Вычислил продолжительность драконического месяца — 27,21223 суток, что отличается от современного значения всего на 0,00001 суток. Разработал новый календарь (Дамин ли) с учетом явления прецессии. Как математик, первым в мире рассчитал число Пи с точностью до седьмого знака после запятой, дав его значение между 3,1415926 и 3,1415927; более точное значение было вычислено лишь тысячу лет спустя.

существовали параллельно. Этика конфуцианства по-прежнему являлась основной управления страной и государством в каждой династии. Конфуцианская классика была включена в обязательное содержание национального образования того времени.

Конфуцианство в династиях Суй и Тан, в династиях Вэй, Цзинь, Южных и Северных династиях, благодаря вышеупомянутым характеристикам, прошло через извилистый процесс развития и, таким образом, стало важным переходным периодом от ханьского конфуцианства к неоконфуцианству в династиях Сун и Мин. Во времена Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий прежний статус конфуцианства как наиболее важной идеологической величины в обществе изменился. С ростом популярности даосизма и появлением буддизма в Китае, развитие конфуцианства оказалось под серьезной угрозой. В течение четырёхсот лет, несмотря на отсутствие видных теоретиков-конфуцианцев и интеллектуальных лидеров, традиция конфуцианства не была прервана. Несмотря на то, что этот период не является завершающей стадией развития конфуцианства, он заложил основы преемственности ханьского конфуцианства и рождения конфуцианства Сун и Мин⁸⁰.

Исследования конфуцианской литературы в этот период не прекращались, однако новые идеи отсутствовали, имело место лишь продолжение традиций конфуцианства и метафизики династии Хань. По мнению мыслителей той эпохи, конфуцианство не могло играть большую роль в идеологическом воспитании людей. Комментируя социальные функции конфуцианства, буддизма, даосизма и более поздних религий, мыслители той эпохи часто говорили: «Управляйте разумом с помощью буддизма, управляйте телом с помощью даосизма и управляйте миром с помощью конфуцианства». Доктрина буддизма и даосизма играет более существенную роль в самосовершенствовании людей, нежели конфуцианство. Значительные

80 История Китая с древнейших времен до начала XXI века в 10 т. Том III: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907). - М.: Наука, 2014. С.124-172.

изменения в конфуцианстве во время династии Хань и социальные функции двух уровней конфуцианства заслуживают дальнейшего изучения и рассмотрения.

Выводы. В заключении данного параграфа, ещё раз отметим, что от периода Чуньцю и Чжаньго до династий Вэй и Цзинь, Северной и Южной династий, конфуцианство пережило взлеты и падения. Из-за исторического фона, повлиявшего на основы учения, раннее конфуцианство рассматривало решение межличностных отношений посредством этического воспитания как главное направление своего идеологического развития. Именно поэтому конфуцианская теория межличностных отношений стала отличительной особенностью связанной с конфуцианством культуры. Во времена династии Хань благодаря политической поддержке конфуцианских правителей учение вступило в первую стадию быстрого развития, но из-за чрезмерной зависимости от политики направление его развития постепенно отклонялось от пути, заложенного Конфуцием. Тем не менее, конфуцианство в этот период сыграло важную роль в содействии развитию идеологии, политики, юриспруденции и других сфер культуры. После вступления в период правления династий Вэй, Цзинь, а также Южной и Северной династий влияние буддизма ослабило авторитет конфуцианства среди народа. В то же время политизация конфуцианства породило «лицемерные» идеи и практики. Однако благодаря позициям в политической сфере, традиция конфуцианства не прервалась и в этот период, что заложило прочную теоретическую основу для будущей интеграции конфуцианства, буддизма и даосизма, и, как итог, появления нового конфуцианства.

Третий параграф.

Культурные ориентации неоконфуцианства

3.1. Конфуцианство в династии Тан

После Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий конфуцианство прошло еще один важный период развития, а именно период правления династии Тан (618-907 гг.). С этой эпохи конфуцианство вступило в третий этап своего развития – утверждения неоконфуцианства, отчасти явившейся последствием интеграции конфуцианства, буддизма и даосизма.

От Вэй Цзинь до династий Суй (581-619 гг.) и Тан конфуцианская классика претерпела серьезную трансформацию. Ее отличительные черты, как указал ученый Пи Сижуй в «Истории классической науки конфуцианского учения» (经学历史), запечатлены в книге «Правильные толкования «Пятиканония» (五经正义) авторства Кун Инда⁸¹, с которой начался новый этап развития конфуцианской классики. Кун Инда предпринял попытки объединить ортодоксальное конфуцианство и учение о сокровенном, намереваясь создать общую теорию. Как уже отмечалось, во времена Вэй, Цзинь, Южной и Северной династий конфуцианство утратило свой исключительный статус, но сохранило свою идентичность как ортодоксальное воплощение китайской культуры. К началу правления императора Тайцзуна из династии Тан, конфуцианство было снова признано официальной доктриной для объединения нации. Оно начало играть роль общей теоретической основы в деле улучшения национальной политической системы, отбора людей на государственную службу, образования и реализации политики управления страной.

Династия Тан внесла выдающийся вклад в развитие конфуцианства:

Во-первых, в этот период были выработаны единые стандарты для

81 Кун Инда (574 - 648), сын Конга Ан, внука 32-го поколения Конфуция. Книжник династии Тан. Император Тайцзун приказал ему написать «Правильные толкования «Пятиканония»», которая включает в себя взгляды северных и южных конфуцианских книжников и представляет собой собрание классических произведений времен Вэй, Цзинь, Северной и Южной династий.

изучения конфуцианства; во-вторых, династия Тан осуществляла политику, включающую в себя идеологию конфуцианства, буддизма и даосизма. В дополнение к конфуцианству, буддизм и даосизм также значительно распространились и внесли свой вклад в установление неоконфуцианства. Идея о том, что «человек превыше всего», вновь становится одной из центральных в Китае. Мыслители того времени решительно критикуют концепцию «власти от Неба», сформировавшуюся со времен династии Хань, а также в эпоху династий Вэй, Цзинь, Северной и Южной.

Во-вторых, идеология «единства неба и человека» и «власть от Неба», пропагандируемая конфуцианством в династии Хань, имела сильный религиозный оттенок, что порождало противоречия с собственными изначальными постулатами. С падением же имперской власти конфуцианство как официальная идеология тоже неизбежно приходит в упадок. Чтобы найти новый путь развития, мыслители Тан проанализировали и изучили учения о сокровенном, буддизм и даосизм и пересмотрели статус и роль конфуцианства, обнаружив возможности интеграции различных академических системы для получения новых возможностей развития конфуцианства в этот период⁸².

До династии Тан существовала династия, история которой насчитывала всего несколько десятилетий, – династия Суй. Её создание обеспечило политические предпосылки для улучшения политики, этикета и систем образования, возможности координации конфуцианства, буддизма и даосизма и объективных условий для унификации и развития стандартов конфуцианства. Например, династия Суй начала создавать и внедрять систему государственных экзаменов «кэцзюй»⁸³ всего за несколько десятилетий. Оба императора отстаивали конфуцианство и считали его «сокровищем», с помощью которого осуществляется управление страной. Они энергично поддерживали и продвигали конфуцианство, придавая важное значение

82 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. (舒斯林儒学基本常识, 2012年)

83 Система кэцзюй просуществовала (с перерывами) 1300 лет: от создания в 605 году до 1905 года (закат династии Цин, за год до рождения Пу И). Её существование было неотъемлемой частью существования сильной централизованной империи.

положению конфуцианцев в обществе и в определенной степени способствуя развитию конфуцианства, формируя тенденцию к его изучению. Правители династии Суй также активно поддерживали и использовали буддизм и даосизм. Конфуцианство, дополненное буддизмом и даосизмом, стало основным принципом правления династии Суй.

Правители ранней династии Тан также отстаивали конфуцианство и считали осуществление «гуманности и справедливости» основой управления страной. Они приняли ряд мер по возрождению конфуцианства и добились хороших результатов. С самого начала существования династии Тан важнейшей проблемой для правителей была задача стабилизации общественного порядка и долгосрочное развитие страны. Важным было определиться с главенствующей идеологией для объединения государства. Полагая, что буддизм и даосизм не годятся для управления страной, а существующие конфуцианские идеи и практики не в состоянии удовлетворить потребности новой эпохи, было решено создать новую конфуцианскую систему с учётом исторических уроков (упадок династии Суй) дополнив её важными буддийскими, даосскими воззрениями и культурными практиками культур запада.

Начала возрождению Китая в эпоху Тан, были положены императором Тайцзун, который, инициировал мощный культурный синтез не только мировоззрений, но и культуры Поднебесной в целом. Он включил в орбиту китайской цивилизации степных кочевников, в частности тюрков, на которых опирался в ходе судьбоносных преобразований. Известно также, что правя под девизом Чжэнгуань⁸⁴ он оказывал поддержку крестьянам, ремесленникам, купечеству и интеллектуалам, не имевшим доступ к конфуцианским правящим кругам. Реорганизация государственного аппарата, введение экзаменов для отбора на чиновничьи должности, обновление кодекса законов и другие

84 Правление Чжэнгуань (627-649) относится к эпохе развития страны во время 23-летнего правления императора Тайцзун, второго императора династии Тан. Это был первый этап процветания и развития династии Тан, и в то же время он заложил прочную основу для политической позиции, которая сыграла решающую роль в глобальном масштабе.

нововведения способствовали расцвету Китая, вхождение в один из самых славных периодов. Расширение китайских владений, увеличение контроля над маршрутами Шелкового пути и возрастающее влияние её на культуры соседей также требовало объединения разрозненных учений. Борьба за обособление конфуцианства, буддизма и даосизма не могла удовлетворить объективные потребности государства, приводя к мировоззренческой и идеологической путанице⁸⁵ и мешая развитию страны.

Состоявшаяся взаимная интеграция конфуцианства и буддизма имеет два аспекта. Восприятие буддизмом конфуцианства и наоборот. История Китая этого периода показывает, что апологеты буддизма активно изучали традиционную китайскую культуру, главным образом тесные связи китайской культуры и конфуцианства. Приобщение буддийских ученых к ритуализированной этике и коренным традициям, менталитету китайского народа имели следствием китаизацию буддизма. Сказалось это и на стилистике переводов буддийской канонической литературы, и на организации религиозной жизни буддийских общин, и на художественных практиках, и на формах буддийской практики. Процесс этот во многом был уже завершён к середине правления династии Тан. Можно сказать, что конфуцианская картина мира нашла достойное место в буддийской картине мира.

Представляет интерес тот факт, что некоторые выдающиеся конфуцианские мыслители, публично выступавшие против буддизма и даосизма, в ходе продолжительных дискуссий восприняли многие положения и аспекты буддийской философии. Среди представителей такого типа мыслителей назовем Хань Юйя⁸⁶. Он действительно известен как человек решительно выступавший против буддизма, но очевидно и то, что он сам находился под его мощным влиянием. Это влияние заметно, например, в его анализе человеческого сознания. Как известно, роль самосознания подчеркивается всеми течениями в буддизме. Юй, например, толковал объект

85 Khun Syupin, Chen Khunbin. Dukh kitaiskogo 佛陀 (Chzhungofosyuechzhitszinsh en') 上海, 2009. С.14.

86 Хань Юй (768-824) – китайский философ, историк, писатель, поэт, каллиграф. Вошёл в историю как яростный противник буддизма и даосизма.

сознания как объективированное сознание, отсюда выводилось, что развитие самосознания дает людям определенную веру в то, что они могут преодолеть все трудности.

Теория конфуцианства Хань Юя, основанная на принципе «обуздания страстей» (治心论) и идее «терпения», несомненно, испытала влияние буддизма⁸⁷. В частности, согласуясь с религиозными взглядами буддизма на парамиты (запредельные совершенства) и некоторыми идеями об этом даосизма. Разница, пожалуй, заключалась в том, что Юй продолжал утверждать важность поддержания порядка в семье и придерживаться конфуцианскими представлениями об управлении государством и миром в Поднебесной. В этом его отличие от буддизма и даосизма. Строго говоря конфуцианская модель Хань Юя фактически решало проблему, возникшую в династиях Вэй и Цзинь согласовав систему ритуала с техниками самосознания. Мыслитель считал, что до тех пор, пока человек чувствует, что церемониальная система священна, он будет следовать ей, не испытывая дискомфорта. В этом ключе идеи мыслителей от самого Конфуция до Хань Юя взаимосвязаны. Можно сказать, что конфуцианство в целом считает, что сила ритуала способна помочь освобождению человеческого духа, тем самым способствуя и повышению человеческого самосознания. Так создавалась «новая религия», которая не имеет Бога, но заставляет людей верить⁸⁸. Схожая синтетическая установка прослеживается и в идеях Хань Юя. Следует отметить, что более поздние исследования доказали, что конфуцианство всё же не превратилось в религию. Это характерная черта исключительно конфуцианства времен династии Тан.

Помимо Хань Юя, упомянутого выше, стоит назвать еще одну важную личность – Лю Цзунюаня⁸⁹. Он был также известным конфуцианским мыслителем в династии Тан. С точки зрения их общей цели – возрождения

87 Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология «служивого сословия» в сочинениях Хань Юя (768-824): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2003. 22 с.

88 Баргачева В. Б., Кравцова М. Е. Культ Конфуция // Духовная культура Китая. Т. 2. М., 2007. 872 с. (201-223).

89 Лю Цзуньюань (773-819) - китайский философ и писатель династии Тан, один из Восьми деятелей эпох Тан и Сун. Выступал противником теистического понимания концепции Небесного мандата.

конфуцианства – Хань Юй и Лю Цзунюань во многом похожи, однако на вопрос о том, как именно следует возрождать конфуцианство, у них были разные ответы. Лю Цзунюань отмечал поверхностность критики Хань Юя в отношении буддизма и обвинял Хань Юя в непонимании сути теории буддизма. Лю Цзунюань находил в буддизме некоторые положения, совпадающие с конфуцианскими идеями, изложенными в «И цзин» и «Лунь юй». Глубокое изучение и серьезная практика буддизма влияет на темперамент человека так же, как и в случае с конфуцианством⁹⁰. Лю Цзунюань выступал за интеграцию идей из других академических систем, в том числе за интеграцию буддийских идей, ведь можно констатировать, что конфуцианство обогащалось и развивалось с самого момента своего создания. Хань Юй подчеркивал чистоту конфуцианства, особенно по сравнению с буддизмом и даосизмом. Несмотря на то, что в реальной теоретической работе Хань Юй не полностью отвергал влияние других академических течений на свое мировоззрение, однако принципиальное различие заключается в анти-буддистской позиции учений или ее отсутствии.

Можно сказать, что Хань Юй и Лю Цзунюань смотрели на ситуацию под разными углами. По мысли Лю Цзунюаня, интеграция конфуцианства и буддизма является неизбежной тенденцией в истории, тогда как Хань Юй обращал внимание на феномен религиозного фанатизма, серьезно угрожавшего конфуцианству. На первый взгляд, Хань Юй выступал против идеологической интеграции конфуцианства и буддизма, но на самом деле буддийская мысль того времени подспудно повлияла и на его идеологическую систему. Данный факт еще раз доказывает, что, проникая в Китай, становясь частью китайского культурного пространства, буддизм не мог избежать интеграции с конфуцианской мыслью, что стало важным фактором обще-китайского культурного развития.

90 Zhang Ciyun. Chinese Idioms and Their Stories (англ.). // Shanghai Translation Publishing House, 2015. P. 153-155.

Литератор-интеллектуал Ли Ао⁹¹ также испытал сильное влияние буддийского мировоззрения и пересмотрел теорию Хань Юя. Его «Книга о возвращении к индивидуальной природе» (复性书), основана на «учении о природной склонности к добру» Мэн-цзы и принципе «золотой середины», говорящем о природной склонности к добру. Теоретически Ли Ао, несомненно, придерживался субъективного идеализма Мэн-цзы, но также он очевидно впитал идеи буддийской махаяны, в частности традиций чань, которая учит, что каждый обладает природой Будды и каждый может стать Буддой. Ли Ао верит, что у каждого есть добрая сторона и возможность стать святым. Согласно Чань, неотрефлексированная эмоциональная жизнь затеняет человеческую природу Будды и препятствует тому, чтобы человек стал Буддой. Ли Ао утверждал, что суть скрывается за человеческими эмоциями и что они и есть тот фактор, который мешает человеку стать святым. Буддизм в Китае требовал от людей искоренения страстей и пропагандировал весьма строгий аскетизм. Ли Ао также считал человеческие эмоции злом и выступал за аскезу. Все это показывает, что теория Ли Ао представляют собой сочетание буддизма и конфуцианства. Некоторые ученые полагают, что теория Ли Ао – это предвестник или начало зарождения неоконфуцианства эпох Сун и Мин.

Конфуцианские «теории человека» в этот период пережили существенное переосмысление под влиянием буддизма и даосизма и серьезно отличались от идей ханьского конфуцианства. Среди таких теорий идея Дун Чжуншу о «единстве неба и человека» и «власти от бога», которая встретила с достаточно серьезной критикой. Из-за развития учения о сокровенном, буддизма и даосизма в эпохи Вэй, Цзинь, Северной и Южной династий, старая идеология постепенно пришла в упадок.

Критика Лю Цзунюаня «теории человека» и «единства неба и человека» носила более систематический характер. Лю Цзунюань утверждал, что «небо

91 Ли Ао (772-841), китайский философ и литератор. Он испытал сильное влияние буддизма, стремился к синтезу буддийских и конфуцианских концепций на основе идеи «золотой середины» (中庸), пытался применять буддийский понятийный аппарат для анализа элементов конфуцианского учения. Политическое учение Ли Ао представляет собой интерпретацию положений Конфуция и Мэн-цзы.

и человек», «инь и ян» существуют объективно, но не могут вознаградить или наказать человека за его поведение в реальной жизни. История – естественный процесс развития с объективной и неизбежной тенденцией, которая не зависит от воли человека. Основываясь на этом положении, он систематически критиковал суждение, что права императоров дарованы небом. Лю Цзунюань также заявил, что только при поддержке народа страна может планомерно развиваться, а общество – быть гармоничным⁹².

Лю Юйси продолжил анализ социальных и когнитивных корней «единства неба и человека» Дун Чжуншу. Он развивал идею о том, что судьба может быть изменена приобретенным образованием, как сказано в «учении о природной склонности ко злу» Сюнь-цзы и продемонстрировал, что «небо» является материальной сущностью. Лю Юйси предположил, что отношения между «небом» и «человеком» равны и двусторонни. Обнаруживая корни богословского фатализма в общественных и исторических аспектах развития человека, Лю Юйси пришел к выводу, что человек сам создал Бога, когда был неспособен контролировать собственную судьбу, и неправдой является идея о вмешательстве богов в человеческое поведение.

Бай Джуйи полагал, что на планете будет мир, если люди с хорошим характером получают поддержку общественности. Другой известный поэт Ду Фу в своих стихах выразил глубокое сочувствие к трагической жизни людей, одновременно беспокоясь о том, что правители могут потерять поддержку народа⁹³. Правитель, сочувствующий народу, это истинное воплощение конфуцианской максимы «человек превыше всего». Такая точка зрения полностью противоположна отношениям между правителем и людьми, выраженными в «Суверенитете монарха» Дун Чжуншу.

Первоначальная интеграция учений во времена династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий сыграла важную роль в объединении страны во

92 Чжан Дайнянь. Анализ концепции «единства человека и Неба» в философии Китая // Вестник Пекинского университета. 1985. № 1). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-BDZK198501000.htm>

93 Из стихотворения «у богатых ворот запах мяса и вин, на дорогах же кости замерзших» (朱门酒肉臭，路有冻死骨).

времена династии Тан. Анализ происходящего демонстрирует всестороннее изменение древней мысли. Далее возник кризис конфуцианства, упадок провиденциализма (天命论), рост популярности буддизма и даосизма, а также исторический процесс слияния трех учений. По сути, правители династий Суй и Тан всегда придерживались смешанной и «серединной» позиции: все три учения – конфуцианство, буддизм и даосизм – были поддержаны правителями и имели широкое влияние в народе. Эта ситуация отражает открытость данной эпохи и ее переходный характер. Вся феодальная система и ее мышление находятся в процессе трансформации и обновления, при этом сама идеология также сталкивается с необходимостью обновления для лучшей адаптации к политическим, этическим и психологическим потребностям людей.

Потребности и отношение правящего класса, интеллектуалов и народа оказывали положительное влияние на существование и развитие этих идеологий. Династии Суй и Тан осуществили переход к политическому и культурному строительству в династиях Сун и Мин. Именно переходная природа обеспечивает необходимые условия для культурного творчества. В эту переходную эпоху старая идеология уже разрушена, а новые идеологические и культурные нормы еще не установлены. Следовательно, люди могут получить полную свободу и максимально проявить свои творческие способности и индивидуальность. Люди могут не только унаследовать выдающиеся достижения своих предшественников и пользоваться ими, но и активно внедрять новшества в соответствии с требованиями времени. Таким образом, совместное развитие конфуцианства, буддизма, даосизма при сохранении акцента на конфуцианство в династии Тан обеспечили необходимую благоприятную среду для консолидации и динамики развития Китая. Мощь конфуцианства укрепляла политическую власть. Это сохранение официального академического статуса требовало от интеллектуалов немалых усилий.

«Правильные толкования «Пятиканония»» Кун Инда отражают общую тенденцию объединения классиков в ранней династии Тан и являются

своеобразным символом объединения классических текстов. «Правильные толкования «Пятиканония»», в которых доминирует конфуцианство, также включают в себя воззрения буддизма и даосизма. Академическое значение данного труда вообще выходит за рамки конфуцианства.

3.2. Неоконфуцианство Сун-Мина

Итак, благодаря интеграции трёх учений в эпоху Тан создаётся новая метафизическая система – неоконфуцианство. Его главной задачей объявлялось сохранение традиционной культуры и возрождение конфуцианства как этики физического и умственного совершенствования, за счет которой полагалось восстановить социальные функции конфуцианской морали и вернуть конфуцианцам господство в идеологическом поле. Под влиянием буддизма и даосизма неоконфуцианство последовательно разработало две концепции: «учение о духовном самосовершенствовании» (心学) и «учение об основном принципе» (理学). «Учение о духовном самосовершенствовании» – субъективная идеалистическая философия, представленная Лу Цзююанем и Ван Шоужэнем, а «учение об основном принципе» – объективная философия, представленная Чжу Си. Обе концепции подчеркивают важность «принципа», но в соответствии с «учением о духовном самосовершенствовании» принцип находится в сердцах людей, а существование всего остального берет свое начало из сердца человека; «учение об основном принципе» выступает за изучение «принципа» и признает его объективность. Здесь подчеркивается важность обучения и предполагается неизбежное повышение моральных стандартов людей по мере роста знаний.

Под примитивным конфуцианством в основном понимают некоторые конкретные этические нормы и практические принципы управления страной. Другими словами, раннее конфуцианство рассказывает людям о нормах, принципах и методах поведения в повседневной жизни, о том, какие поступки следует совершать. По каким причинам следует поступать тем или иным

образом, объясняется далеко не всегда – нет метафизической теории, на основе которой разработаны конкретные предписания. Подобные вопросы обсуждаются редко, однако в доктринах буддизма и даосизма все больше и больше разворачивались дискуссии именно на темы метафизического обоснования мира, влияющих на жизнь всех вместе и каждого по отдельности.

Совместными усилиями нескольких поколений мыслителей была создана относительно стройная идеологическая система, которая была обращена к базовым законам мироздания, природе человека, методам человеческого самосовершенствования, к вопросам определения ценности политики и этики. Объединяя политику, философию, этику, знания о человеке, неоконфуцианство унаследовало и преобразовало почти все категории философских идей предыдущих поколений и предложило несколько новых категорий. Несмотря на то, что проблемы, обсуждаемые неоконфуцианцами, варьируются в зависимости от разных периодов и разных «фракций» внутри учения, основные обсуждаемые вопросы можно классифицировать по направленности на образование и управление государством. Можно сказать, что посредством развития идей об образовании неоконфуцианство оказывало влияние на социальную и культурную политику. Акцентируя внимание на связи учителей с учениками, оно глубоко проникало в духовный мир людей в определенных социально-психологических условиях⁹⁴.

Обращаясь к космологии, неоконфуцианцы демонстрирует необходимость нравственного воспитания на основе «человеческой природы». Ими утверждается, что человеческая природа – это одна из разновидностей природы мира. Эта общая, базовая для всех людей часть называется «врожденная личность», она выступает воплощением универсального и неизбежного вечного порядка природы человека. Тем не менее, каждый человек имеет собственную личность, появившуюся сразу после того, как возникла его жизнь. Личность тесно связана с физиологическими условиями и

94 Калкаев Е. Г. Подходы ученых КНР к интерпретации сунского и минского неоконфуцианства // Социальные и гуманитарные науки: Китаеведение. Реферативный журнал. 2002. № 2. С. 81-85.

физическими характеристиками человека. Данный тип личности называется «приобретенной личностью». Неоконфуцианство твердо верит, что «врожденный характер» играет роль в управлении и доминировании, а также в то, что человеку необходима «приобретенная личность», чтобы проявляться и функционировать. Роль нравственного воспитания заключается в постепенном улучшении функционирования «приобретенной личности», конечной целью которого является способность в наибольшей степени управлять «врожденной личностью»⁹⁵.

Исходя из данных предпосылок, Чжу Си предположил, что «врожденная личность» является «принципом», неизменно требующим соблюдения норм и нравственного воспитания. В неоконфуцианстве «учение о природной склонности к добру» и «учение о природной склонности ко злу», предложенные в раннем конфуцианстве, получили новую интерпретацию. Неоконфуцианцы считают, что Мэн-цзы был уверен в изначальной «доброте» человеческой природы, поскольку не учитывал «приобретенную личность». Сюнь-цзы называет человеческую природу злой, поскольку не учитывает, что у каждого есть «врожденная личность», и эта личность изначально добра. Таким образом, ни один из них полностью не объяснил человеческую природу. Неоконфуцианство, с одной стороны, вообрало в себя точку зрения Сюнь-цзы о трансформациях людей посредством образования, о важности нравственного воспитания, и продемонстрировало необходимость популяризации нравственного воспитания. С другой стороны, концепция Мэн-цзы привлекалась ими для акцентирования внимания на «врожденной личности» людей, поскольку данная концепция доказывает, что у каждого есть возможность стать совершенно-мудрым⁹⁶.

Моральное воспитание, рекомендуемое неоконфуцианством, требует высокой степени сознательности, поскольку оно не опирается ни на указания сверхъестественных сил, ни на стимул материального богатства. Такая

95 Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

96 Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

установка несколько похожа на этическую теорию у Канта. Чем сильнее самодисциплина людей, тем выше их сознательность и тем чаще они будут проявлять инициативу в своем нравственном совершенствовании. Данная доктрина требовала полного воплощения и сознательной реализованности врожденной «доброты» каждого человека и нравственного совершенствования в его повседневной жизни. Как только это правило будет соблюдено, станет возможным достижение состояния «гуманности».

В дополнение к вышесказанному, отметим ещё одну особенность неоконфуцианства, а именно утверждение корреляции нравственного сознания и соответствующих действий человека. Неоконфуцианство выступало за использование морального сознания и соответствующих концепций для управления поведением людей, которые, в свою очередь, углубляли свое понимание морального сознания на практике. Так неоконфуцианец Ван Шоужэнь выступал за осознанное действие, которое должно способствовать развитию морали. Ван Шоужэнь полагал, что истинное нравственное совершенствование отражается в действии, и без практики невозможно узнать, что такое мораль⁹⁷. Моральная образовательная мысль неоконфуцианства выдвигала концепцию «единства знания и действия», занимавшуюся соотношением морального сознания и поведения.

Безусловно, «знание» здесь выражается не только в виде морали. Благодаря эмпирическому и интуитивному характеру системы традиционных китайских знаний, а также идеографическим и визуальным характеристикам китайских иероглифов, знания легко морализуются, и, в то же время, они напрямую связаны с самосовершенствованием. «Знание» как категория в неоконфуцианстве фактически включила в себя естественные знания, гуманистические знания, социальные знания, исторические знания и т. д. Неоконфуцианство фокусируется на самосовершенствовании в нравственном воспитании, поэтому по их мысли знания могут быть преобразованы в «питательный субстрат», способствующий самосовершенствованию

97 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年)

посредством их интерпретации человеком. Таким образом, мы обнаруживаем, что понятие знание в неоконфуцианстве имеет два значения: во-первых, оно указывает на своё практическое воздействие на понимание человеком окружающей его культуры и мира в целом, а во-вторых, оно может творчески интерпретироваться людьми как некая этическая истина, углубляющая понимание собственной миссии и отношений с природой и обществом, положения человека во вселенной и т. д. Тем самым знание способствует улучшению духовного состояния людей и их самосовершенствованию.

Приведенные выше примеры показывают, что формирование неоконфуцианства есть результат постоянного пополнения и обновления древнекитайской системы знаний. Это важный этап, поскольку со времен династии Хань конфуцианство играло главную роль в академической жизни древнего Китая. Со времен Вэй, Цзинь, Южной и Северной династий, а также династий Суй и Тан, благодаря учению о сокровенном, буддизму и даосизму, внесшим важный вклад в эти знания, неоконфуцианство осознало необходимость изменений. Вследствие этого были пересмотрены конфуцианские классические тексты, и на основе слияния учения о сокровенном и буддийском представлении о жизни сознания была выстроена новая академическая система для удовлетворения социальных и культурных потребностей своего времени. Ученые защищали систему знаний, основанную на «принципах» и устанавливали связи «человеческой природы и окружающего мира» стремясь вернуть конфуцианство к этике и практике повседневной жизни. Эта система знаний углубила рациональные концепции конфуцианства о существовании природы, общества, культуры и личности и позволила выявить важные связи между поиском и развитием знаний, между личностью, культурой и обществом.

Понимание влияния неоконфуцианства на развитие нравственного воспитания может быть распространено на анализ политического общества Китая во времена династий Сун, Мин и далее. Благодаря своим особенностям, гармонирующим с китайской политикой и правовой культурой.

неоконфуцианство создало систему, в которой моральное воспитание воспринимается как метод развития личности, способной участвовать в политике. Учение об основном принципе, представленное Чжу Си, впервые обрело статус официальной философии, а затем учение о духовном самосовершенствовании, представленное Ван Шоуренем, обратило на себя внимание публики. Несмотря на то, что оно не играло существенной роли на политическом уровне, его влияние на умы было весьма существенным.

Следует отметить, что неоконфуцианское толкование человеческой природы применялось и по отношению к социально-политическому устройству. Полагалось, что, как и у людей, у него есть некая «врожденная личность», иными словами, все то, что существовало до его «рождения» (начала), рассматривалось как «врожденная личность» режима. Это приводило к тому, что правители того времени использовали знания людей о «человеческой природе», искаженно интерпретируя собственную личность как воплощение «принципа». Они в одностороннем порядке определяли обязанности людей и не обращали внимание на соблюдение их прав, что постепенно принимало характер репрессий. Ошибкой данной интерпретации является не только неправильное истолкование познания «человеческой природы», но и искаженная трактовка важной мысли о «сыновей почтительности», берущей начало в конфуцианстве. Под многолетним влиянием конфуцианства китайцы сформировали традицию уважения к старшим. Опираясь на эту культурную практику, правитель толковался как воплощение «принципов» и олицетворением «старейшин». С точки зрения людей, данная традиция становится «врожденным существованием». Именно благодаря такой интерпретации нового конфуцианства в политической сфере оно нашло прочную и стабильную основу, на которую мог опереться правитель. Это придало конфуцианству и политике, изначально сосредоточенным на этике и морали, более тесную связь.

«Приобретенную личность» политического устройства согласно этим представлениям можно понять следующим образом: как только любой новый

режим устанавливается, он вступает в свою «приобретенную фазу». Политический режим устанавливается благодаря собственной природе, однако с течением времени значимость этого преимущества будет становиться все меньше и меньше, требуя от правителя изменений и реформ. Изменение подразумевало возникновение новых антагонистических отношений. Политическая оппозиция универсальна и неизбежна, но идея, которую представляет собой добро, всегда является доминирующей силой. По этой причине правители обязаны активно устранять негативные влияния и развивать позитивные в процессе управления государством. В противном случае, если цель управления людьми не является «истинной добротой», стабильность правления будет утеряна. «Приобретенная личность» политики – это движение к «добру», которое совпадает с интерпретацией направления развития человеческой природы в неоконфуцианстве.

В политическом процессе интеграция правовой культуры Китая и неоконфуцианства играла ключевую роль. С точки зрения статуса, никакие другие теории и философские школы не могут быть более сопоставимыми с неоконфуцианством в политике того времени; с точки зрения эффективности конфуцианство использовало не только как свои критерии для оценки правильного и неправильного формируя основы для создания политических правил, но и в качестве стандарта для отбора людей на службу. В то же время такая система сыграла крайне важную роль в управлении страной и деле формировании единства идеологии и культуры.

По причине влияния конфуцианской концепции «интеграции между человеком и природой» на классическую китайскую культуру и традиции общественного мышления китайцы исторически разделяют концепцию, согласно которой, по мере развития общества в соответствии с требованиями законов природы, оно достигнет наиболее совершенного эволюционного этапа, в конфуцианстве называемого «Датун». В неоконфуцианстве возникло новое толкование «единства неба и человека», утверждающее «единство неба и человека» как взаимосвязь, союз «врожденной личности» и «приобретенной

личности». Предполагалось, что несоблюдение требуемых норм поведения разрушает «врожденную личность». Таким образом, в этот период законы древнего Китая соотнеслись с основной целью неоконфуцианства.

Кроме того, одной из наиболее важных особенностей китайского права является морализация права и юридизация морали. С тех пор как конфуцианство приобрело статус основной социальной идеологии, «ритуал» стал наиболее важным стандартом для поддержания социальной стабильности. «Ритуал» исторически интерпретировался как закон и основа политической системы. Эта система в традиционном китайском обществе основана на морали и используется как стандарт, играя актуальную политическую роль. Это своего рода слияние политики, морали и права понималась как обусловленная правительственной необходимостью. Исходя из этого, предполагалось, что политическое влияние на общественность можно значительно усилить с помощью морализированных законов или узаконенной морали⁹⁸.

Неоконфуцианство выступило против религиозных концепций конфуцианства в династии Хань для сохранения своего господства. Оно подчеркивало собственное нравственное совершенство, высоко ценило человеческие моральные требования и всячески способствовало построению моральной системы. Неоконфуцианство требовало всеобщего соблюдения моральных стандартов, посредством внешних регуляций. Такой принцип разительно отличается от самопознания человека в религии, поскольку в этом случае речь идет о внутренних представлениях. У нас нет доступа к жизни сознания другого, эту область трудно администрировать. В то время как функция внешнего регулирования позволяет общественности сознательно соблюдать моральный кодекс, и правящий класс также может использовать моральный кодекс для оценки управления. Такое применение неоконфуцианства в политике и законодательстве Китая стали очень

98 Лян Чжипин. В поисках гармонии в естественном порядке // Пекин, Китай, Университет политологии и права, 2002 г. (梁治平, 寻求自然秩序中的和谐 北京 中国政法大学出版社 2002)

распространенным явлением и всё это в итоге негативно сказалось на развитии самого неоконфуцианства.

Итак, критерии правовой системы, определяющей жизнь многих людей, сформированной на основе неоконфуцианства, начали основываться на формализованных «принципах», которые могли быть неправильно трактованы и использованы правителями (ненамеренно или намеренно). Речь уже не шла об этических установлениях, которые бы исходили из сердца человека. Узаконенная мораль значительно снижала осознанность людей и становилась для них принуждением. Поскольку отслеживание выполнения моральных норм было основано на внешних показателях, негативных факторов в культуре постепенно становилось больше. Из-за постепенной потери моральной привлекательности классического неоконфуцианства возникла еще одна новая академическая школа неоконфуцианства. Она получила название **«учение о духовном самосовершенствовании»**. Исходя из политической ситуации того времени, политический выбор этих двух конфуцианских школ, как правило, был одинаковым, и в поздней династии Сун наметилась тенденция к их объединению⁹⁹.

Следует отметить, что фокус всего учения о духовном самосовершенствовании больше находился не на правящем классе, а на гражданском обществе. В нем утверждалось, что «принципы» существуют в сердце каждого. Это изменение смещало стандарт моральной оценки от полной экстернализации к интернализации. Мало того, «учение о духовном самосовершенствовании» предполагало наличие «совести», позволяющей отличать правильный выбор от неправильного. Отрицанию подверглись морализированные законы, поскольку люди не могут сознательно и искренне следовать формализованным моральным нормам исходя из внутренних побуждений. Более того, «учение о духовном самосовершенствовании» возвращало все стандарты этики и суждения самому человеку, давая ему право оценивать моральную сторону поступков. Всё это противоречило

⁹⁹ Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

характеристикам установленного закона, поэтому было неприемлемо для целей политического контроля и сохранения идеологического единства.

Таким образом, несмотря на большое влияние «учения о духовном самосовершенствовании» на общество и академические круги, влияние это, всегда было ограничено идеологическим уровнем и не было признано эффективным на реальном политико-административном уровне культуры. В династиях Мин и Цин народная автономия становилась все более и более развитой, и демократическая мысль постепенно расширяла свое влияние. Существующая социальная система также в некоторой степени была подвергнута сомнению. Можно сказать, что «учение о духовном самосовершенствовании» обладало очень ограниченным влиянием на правовую и политическую сферу, но оказало положительное влияние на развитие китайского общества и китайскую философскую мысль.

Итак, действенность неоконфуцианства была сосредоточена на образовании и политике. Теоретическая двойственность этого учения была проявлена в идеях врожденная личность и приобретенная личность, а в академической среде, соответственно, – «учение об основном принципе» и «учение о духовном самосовершенствовании». Неоконфуцианство говорит о необходимости нравственного воспитания, нацеленного на поиск добра во «врожденной» и развития его в «обретенной» личности для достижения конечной цели «единства человека и неба».

В области образования и политики неоконфуцианство уделяло основное внимание нравственному воспитанию человека, и в то же время нравственное воспитание оказывало влияние на политическое развитие общества, однако в еще большей мере – на правовой уровень. Будучи повсеместно принятым учением, неоконфуцианство стало необходимым условием для развития политического общества и необходимым средством, позволяющим правителю стабилизировать свои позиции. В то же время применение идеологии в политической сфере оказало неблагоприятное влияние на развитие неоконфуцианства, побудив его к созданию новых академических школ для

поддержания своей жизнеспособности. Рождение «учения о духовном самосовершенствовании», по сути, являлось подрывом «учения об основном принципе», но соответствовало цели неоконфуцианства. Сформировалось четкое разделение труда. Главная роль в управлении государством отводилась теперь «учению об основном принципе» а роль «учения о духовном самосовершенствовании» заключалась в поддержании морали в обществе.

Вывод. Исследование показало, что конфуцианство стремилось достичь своих целей – «гармонии» и «гуманности» – посредством наследования систем традиционного ритуала и активного развития нравственного воспитания. Конфуцианство дает регламентации людям и предписывает им выполнять требования ритуала с целью самосовершенствования. От раннего конфуцианства до неоконфуцианства, будь то раннее развитие конфуцианства, религиозное конфуцианство в династии Хань или неоконфуцианство после интеграции с буддизмом и даосизмом, никогда не выдвигалось требований, обращенных к другим. Конфуцианство всегда было сосредоточено на самосовершенствовании и утверждало нормативную роль морали, ритуала и самоконтроля в поддержании социальной стабильности.

В процессе своего развития конфуцианство пробует найти решение важной проблемы – выявить сущность отношений между человеком и Небом. Согласно конфуцианскому воззрению, когда эти отношения достигают сбалансированного состояния, общество хорошо развивается, и данная тенденция также является проявлением «гармоничных отношений». Исследование показало, что различные толкования идеи «единства человека и неба» в разные периоды не были свободны от политической конъюнктуры и подобное положение дел было отчасти исправлено во времена династии Тан. Например, представления о всеобщем равенстве, также зафиксированные в концепции «единства человека и неба», идея ориентации на других и осуществление в практической деятельности принципа гуманности и т.д. Эти и многие другие идеи и концепции, практикуемые людьми десятки столетий,

продолжали определять умонастроения и стиль жизни китайского общества по сути, став культурными кодами национального китайского этоса, создавая надежное основание для развития современного китайского демократического общества.

Глава 2.

КОНФУЦИАНСТВО В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ

Первый параграф.

Практики сохранения культурной идентичности

С конца XX века, в связи с быстрым развитием науки и техники, глобализация постепенно вошла в жизнь китайского народа. Она включила в себя различные аспекты культурной жизни. Охватила сферу экономики, повлияла на политику и идеологию, изменила образ жизни значительной части населения, трансформировала режимы межличностного общения, открыла необозримые перспективы коммуникативных практик и интеграции.

Открыв новую главу межкультурного обмена, глобализация выдвинула на первый план осмысления ряд новых для страны вопросов¹⁰⁰. Среди них – проблемы культурного плюрализма, культурный суверенитет, пределы культурной интеграции, культурные (этнические, религиозные) конфликты и т. д. Вхождение в глобальный мир, несомненно, является новым Вызовом для Китая в XXI веке и конфуцианский отклик на происходящие события не мог не возникнуть.

Поскольку само понятие культуры основано на различиях, культурные практики в контексте глобализации также должны исходить из необходимости культурного разнообразия. В настоящее время всё участвует в диалогическом развитии культуры – раса, язык, пол, возраст, специфика региона, религии и т. д. Поскольку не только в межгосударственном общении, но и внутри стран, в жизни национальных культур имеет место проблема культурных различий и

100 1. Гэн Бяо Конфуцианство и межкультурная интеграция в контексте глобализации // Человек и культура. 2020. № 5. С. 36-44.

2. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Влияние конфуцианства на развитие китайской оперы // Studia Culturae, 2020. №45. С. 33.

3. Алексеев-Апраксин А. М. Гэн Бяо Роль конфуцианства в развитии китайской оперы // Биография и память культуры: II международная конференция: сборник материалов, Санкт-Петербург, 14–16 октября 2020 года / Под редакцией Л.Е. Артамошкиной, Д.Е. Прокудина (отв. ред.), Б.Г. Соколова. – Санкт-Петербург: Автономная некоммерческая организация дополнительного профессионального образования "Институт Мира и исследования конфликтов", 2020. С. 142-146.

противостояний.

Культурное разнообразие, пожалуй, главный ресурс глобального мира и необходимое условие развития человеческого общества в целом. Это означает предпосылку к и необходимости диалога между различными культурами, и цель диалога состоит в том, чтобы обеспечить взаимное обучение между различными культурами и цивилизациями через равноправное общение и обмен, одновременно содействуя культурному разнообразию и способствуя общему развитию. В процессе глобализации, культурные отношения между субъектами культур не должны быть замещением, а должны быть взаимным обменом и обучением, но в определенной степени сегодняшняя глобализация ставит под угрозу мировое культурное разнообразие.

Сложившаяся ситуация, иронично названная интеллектуалами глобальной «макдональдизацией» активно обсуждается учеными всего мира. Критика происходящего была развернута в концепциях «Глобального локалитета» (Т. Савицкая)¹⁰¹ и «Товарной многокультурности» (К. Кшиштофек)¹⁰². Для сохранения культур были предложены концепции установления трансверсального мира (В. Вельш)¹⁰³. В диалоге с представителями теорий локальных цивилизация (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, С. Хантингтон) Робинсон предложил переосмыслить современные процессы и рассматривать их не как глобальные, а как глокальные. М. Н. Эпштейн сформулировал идею транскультуры¹⁰⁴, а А. М. Алексеев-Апраксин исходя из анализа происходящего культурного синтеза предложил концепт становления метакультуры¹⁰⁵.

101 Савицкая Т. Новая локальность. ИИнтелРосс. / http://www.intelros.ru/subject/bud_set_ob/158-tatj_an_a_savickaja_novaja_lokalnost.html (дата обращения 12.07.2021)

102 Krzysztofek K. Cultural Development and Globalization: How to Protect Cultures as Life Support Systems? // Culturelink. Special Issue. – 2000.- Zagreb, Croatia. P.147-158.

103 Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще. Харьков: Изд-во Ун-та внешнего права, 1998. С. 102–113.

104 Эпштейн М.Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрения, 2017. С. 366-369.

105 Алексеев-Апраксин А. М. Перспективы сетевой парадигмы в изучении транскультурных процессов / Международный журнал исследований культуры №4, 2018. С. 6-19.

Основываясь на гуманитарном научном дискурсе, политики западных стран попытались реализовать проект мультикультурализма. Однако в XXI веке все окончательно убедились, что этот принцип не может быть осуществлен на практике и лишь стимулировал развитие националистических движений. В свою очередь, Китай и Россия на международной арене последовательно отстаивают позицию многополярного мира. Хотя в ней сохраняется угроза ассимиляции малочисленных народов, но в целом это снимает проблему глобальной культурной гомогенизации в планетарном масштабе.

На уровне массового сознания и эта точка зрения разделяется многими политиками КНР, победное шествие по всему миру так называемой «макдональдизации» представляет собой серьёзную угрозу. Это трактуется как культурный империализм, поскольку в этой практике экспансии западных ориентаций, ценностей, повседневных клише подчеркивается превосходство культуры западного типа. Ставя «во главу всего» технологическое и экономическое развитие доминирующие в наши дни США осуществляют по всему миру свою глобальную культурную экспансию, которая приводит к тому, что все чаще и больше местных культур добровольно или принудительно, а главное довольно быстро утрачивают свое культурное разнообразие в его истинном значении.

Из-за вестернизации и американизации, некоторые, находящиеся в неблагоприятном положении культуры, во имя сохранения уникальности начинают конфликтовать и воевать. Одна из важных причин этого кроется в отождествлении модернизации с культурами стран гегемонов. Попытка преодоления этого положения и отстаивания наряду с инновационным развитием своих традиционных культур порождает в наши дни многообразные общественные движения культурного и религиозного возрождения, но далеко не всем это удастся реализовать из-за разрыва диалога между разными поколениями и стремительной утраты культурной памяти. Таким образом, можно утверждать, что в условиях современной глобализации культурная

идентичность находится в кризисе, который необходимо разрешить.

1.1. Глобализационные трансформации в Китае

В современном Китае, также испытавшем сильное влияние западной культуры и проникновения большого количества западных идей, вестернизации проникла практически во все важные области культуры: в политику, экономику, повседневную жизнь. Люди путают модернизацию и вестернизацию и неверно накладывают их друг на друга. В результате этих событий не трудно заметить, как одежда европейских образцов почти полностью заменила традиционные китайские костюмы; западные сериалы и фильмы также заменили традиционные китайские виды развлечений, нынешняя система образования также заимствована у Запада. Существует множество примеров такого рода. Как и многие другие культуры, имеющие глубокую историю, китайцы сегодня озадачены восстановлением и популяризацией традиционной культуры. Однако, и в Китае долгосрочная вестернизация привела к тому, что все больше и больше людей теряют свою идентификацию с национальной культурой и традициями. Это напоминает процесс колонизации сто лет назад. Становится все более непонятным, как отвечать на вопросы «Кто я?», «Откуда я?» и на другие подобные вопросы.

В этой ситуации важно начать работу по субъективации своей культуры. Ещё не поздно определить основное национально-культурное сознание внутри национальной культуры наряду с развитием истории, единодушно признанным и поддерживаемым представителями разных национальностей. Это, во-первых, включает в себя признание, уважение, защиту, сохранение собственных традиций. Во-вторых, необходимо признать субъектность за другими участниками культурного диалога, и в-третьих, уже на этой основе участвовать в развитии мира в целом. Только при условии усиления сознания себя как субъекта культуры может быть сформирована независимая культурная система, и диалог и обмены с другими культурами могут вестись на равной основе. Без прояснения своей культурной основы, Китай потеряет

соответствующую культурную ценность и опору для дальнейшего развития. Новое культурное строительство в Китае должно осуществляться на основе глубокого понимания традиций своей собственной культуры, а процессе современной интеграции и глобализации.

1.2. Конфуцианский ресурс сохранения культурной идентичности

В отличие от многих стран, испытывающих проблемы утраты культурной идентичности, Китай сохранил свою специфику, закреплённую в уникальной письменности, традиционных искусствах и сформированном на протяжении тысячелетнего мировоззренческого синтеза конфуцианства, даосизма и буддизма. Конфуцианский вклад в формировании культурных кодов давно растворившихся в повседневности трудно переоценить. Конечно, это не значит, что конфуцианство равно субъективности китайской культуры. Просто идеи конфуцианства давно стали своеобразными культурными кодами и, как выясняется, не утратили свою высокую ценность в современном мире. Это без преувеличений – сокровище традиционной китайской культуры.

Пройдя долгий эволюционный путь развития, конфуцианство, как было показано нами в первой главе, активно взаимодействовало с другими мировоззрениями, но сохранило свою уникальность. Продолжительный культурный обмен научил конфуцианцев работать с самыми разными трансформациями. Умение интегрироваться и принимать чужие культуры – без сомнения одна из важных причин, благодаря которым конфуцианская культура смогла сохраниться по сей день. Её «гуманность» и учение о «золотой середине» помогли Китаю выжить на различных этапах истории, и, конечно, это позволяет полагать, что конфуцианские принципы могут служить сохранению китайской идентичности и позволяют принимать активное участие и занимать устойчивые позиции в процессах глобализации.

Основная идея конфуцианства – гуманность, сегодня разделяется подавляющим числом стран и народов. Идея «не делай другим того, чего себе не желаешь» (己所不欲勿施于人) также совпадает с принципами основных

мировых религий и культур и требует общения с другими на основе равенства. В контексте плюрализма современного мира гуманность также может быть использована в качестве универсального культурного кодекса или принципа для работы со странами и людьми различных национальностей и как как основание развития культурных связей между народами.

Конфуцианство сегодня не однородно. Есть среди последователей мнение, что «если зарубежная культура хочет проникнуть в Китай, то она должна быть интегрирована в китайскую культуру». Это касается самых разных вещей. Например, транснациональные компании, получившие распространение в Китае, нередко подвергаются ребрендингу. Они получают новые названия, понятный китайцам фирменный стиль и основанные на традиционных культурных кодах формы продвижения. Это делается для того, чтобы подчеркнуть своё приятие и готовность к интеграции (превращения чужого в своё). В истории Китая существует сильный политический императив, «почитать только конфуцианство», но, культура Китая по-прежнему является сложной, интегрированной структурой, в которой доминирующая модель дополняется другими культурными элементами, включая культуры религиозных меньшинств¹⁰⁶.

Конфуций говорил, что «золотая середина» – это очень высокое духовное состояние человека. Этот концепт содержит идею «гармонии», что означает согласие в разнообразии вещей, гармоничное сосуществование вещей различной природы и необходимые условия для выживания и развития. В конфуцианской книге «Чжун юн» написано примерно следующее – «Все вещи не преследуют друг друга и развиваются вместе без конфликта. Вот почему мир такой большой». Учение о «золотой середине» может не только регулировать поведение человека, но и регулировать все сущее, в котором все вещи живут в гармонии.

В современном Китае все чаще используют принцип «ладить со средой, но не отождествляться с ней», чтобы справляться с проблемами глобализации.

106 Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012. С. 107-145.

Например, в декабре 2003 г. в речи премьер-министра Вэнь Цзябао в Гарвардском университете упоминалась эта точка зрения. По словам министра, невежество и предубеждение иногда могут быть более ужасными, чем война. Он выступил за усилия, направленные на то, чтобы найти общий язык между Китаем и США с точки зрения равенства и терпимости, а также подчеркнул, что укрепления взаимопонимания между двумя народами является выгодным для обеих стран.

Идея «ладить со средой, но не отождествляться с ней» пожалуй имеет руководящее значение в поддержании существования и развития мирового мультикультурализма и в разрешении цивилизационных конфликтов. Культуры всех этнических групп в мире имеют различные характеристики, и общее развитие нескольких культур требует гармоничных отношений между культурами. Среди них культурные различия и плюрализм означают, что при уважении субъективности национальной культуры диалог и обмен с другими культурами основываются на относительном взаимном равенстве.

1.3. Конфуцианство в повседневной культуре

На сегодняшний день в Китае многие известные мыслители, философы и культурологи проводят исследования по истории китайской мысли и конфуцианства. Однако мало кто обращает внимание на отношения между конфуцианством и повседневной жизнью простых китайцев. На самом деле, в современном Китае, хотя внешне жизнь людей (одежда, еда, жилье и транспорт) отличается от той, что была в древние времена, все же конфуцианство до сих пор регулирует и направляет поведение людей¹⁰⁷. Прежде всего, поскольку страна уделяет большое внимание культуре питания, взаимосвязь между конфуцианством и культурой питания будет первым, на что мы обратим своё внимание.

107 1. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Заблуждения о взглядах Конфуция на роль женщины и их влияние на современное женское освободительное движение // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание», 2020. №11. С. 5-9.

2. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Конфуцианство в повседневной жизни современного Китая // Миссия Конфессий, 2020. Том 9, часть 6, №47. С. 609-617.

1.3.1. Культура питания

Г-н Сунь Чжуншань¹⁰⁸ сказал: «В процессе развития современной китайской цивилизации все отстает от Запада и только до китайской культуры питания цивилизованным странам еще далеко». Китай известен как «край вежливости и этикета» в мире. Из «Ритуалов» самым ранним в древние времена был именно «столовый ритуал». Уже в «Записках о благопристойности» записано: «В начале церемонии, в начале еда и питье» (夫礼之初, 始諸饮食)¹⁰⁹.

После тысячелетий испытаний конфуцианская культура долгое время была интегрирована в повседневную жизнь людей и стала частью их повседневных привычек. «Ритуал» – это установление общественного нравственного порядка посредством нравственного воспитания. Конфуцианство отстаивает гуманистическое мышление: «народ считает пищу своим небом» (民以食为天). В дополнение к пропаганде гуманистического воспитания, регулирование рациона также интегрировано в человеческие отношения и координацию межличностных отношений в концепции конфуцианства. В то же время многие исторические личности, которых упоминал Конфуций, также сыграли свою роль в развитии китайской культуры питания. В «Лунь юй» подробности этикета в ежедневном употреблении и приеме пищи Конфуция описаны наиболее подробно. Теория типа «даже если вино бесконечно, необходимо знать меру» (唯酒无量,不及乱) – это взгляд Конфуция на умеренность употребления алкоголя¹¹⁰.

В знаменитом китайском современном документальном фильме «A Bite of China» (舌尖上的中国 «Китай на кончике языка») подробно описано знаменитое хуайянское блюдо «Венси тофу», для приготовления которого необходимо подрезать тофу так же хорошо, как и волосы. Это не только испытание навыков шеф-повара, но и отражает идею Конфуция: «Пища

108 Сунь Чжуншань(1866-1925г.), Китайский революционер, основатель партии Гоминьдан, один из наиболее почитаемых в Китае политических деятелей. В 1940 году Сунь Ятсен посмертно получил титул «отца нации».
109 Су Чжэньсин Исследование культуры диеты и ритуала до Цинь // Китайская культура. 2003 №2. С.14-17.
110 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

нуждается в тщательном приготовлении» (食不厌精，脍不厌细).

«Китайский» календарь, разделяющий год на 24 сезона и отсчитывающий его с весны, имеет важное значение в жизни китайцев уже очень давно. Календарь у китайцев циклический, расчётно-символический, опирающийся не на длительность астрономических процессов (физика, конечность), но на порядок их следования друг за другом (математика, бесконечность). Конфуцианство считает, что в естественном обществе существует неизбежный закон действия, а также неизбежный закон течения времени человеческой жизни, и, таким образом, «время» само стало правилом жизни, которому должны следовать люди. «Шан Шу • Канон Яо» (尚书•尧典) писал: «Ешьте пищу в зависимости от сезона» (食哉! 唯时). В «Лунь юй» – «Сян Дан» также говорится, что «不时, 不食», то есть не в сезон, (когда продукты не являющиеся сезонными), их есть не следует, лучше не есть ничего, потому что такое «внесезонное» питание нарушает законы природы, что отражает экологическую концепцию уважения законов природы в конфуцианстве¹¹¹.

В «A Bite of China», эксперт описывает важность бамбука как символа в китайской культуре, объясняя глубокое влияние сезонности на привычки китайцев в еде. Китайцы любят употреблять побеги бамбука в пищу. Период сбора побегов бамбука короток и хранить бамбук трудно. Это не уменьшает любви китайцев к этому продукту – его ценят не только из-за его простой текстуры, но и потому, что бамбук легко впитывает вкус остальных продуктов, особенно жирного мяса. В таком блюде, согласно конфуцианству, гениально объединяются пять элементов инь (阴) и янь (阳) и создается правильное соотношение продуктов в рационе человека. Это демонстрирует глубокое влияние конфуцианских идей на китайскую культуру питания.

В китайской пищевой культуре «вкус» называется душой. «Пять вкусов создают гармонию» (五味调和) – это сущность конфуцианства в китайской

111 «Шан Шу · Канон Яо» // Ли Минь, Ван Цзянь комментировал, 07. 2004.

кулинарной культуре, и это высшая сфера китайского кулинарного искусства. Согласно записям в книге «Чуньцю», необходимо «сосредоточиться на гармонии между сладким, кислым, острым, горьким и соленым» (调合之事, 必以甘、酸、苦、辛、咸)¹¹².

Возникновение и развитие этой теории тесно связано с «пятью элементами» в традиционной китайской культуре: вода представляет соленый вкус, огонь – горький, дерево – кислый, золото – острый, а почва – сладкий. На первый взгляд, это простая классификация естественных вещей, но, по сути, это понимание и применение универсальных законов природы.

В традиционной культуре пять элементов, составляющих мир, имеют ограничения и противовесы, но они взаимозависимы, поэтому в конфуцианстве «пять вкусов» распространяются также на различные эмоции и характеры¹¹³. Здесь «гармония» имеет два значения: во-первых, чтобы подчеркнуть взаимозависимость и сосуществование различных факторов для достижения интеграции и гармонии несмотря на наличие различий; во-вторых, чтобы сосредоточиться на единстве, а не на противостоянии.

Конфуций считал, что единство двух сторон в противоречии может обеспечить большую устойчивость и жизнеспособность системы. Например, если люди хотят приготовить блюдо, им нужно положить приправы, такие как масло, соль, соус и уксус, и чтобы сделать блюда вкусными, эти приправы должны быть добавлены в определенном соотношении, и это «соотношение» является «гармонией». Например, из-за белого цвета тофу и его способности поглощать другие вкусы, китайцы восхваляли тофу как символ «гармонии, добродетели». Люди, которые едят тофу – это честные люди. Возможно, это связано с легендой о случайном изобретении тофу. Один китайский чиновник, который был честным, никогда не брал взяток и был беден, не мог себе позволить ничего, кроме бобов. Однажды он выпаривал из морской воды соль

112 «Чуньцю» // Конфуций.

113 Ши Сюэжу О культурной коннотации «Пять вкусов и гармония» // Исторические материалы. 2010 №8. С.81-82.

и случайно соединил ее с растертыми соевыми бобами. Соль вызвала створаживание бобов, так получился соевый сыр тофу. Употребляя тофу, бедный чиновник почувствовал улучшение самочувствия и назвал этот продукт «мясом без костей». С тех пор тофу приобрел большую популярность в народе.

Китайские повара любят тофу, потому что он невероятно «инклюзивен», способен впитывать в себя вкус и запах различных продуктов, при этом сохраняя собственный уникальный вкус. Китайцы, люди, которые имеют богаты эмоциями. они руководствуются идеей «Диета, богатая гармоничными мыслями, создала мир во всем мире» (饮德食和、万邦同乐). И верят, что китайская кухня можно передать культурные смыслы и выявить гуманистические настроения.

Во-вторых, как культурная система, делающая упор на семейную этику в китайской цивилизации, конфуцианство является источником семейной этики. Китайская нация – это нация, которая с древних времен уделяет большое внимание «сыновней почтительности». Мэн-цзы сказал: «Послушный сын должен быть сыном по отношению к своим родителям и проявлять сыновью почтительность ко всем родителям в мире» (孝子之至，莫大乎尊亲，尊亲之至，莫大乎以天下养)¹¹⁴. Можно заметить, что конфуцианство считает, что «содержание пожилых людей» (老有所养) является сыновней обязанностью. Одно из проявлений заботы – это еда, и диета – это одна из самых важных частей жизни (если не самая важная) для китайцев. Поэтому строгий столовый этикет до сих пор сохраняется в Китае.

1.3.2. Семейная этика

В «Записках о благопристойности» есть следующий отрывок: «居乡以齿，而老穷不遗，强不犯弱，众不暴寡»¹¹⁵. Это означает, что люди должны

114 Фу Даобин Ритуально-музыкальная культура и дух поэтики династии Чжоу // Китайское книгоиздательство, Пекин. 2010. С. 124.

115 «Записки о благопристойности» // Е. Хэн комментировал, коммерческое издательство, Тайвань 12.1964. 621 с.

принимать количество зубов в качестве нормы сидения. Тот, у кого меньше зубов, может сесть на более благородное место. Даже если он старый и бедный, и от него нельзя отказаться. При этом это способствует повсеместному распространению духа уважения к пожилым людям. По сей день в Китае сохраняется традиция разрешать пожилым людям сидеть на самых уважаемых местах. Почтенное отношение к старшим в Китае постоянно проявляется на бытовом уровне ¹¹⁶. К примеру, к трапезе первым приступает самый старший представитель семьи, и лишь потом прием пищи начинают остальные. Аналогичная очередность сохраняется в праве высказать свое мнение, присесть и т. д. В китайском общественном транспорте вы вряд ли увидите старика, который едет стоя. А если и увидите, то это будет фактом исключительным: разве что такая поездка – собственное желание почтенного старца.

Конфуцианская семейная этика – направлена на гармонизацию семейных отношений. Согласно «Лунь юй» «Каждый этичный человек должен сосредоточиться на «корне» (本), а «корень» – это сыновняя почтительность и основа «гуманности». В «Лунь юй» – «Вэй Чжэн» записана такая история: «Ученик Конфуция спрашивают: сегодня есть люди, что называют сыновней почтительностью лишь то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей тоже кормят, и если это делается без должного почтения к родителям, то в чем здесь разница?»¹¹⁷.

«Лунь юй» – «Ян Хо» отмечает, что Конфуций считает, что родителей следует не только поддерживать физически, но и уважать. То есть во всех деталях речи и поведения люди должны быть внимательны и уважительны к своим родителям. Конфуций также выступал за «трехлетний траур» (三年之喪), то есть после смерти родителей, сын должен прекратить всякую социальную деятельность, отринуть наслаждения и развлечения,

116 Лю Вэнь Схема китайской народной кулинарной культуры // Журнал коммерческого колледжа Гуйчжоу. 2003. №1. С. 49-53.

117 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

сосредоточиться на трауре в течение трех лет и выразить этим свою искреннюю грусть и ностальгию по умершему родственнику. Цзай Во спросил:

– Не слишком ли долгод трехлетний траур по родителям? Ведь если благородный муж три года не будет упражняться в ритуалах, то ритуалы непременно будут нарушены. Если он три года не будет упражняться в музыке, то и музыка ухудшится. Разве нельзя ограничиться годичным трауром?

– Ведь даже старое зерно кончается в течение одного года, после чего запасаются новым, а огонь, что получен трением, приходится зажигать заново.

Конфуций спросил в ответ:

– А был ли бы ты спокоен, если бы ты в период траура кушал рис и одевался в парчу?

– Да, наверняка был бы спокоен!

– Ну что же, если ты успокоился бы именно этим, то так и поступай. А вот для благородного мужа во время траура и пища не сладка, и музыка не доставляет ему радости, и, живя в доме, он не спокоен. Поэтому он не поступает так. Ну а если ты способен успокоиться этим – так и поступай!

Когда Цзай Во вышел, Конфуций сказал:

– Увы, в Юе (т. е. в Цзай Во) нет человеколюбия! Сын только через три года после рождения сходит с рук отца и матери. А поэтому трехгодичный траур обязателен для всех. А сам Юй разве не пользовался трехлетней любовью своих родителей?!¹¹⁸

Традиционная добродетель и национальный дух китайской нации возникли из идеи гуманности. Как нами было показано в первой главе Конфуций рассматривал «сыновнюю почтительность» как основание «доброты». Более того, он настаивает на важности уважения, основанного на сыновьей почтительности, и расширяет содержание этого понятия, поднимает его до духовного уровня. Мэн Цзы продолжил развитие данной идеи и пришел к выводу, что данная концепция, первоначально начавшись с отношений между родителями и детьми, должна быть распространена на семью, а затем

¹¹⁸ Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

на страну¹¹⁹.

Конфуцианство защищает семейную гармонию. Прежде всего отец, мать, брат, сестра, должны поддерживать гармоничные отношения. Тогда как интересы национального общества вторичны, поскольку вытекают из благополучия семьи. Сын должен быть преданным своим родителям, а братья и сестры должны любить друг друга. Только тогда, когда семья будет стабильной и люди смогут чувствовать тепло и уют в семье, социальная нестабильность будет значительно уменьшена.

Поэтому в династии Хань пропагандировалось «управление миром с помощью сыновней почтительности» (以孝治天下), и в то время концепция сыновней почтительности приобрела сильный политический оттенок. Новое содержание было также добавлено к интерпретации сыновней почтительности. Например, «побывав учителем один день, на всю жизнь получаешь уважение, как к родному отцу» (一日为师, 终生为父) означает объяснить отношения между учителем и его учениками в терминах отношении отца и сына¹²⁰. Положительные аспекты семейной этики в конфуцианстве показывают благородные чувства и человеческую красоту. Такие этические нормы широко распространены в каждой семье в современном Китае, и даже в китайском законе о браке.

1.3.3. Конфуцианство и гендерные проблемы

В трудах ученых, публицистов и средствах массовой информации можно встретить суждение, что конфуцианство поощряло дискриминацию женщин. Это искажение взглядов Конфуция, оказало негативное влияние на развитие Китая, особенно на женское освободительное движение.

Как мы уже не раз отмечали, основная идея в конфуцианстве – «гуманное правление» (仁政), то есть правитель должен обращать внимание на людей, ценить их. В идеях Конфуция мужчины, женщины, пожилые люди и дети одинаково важны и нуждаются в заботе правителя. Последующие правители

119 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

120 Шэнь Шаньхун История китайских этических мыслей // Народное издательство, 2005. С. 615.

придерживались взглядов, уничижающих статус женщины, чтобы закрепить и сохранить патриархальное правление, и отклоняясь от конфуцианских постулатов, они истолковывали представления Конфуция о положении и роли женщины и интерпретировали их для удовлетворения своих собственных потребностей. По этой причине Конфуций стал врагом современного женского освободительного движения, и людям трудно по-настоящему понять отношение конфуцианства к этому вопросу.

Кроме того, из-за этих ошибочных интерпретаций конфуцианства в Китае долгое время сохранялся неправильный этический кодекс. В современном Китайском обществе все еще есть люди, которые берут идею «лелеять мальчиков (сыновей) и пренебрегать девочками (дочерьми)» (重男轻女) и «женщина без талантов добродетельна, добродетель женщины в отсутствии талантов» (女子无才便是德), и т.д.

Согласно теории Инь и Ян, в «И цзине» написано, что мир создан союзом Ян и Инь (一阴一阳即为道). В «Записках о благопристойности» также сказано: «Мы из одного места, и это место делится на небо и землю, то есть Инь и Ян, а затем оно делится на четыре сезона»¹²¹. Следует отметить, что конфуцианство считает, что мир состоит из противоположных частей – неба и земли, мужчин и женщин, дня и ночи. В отличие от западного дуалистического восприятия мужчин и женщин, Инь и Ян как неконфронтационная, дополняющая диада не дает достаточных оснований для оправдания гендерного угнетения в традиционном Китае. В ней нет концепции доминирования¹²².

Различие между Инь и Ян представляет пространство для всестороннего развития обоих полов. Это следует интерпретировать как разницу во времени, в которое доминируют Инь и Ян, и они оба следуют циклическому образцу, повторяя вновь и вновь путь восхождения и упадка. Кроме того, динамичная

121 И-цзин // Гао Хэн комментировал, издательство университета Цинхуа, 01.02.2005. 735 с.

122 Confucianism for the Modern World / Cheng Qianyi // Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, P. 312-333.

эволюция различий между Инь и Ян также выявляет плюрализм в гендерных отношениях. Сила Инь и Ян претерпевает изменения, и их взаимная сила часто меняется друг с другом. В зависимости от конкретной комбинации сил Инь и Ян на разных уровнях взаимодействия между Инь и Ян проявляют себя в различных видах взаимоотношений¹²³.

Например: старший мужчина сильнее, чем женщина, и он – проявление Ян. Но по сравнению с молодым человеком он (старик) становится Инь. Но это не означает, что все мужчины не сильны в абсолютном смысле, а также не означает, что все мужчины достигли некоего физического уровня, которого не могут достичь женщины. Таким образом, с точки зрения Инь и Ян отношения между мужчинами и женщинами являются взаимодополняющими, а не иерархическими.

Считается, что в китайской и восточноазиатской культуре женщинам отводится низкое место. И снова вину за это приписывают учению о конфуцианстве. Это несправедливо, хотя упоминания женщин не так часто в работах Конфуция, нет никаких оснований считать, что философ относился к ним отрицательно. В конфуцианском «Тысячесловии» есть фраза: «Дома уважай мудрость своей матери».

В качестве доказательства отрицательного отношения Конфуция к женщинам часто приводят цитату из «Лунь юй» – «Ян Хо»: «Труднее всего ладить с женщинами и низкими людьми. Если ведёшь себя с ними дружественно, они теряют скромность. Если сохраняешь дистанцию, они проявляют недовольство» (女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨). Большинство неверных интерпретаций основывается на том, что «низкий человек» (小人) в этом предложении означает плохого человека или аморального человека, и что соответственно Конфуций классифицирует «женщин» (女子) и «низких людей» (小人) как один тип людей. Однако это не так. «小人» и «女子» относится не только к женщинам и низким людям, но и к

123 Henry Rosemont, Jr., *Confucian and Feminist Perspectives on the Self / Culture and Self*, ed., Douglas Allen (Colorado: Westview Press), 1997. P. 71.

тем, кто не образован (неграмотен). В древнем Китае очень ограниченное количество людей могли получить образование, не обязательно, чтобы мужчины могли получать образование, а женщины – нет. Фактически, при социальном происхождении и системе образования того времени возможность получения образования зависит не от пола, а от социального статуса и экономической основы. В то же время в конфуцианстве антоним «низкого человека» (小人) – это «благородный муж» (君子), ярлык «низкий человек», которого упоминает Конфуций, также относится к людям без образования, а «благородный муж» — это человек с высоким уровнем мышления (способный «в порядке содержать семью, управлять государством и нести Поднебесной мир» (齐家、治国、平天下). Это достигается хорошим образованием. Конечно, нельзя отрицать, что поскольку в группе «неграмотных» женщины составляли большинство, Конфуций относил «女子» и «小人» к «неграмотным»¹²⁴.

В то же время Конфуций был автором идеи общедоступного образования: «в получении образования нет различий между людьми». Задавая вопрос «от кого же зависит совершение гуманных поступков: от себя или же от других?!» (为仁由己而由人乎哉?!). Он отвечал, что от себя, утверждая, что «гуманный человек любит людей» (仁者爱人). Эти идеи не имели никакого посыла об исключении женщин; Мэн-цзы в книге «Мэн-цзы» пишет «никакие женские жалобы внутри семьи, не окажутся не замеченными в жизни внешней» (内无怨女，外无旷夫)¹²⁵. Они способны повлиять на содержание социальных идеалов. В текстах до-цинского конфуцианства, особенно в «И-Цзине», в мыслях о взаимодополняемости инь 阴 и ян 阳, гармонии между небом и землей и в «Записках о благопристойности» о «различиях существующих между мужчиной и женщиной» (男女有别) сказано о том, что «мужчина заботится о внешних делах, женщина заботится о внутренних делах» (男主内，

124 Чэнь Вэньсинь Переосмысление «唯女子与小人为难养也», 02.10.2015. С. 4-11.

125 Мэн-Цзы // Ян Божун комментировал, Китайское книгоиздательство, 2008. 272 с.

女主外) и о необходимости уважения к женщинам - основополагающее подтверждение женской ценности¹²⁶.

Критики утверждают, что конфуцианство «возвеличивает мужчин и унижает женщин» (男尊女卑). Прежде всего, нужно прояснить, что эти слова являются лишь частью предложения в «И цзине». Полное предложение звучит следующим образом – «天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣……乾道成男，坤道成女», и содержит другой смысл¹²⁷. В нем утверждается, что небо вверху, а земля внизу. Что все в мире сформировано в соответствии с естественным порядком. Здесь нет социальной коннотации в определении положения на высоком или низком уровне. Небо – это символ мужского начала, а земля – символ женского¹²⁸.

В «И цзине» сказано, что и мужчины и женщины являются людьми, и им присущ равный статус, но «различия существуют между мужчиной и женщиной» (男女有别), и у каждого есть своя область знаний¹²⁹. Оглядываясь на историю, когда люди вступили в стадию сельскохозяйственной общины обрабатывание земли и военные действия стали важными задачами для выживания и развития. Мужчины имеют существенную физическую силу и более высокий рост, им не нужно рожать и вынашивать детей, они также преимущества во времени и свободе. На историческом этапе, когда от производительности зависело накопление и сохранения богатств, чем четче было разделение труда, тем больше разница между мужчинами и женщинами. В военном деле, политике и пахотном труде преобладали мужчины, а в ведении домашнего хозяйства, ткачестве, преобладали женщины. Поэтому в положение «возвеличивание мужчины и унижение женщин» (男尊女卑), «尊» и «卑» не следует толковать как «возвеличивания» и «унижения», а лишь различать разделение труда между мужчинами и женщинами – в обществе им должны

126 Sin Yee Chan, Gender and Relationship Roles in the Analects and the Mencius // An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 2000. P. 115-132.

127 И цзин // Гао Хэн комментировал, издательство университета Цинхуа, 01.02.2005. -735 с.

128 Confucianism for the Modern World / Cheng Qianyi // Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, P. 312-333.

129 И цзин // Гао Хэн комментировал, издательство университета Цинхуа, 01.02.2005. 735 с.

соответствовать разные характеристики. Женщины должны быть такими же принимающими и бескорыстными, как земля, а мужчины должны быть такими же активными и самосовершенствующимися, как небо¹³⁰.

Конфуций выдвинул теорию «исправления имени», которая также подтверждает эту точку зрения. Он считает, что у каждого своя роль в обществе, и каждый должен делать то, что должен, и не надо делать то, что не соответствует его роли. Если все будут следовать тому, чему должны, общество сможет развиваться упорядоченным образом. В то же время он считает, что в идеальной семье должна быть «жена, которая нежна и добра, как Гуцинь¹³¹» (妻子好, 如鼓琴瑟), а муж должен быть «совестливый и неизменный, направляющий свою энергию на то, чтобы сделать свою семью гармоничной и стабильной, а жену счастливой» (宜尔室家, 乐尔妻帑) (из «Ши цзин»)¹³².

Кроме того, в «Записках о благопристойности» также сказано, что, когда мужчина и женщина вступают в брак, жених должен пойти в дом родителей женщины, чтобы забрать её и отвезти домой. После церемонии бракосочетания муж и жена становятся равными по статусу: «неважно, каков был их социальный статус, главное, чтобы они любили друг друга.» (同尊卑, 共相)¹³³. Конфуций также сказал, что «и император, и простые люди все должны уважать своих жен, это моральный стандарт» (昔三代明王必敬妻子也, 盖有道也).

Некоторые ученые считают, что для женщин существовал запрет на работу в правительстве в древнем Китае. Это отражает неравный статус мужчин и женщин. На самом деле Конфуций не думал, что женщины не способны выполнять правительственную работу. В «Лунь юй» – «Таи Бо» записано, что Конфуций разговорил с Чжоу Уван о десяти важных чиновниках:

130 Richard Guisso, Stanley Johannesen. Women in China / Youngston: Philo Press, 1981. 238 p.

131 «Гуцинь» или «старинный цинь» – китайский 7-струнный щипковый музыкальный инструмент, разновидность цитры (см. Также цинь).

132 Ши цзин // Юй Гуаньин комментировал, Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1956. 310 с.

133 Записки о благопристойности // Е Хэн комментировал, коммерческое издательство, Тайвань, 12.1964. 250 с.

«才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。」¹³⁴.
 Значение: талант был редок на протяжении всей истории. Сейчас время, когда в стране больше всего талантов. Среди десяти чиновников, которые управляют страной, должна быть женщина, отвечающая за внутренние дела. Девять административных чиновников – не достаточно для благородной страны. Можно видеть, что в идеях Конфуция женщины имеют такой же статус, что и мужчины, и они также могут управлять страной, как мужчины в рамках учения Конфуция о разделении труда¹³⁵.

Со времен античности (за исключением варварских народов) на Западе женщины не имели права голоса в обществе. Это связано с тем, что их считали иррациональными, а их интересы часто представляли мужчины (муж или отец). Конфуцианство никогда не разделяло чувствительность и рациональность, поэтому этот принцип исключительности не применим к конфуцианству. Поэтому в конфуцианстве идеи о том, что женщина подвержена исключительно чувствам, а мужчина - целиком рационален, не признаются¹³⁶.

В то же время, согласно исследованиям Хао Давэй и Ань Леже, было обнаружено, что идеальная личность в конфуцианстве включает в себя слияние мужских и женских качеств. Следовательно, в конфуцианстве женщины не могут быть исключены из политики. У них есть способность выносить объективные суждения. Они не столь глупы, как думали западные люди¹³⁷.

И китайская традиционная «женская добродетель», и теория «тройная покорность и четыре достоинства» и «три устоя и пять незыблемых правил» и духовных оков и утверждение о том, что «помереть с голоду – не беда, а потерять невинность – большое дело» (饿死事小，失节事大) не имеет ничего

134 Лунь юй // Чэн Шудэ комментировал, Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

135 1. Alison Black, *Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking* // *Gender and Religion*, Caroline Bynum, Stevan Harrell, Paula Richman (Boston: Beacon Press), 1986. P. 594-598.

2. Pao Chia-lin, *Readings in Chinese Women History* / Taiwan: Cowboy Publishing Ltd, 1979. P. 41.

136 Lee Lily Xiao Hong. *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women*. Broadway, Australia: Wild Peony, 1994. P. 118.

137 David Hall (郝大为), Roger Ames (安乐哲), *Thinking from the Han* / Albany: State of New York University Press, 1998, P. 90.

общего с Конфуцием, эти теории сформировались во времена династий Сун и Мин. В тот конкретный исторический период из-за политических нужд, эти теории были выдвинуты в рамках конфуцианства, чтобы ослабить все более серьезные социальные противоречия¹³⁸. В «Записках о благопристойности» написано, что жена сына Конфуция и жена внука вступают в повторный брак. После смерти сына Конфуция в 50 лет его жена вышла замуж за кого-то другого¹³⁹. Можно видеть, что теория о том, что «помереть с голоду – не беда, а потерять невинность – большое дело», не имеет ничего общего с Конфуцием.

Вопреки народным традициям, Конфуций не избегал темы любви между мужчинами и женщинами. В «Ши цзин» он перечислил «Гуань-цзюй» как первые из трехсот стихов, «洋洋乎盈耳哉» похвалив искреннюю и восторженную любовь, которую молодые люди проявили друг к другу. В «Ши цзин» большая часть «Чжэн Фэн» посвящена теме любви, а в «Гофэн» выбран двадцать один стих про любовь. Конфуций считает, что дворяне и обычные люди имеют равное право на любовь, что соответствует основным понятиям конфуцианства: «любовь – это разум» (性即理也) и «гуманность – это человечность» (仁者人也)¹⁴⁰.

Несомненно, что из-за влияния социальной среды понимание Конфуцием статуса женщин и равенства между мужчинами и женщинами недостаточно глубокое. Из-за ограничений познания и отличия исторических условий теория Конфуция не будет верна в каждом предложении и может не в полной мере соответствовать потребностям современного общества. Однако в наследовании и развитии конфуцианства должны активно сохраняться положительные взгляды. Как сказал историк современной классики г-н Чжоу Ютун (1898-1981): «Настоящий Конфуций умер, и фальшивый Конфуций появился в соответствии с изменениями в экономической организации,

138 Kelleher Theresa. Confucianism // Women in World Religions. Ed. by Arvind Sharma. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 135-159.

139 Записки о благопристойности // Е Хэн комментировал, коммерческое издательство, Тайвань, 12.1964. 250 с.

140 Ши цзин // Юй Гуаньин комментировал, Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1956. 310 с.

политической ситуации и академическом мышлении Китая. Император У-ди использовал предложение Дун Чжуншу, чтобы сохранять и развивать только конфуцианское учение. Фактически, Конфуций, уважаемый династией Хань, был всего лишь фальшивым Конфуцием для политического удобства, по крайней мере, полуправдой и наполовину ложным Конфуцием. Это ни в коем случае не настоящий Конфуций. Если речь идет об академической мысли изменение «Конфуция» ещё более. Хотя Конфуций - фигура, которую все знают, Конфуций, которого знают все, не может быть настоящим Конфуцием»¹⁴¹.

1.3.4. Конфуцианство и туристическая индустрия

Большое количество исследований по туризму, показывают, что идеи Конфуция влияют и способствуют развитию туристической индустрии современного Китая. Цель конфуцианского путешествия – «Сравнение добродетелей друг с другом для достижения добра» (比德向善)¹⁴². Это основная концепция конфуцианского туризма. Сюнь-цзы говорил: «Не поднявшись пешком в горы, не узнаешь высоту неба, не узнаешь глубину реки, не узнаешь толщину земли» (不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也). «Мудрец проникает в логику вещей, доходя до сути. Доброго человека добродетель равна горам.» (知者乐水，仁者乐山)¹⁴³. Эти слова показывают связь природного ландшафта с прекрасным нравственным идеалами. Так благодаря путешествиям достигаются цели самосовершенствования. Диалог человека с природой, и возможность самосовершенствования – главные цель современного туризма.

Конфуцианство выступает за «Получение знания через путешествие» (游学求知). Туризм является социальной практикой получения знаний, способствует их накоплению – «прочитать десять тысяч книг, пройти десять тысяч ли» (读万卷书，行万里路). Конфуций путешествовал по стране, задавал вопросы чиновникам и велел музыкантам задавать вопросы о музыке. Это

141 Чжоу Ютун «Конфуций, Конг Шэн и Чжу Си» // Шанхайское Жэньминь чубаньшэ, 2012. 228 с.

142 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

143 «Сюнь-Цзы» // Советская энциклопедия, 1956. 431 с.

показало, что туризм является важным способом обучения. Для того, чтобы учиться и искать знания, достигать целей необходимо путешествовать. Путешествие играет важную роль в жизни и развитии человека.

Современный массовый туризм из Китая не совсем соответствует представлениям Конфуция о познавательных путешествиях благородного мужа. Культура – это душа туризма, а туризм – носитель культуры. Так как конфуцианство всегда занимало доминирующее положение со времен императора У-ди из династии Хань, он привнес много уникальных характеристик в древнюю культуру путешествий и придает большое значение записи истории и сохранению реальных исторических материалов, традиция продолжается. В древнем Китае, некоторые неизведанные живописные места и исторические места также были увековечены в путевых заметках, которые значительно обогатили туристического культурное наследие Китая и внесли большой вклад в туристическое культурное наследие.

Но в наше время индустрия туризма становится все более и более коммерциализированный. Основной целью туризма является не просто распространение культуры и приобретение знаний, а использование культурной пропаганды в качестве коммерческой уловки. По мере того, как все больше и больше людей отправляются в путешествие, они получали в результате своих «странствий» только различные сувениры и товары, при этом очень мало узнают о местных памятниках, искусствах, культурных традициях и обычаях. Такой туризм отличается от «Получения знаний через путешествие».

Вывод. Конфуцианство – одна из фундаментальных основ традиционной китайской культуры, оно высоко ценится китайским народом, и это вовсе не означает, что другие культурные традиции, даже иностранные, никак не влияют на развитие культуры. Точно так же это не означает, что Китай должен навязывать миру «конфуцианство», ведь если это произойдет, это станет еще одной моделью «культурного империализма». Такой путь не

гармоничен и не свойственен китайской нации, которая является весьма мирной. Ответ Конфуцианства на Вызовы глобализации весьма определен. Он заключен во кодирующей поведении фразах «ладить со средой, но не отождествляться с ней» и «не делай другим того, чего себе не желаешь». Распространение такого отношения должно основываться на потребностях других стран, а не на расширении китайской культуры. И если, другие увидят, что у конфуцианства есть качества и ценности, которые могут удовлетворить их нужды и потребности мира. Их принятие должно соответствовать историческим тенденциям и интересам этих стран.

Конечно, для конфуцианства сама глобализация также является возможностью для развития. В контексте глобализации его развитие может помочь регулировать отношения с другими цивилизациями. Это основано на уважительном отношении и стремлении к пониманию других народов. В то же время конфуцианству необходимо анализировать свою собственную культуру, чтобы по-настоящему учиться на сильных сторонах других культур.

Самоанализ и поддержание культурной субъективности на самом деле не конфликтуют и не мешают взаимно обогащающему взаимодействию. Это важный способ для культуры поддерживать свою жизнеспособность путем пересмотра и самоанализа в определенный исторический период перед лицом изменений в обществе, и его потребностей. Только зная свою собственную культуру и хорошо понимая, что требуется для развития культуры в различных условиях, можно установить свое положение в сложной и разнообразной культурной среде и затем продолжать развиваться вместе с другими культурами.

В будущем развитии конфуцианства нужно рассмотреть обмен с постмодернистскими идеями. Конечно, этот обмен не должен использовать западную концепцию, чтобы создать современную основу для конфуцианства, но использовать собственный язык, ценности, методологию и логические методы конфуцианства. Необходимо учитывать различные проблемы,

возникающие в процессе глобализации. По этой причине конфуцианство не может быть ограничено историей и проблемами прошлого. Ценность конфуцианства в будущем должна заключаться в том, чтобы оно по-своему переосмыслило свою сущность для современного дискурса, что позволит ему стать доктриной, которая действительно выявляет и решает реальные проблемы и обеспечивает выгодный вариант развития в условиях глобализации. Активная интеграция значительно повысит жизнеспособность конфуцианства в будущем культурном поле. Не остается сомнений в том, что глобальный потенциал конфуцианства велик – на его основе можно создать новое пространство благодатного синтеза культур.

Второй параграф.

Конфуцианство и художественная культура

Искусство и художественная культура в целом, объединяют в единых формах материальный и духовный мир человека. Китай очень дорожит своим эстетическим наследием, которое неустанно приумножалось на всем протяжении его истории. Конфуцианство, являясь важной частью китайской классической мысли, в определенной степени направляло творческие искания художников и находит отражение в произведениях искусства разных периодов развития культуры. В свою очередь произведения искусства обеспечивают художественное воплощение конфуцианской мысли и передачу ее следующим поколениям.

Как подчеркивалось в предыдущих главах, основными идеологическими принципами конфуцианства являются культурная и социальная ответственность индивида. Соответственно художественные качества произведения имеют ценность только в том случае, если эти работу могут способствовать нравственному воспитанию. В книге «Краткая история китайской философии» Фэн Юлан отмечает: «Конфуцианство влияет на

искусство как инструмент нравственного воспитания.»¹⁴⁴ И, пожалуй, ещё одна цитата: «Эстетика и искусство играют положительную роль в жизни. Эстетическое и художественное воздействие на дух человека особенно глубоко и мощно, поэтому эстетика и искусство могут играть значимую роль в самосовершенствовании людей, их достижении уровня «гуманности»»¹⁴⁵ – пишет Е Лан в книге «История китайской эстетики». В то же время известный западный ученый Стивен Дж. Голдберг в своей книге «A Companion to world philosophies» заключает: «Один из способов достижения высшей цели конфуцианской традиции заключается в том, чтобы использовать художественный пример как средство самосовершенствования.»¹⁴⁶

«Искусство» в современных дисциплинах часто является самостоятельным разделом науки. Но когда дело доходит до китайского искусства, согласно позиции конфуцианства, «искусство» является посредником «гуманности». Именно этот взгляд становится основополагающей чертой традиционной китайской формы искусства. Как сказал Сюй Фукуо, «гуманность и музыка, особо выделяемые Конфуцием, являются типичным примером единства морали и искусства.»¹⁴⁷

Следует отметить, что несмотря на общеизвестность этики китайской культуры, человечество недостаточно осведомлено о богатстве ее художественных коннотаций, поскольку в настоящее время в мире доминирует западное искусство. В традиционной китайской культуре этика и художественная практика, как крылья птицы, дополняют друг друга. Важная функция искусства заключается в том, чтобы способствовать личностному развитию и достижению человеческого идеала, и, таким образом, в традиционной китайской культуре нравственный и художественный аспекты

144 Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Когенко. СПб.: Евразия, 1998. С. 23.

145 Е Лан «История китайской эстетики» Тайбэй: издательство Wenjin 1996. С.31. (叶朗 《中国美学史》台北: 文津出版社 1996:31)

146 Goldberg, Stephen J. “Chinese Aesthetics”, in a Companion to World Philosophies, ed. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe, Cambridge: Blackwall, 1997, P.226.

147 Сюй Фугуань «Дух китайского искусства», The Commercial Press 2010, том 3. (徐复观 《中国艺术精神》, 商务印书馆 2010, 3)

незаменимы и неотделимы друг от друга. Воспитательная функция искусства фокусируется на высоких человеческих качествах и неразрывно связана с идеями конфуцианства.

В традиционной китайской культуре такие формы искусства, как поэзия, литература, каллиграфия и живопись служат воплощению конфуцианской мысли. Конфуцианство уделяет особое внимание вдохновению обучающихся поэзии и музыке. «Воодушевляйся от стихов, опирайся на ритуал, совершенствуйся музыкой» (兴于诗, 立于礼, 成于乐), предписывает «Тай-бо» 泰伯» (одна из глав «Лунь юя»). Эта фраза в полной мере отражает точку зрения Конфуция. Согласно его идее, самосовершенствование человека должно начинаться с поэзии, и тем самым получать необходимый импульс вдохновения. Люди обучаются этикету для организации более качественной жизни в обществе. Успешное достижение самосовершенствования заключается в том, чтобы в конечном итоге освоить мастерство художественного творчества и приобрести эстетические способности. Развитие эстетической способности рассматривается как признак успеха в самосовершенствовании, поскольку «искусство» фактически сублимирует внешние ограничения «ритуалов» во внутренние потребности, переходя от рациональных ограничений к эмоциональным удовольствиям. Несомненно, это способствует процветанию человечества, то есть представляет собой способ достижения «гуманности». Именно и исключительно такой способ призван по-настоящему усовершенствовать личность человека, что составляет основную связанную с этикетом и моралью мысль конфуцианства.

Исходя из вышесказанного, кажется очевидным, что основными областями исследования в конфуцианстве являются этика и мораль. Однако, на самом деле, совершенный моральный уровень не представляет собой высшую и главнейшую цель. Истинная цель – «гармония» и «гуманность». Будь то этика или искусство, они лишь способы достижения «гармонии» как цели.

По мнению Конфуция, моральный механизм заключается в утилитарном эффекте реализации эстетики, которая сама по себе не утилитарна. Конфуций

преподавал ученикам не только моральные нормы, но и более гармоничный образ жизни. Разумеется, речь идет не только о внешней гармонии, но и о внутренней гармонии самого человека. Конфуцианство выступает за «стремление к самосовершенствованию, порядку в семье, управлению государством и обретению Поднебесного мира» для того, чтобы найти гармонию между внутренней культурой и политической миссией.

В то же время традиционная культура и традиционное искусство как носители конфуцианства не представляют препятствие для развития современной китайской культуры. Напротив, традиционную культуру следует рассматривать как источник современной культуры, опирающийся на длительный исторический опыт. Традиционная культура обладает такими важнейшими свойствами, как синкретизм, коллективность, традиционность, преемственность, человечность, высокий императив и т. д. Сегодня многие страны не только стремятся сохранить свои традиционные культурные особенности, но также делают все возможное, чтобы давний опыт продолжал играть роль и в будущем, препятствуя стиранию национально-культурных особенностей и стремясь не утратить свой статус в развитии мировой культуры. Традиционное искусство, сохранившееся в определенной культуре, не говорит о культурной инертности, но является свидетельством устойчивости моральных ценностей.

2.1. Конфуцианство и живопись

В рассмотрении взаимосвязи между конфуцианством и художественной практикой в первую очередь стоит упомянуть китайскую живопись – самое непосредственное проявление китайского национального духа, а также один из важнейших носителей китайской философской мысли. Благодаря своему уникальному художественному языку китайская живопись подверглась влиянию политических, культурных и идеологических изменений и была интегрирована в китайскую культуру и идеологию. Таким образом, китайская живопись неотделима от китайской мысли и культуры. Конфуцианство

продолжает оказывать влияние на современную китайскую культуру, находясь в тесной взаимосвязи с китайской живописью.

В области традиционной китайской живописи конфуцианский взгляд на художественные функции напрямую влияет на выбор предметов живописи и использование творческих техник. По сравнению с пейзажами и натюрмортами, жанровые картины в более полной мере отражают общественную жизнь и повседневную культуру. Следовательно, этическая функция «показать негативную сторону, чтобы предупредить будущие поколения, и показать хорошую сторону, чтобы подать пример будущим поколениям» (恶以诫世, 善以示后) наиболее очевидна для этого жанра. Как сказал Конфуций: «глядя в зеркало, вы ясно видите свое лицо, а изучение истории помогает понять текущую ситуацию». Такой подход не только обозначает просветительскую функцию живописи, но и раскрывает ее художественные характеристики: живопись может преодолеть ограничения времени и пространства и показать нашим глазам опыт, оставленный историей.

Под влиянием конфуцианства, в истории китайской живописи было создано большое количество художественных работ, сюжетно сгруппированных вокруг фигур императоров, генералов, мудрецов, верных слуг и целомудренных женщин. Такого рода композиции сохраняются и в отношении современных сюжетов. Различные художественные объекты и различные эмоциональные реакции зрителей – логичный результат, получаемый при соблюдении определенных социальных этических стандартов и наличии разных эстетических вкусов. Художники высказывают свои суждения и реакции на различные образы, основываясь на социальной и культурной подоплеке и стандартах социальных ценностей соответствующей эпохи. Данная реакция является спонтанной и не требующей обдумывания. В то же время, если художник принимает позицию конфуцианства, его работы неизменно выражают этот взгляд на мир в виде конкретных и осмысленных образов, делая их более прямыми и ясными для других.

В современных пейзажах, так же как и традиционных картинах, изображаемое не равно ландшафту. Основная причина очаровывающего воздействия картин, изображающих внешнее проявление природных объектов – отражение внутренних размышлений художника. В конфуцианстве по сей день живо представление, о том, что «мудрецы любят воду, а гуманные люди любят горы». Основная форма выражения пейзажной живописи – это живопись тушью, получившая широкое распространение со времен династии Тан. Большое значение по сей день придается семантическому значению произведения. Например, существуют различные знаки, указывающие на счастье и удачу в традиционной китайской культуре. Эти знаки в полной мере отображены на картинах, особенно в рисунках тушью, как в древних, так и в современных произведениях живописи. Например, в 2008 году в Китае на олимпийском факеле был изображен рисунок, наполненный благоприятными символами. Что касается олимпийского талисмана, его имя Фува означает «ребенок удачи», а украшение на его голове также составлено из благоприятных символов.

Кроме того, под влиянием конфуцианской идеи «гуманности», художники часто наблюдают и изображают природу, руководствуясь моральными концепциями и требованиями «ритуала» в качестве отправной точки своего творчества. В результате пейзажные картины передают уникальное ощущение упорядоченности. В то же время, художники подчеркивают взаимосвязь красоты природных ландшафтов, духовного развития человека и морали. Именно под влиянием такой эстетической ориентации традиционные китайские пейзажные картины отображают моральный облик людей, что является характерным признаком и магистральной темой художественной практики в целом. Таким образом, непосредственно творческий процесс заложил основу для распространения конфуцианства и традиционных китайских культурных идей в будущем.

В традиционных китайских пейзажных картинах широко используются «Би Дэ» (比德)¹⁴⁸ конфуцианской культуры для демонстрации собственного понимания художником тем самосовершенствования и стремления к жизни. На картинах изображаются природные объекты, в особенности те, которые содержат определенную символичность. Например, сосны, олицетворяющие силу и непоколебимость, бесстрашие перед трудностями. Также стоит упомянуть тему «четырех благородных»¹⁴⁹, в контексте которой китайскими художниками в древности и в наши дни изображаются слива, орхидея, бамбук и хризантема. Художники продолжают использовать эти образы, чтобы выразить свои истинные чувства и духовные запросы в картинах.

Во-вторых, позиция «стремления к правде» стала основным эстетическим фокусом в развитии традиционной китайской живописи. Это понимание пришло в эпоху династии Сун, когда конфуцианство интегрировало в себя даосизм и буддизм, породив «неоконфуцианство Сун-Мина». Будучи преимущественно служилым сословием, художники того времени первыми приняли идеологическое направление «учения об основном принципе» и приступили к поискам способов отражения его философской коннотации в пейзаже. Выработанный метод включал в себя «реалистические» художественные приемы постижения природы и стремление показать её внутренние законы. Однако, упомянутые «реалистические» техники все же сильно отличаются от реализма в западной живописи. В китайской живописи пейзаж, как правило, изображен с тщательностью и детализированностью, но не передан в своем первоначальном состоянии. Объединяющей категорией выступают внутренние эмоции, связанные с выражением реального и

148 Конфуцианство рассматривает все в мире как обладающее моральными атрибутами добра и зла, что является базой для морального мышления. Этот вид мышления воплощается в ландшафте, представляя собой позицию «Би Дэ 比德», оказывающую большое влияние на восприятие ландшафта.

149 На китайских картинах часто изображаются цветы сливы, орхидею, бамбук и хризантему. Они получили название «четырех благородных». Считается, что они символизируют качества, которыми должен обладать благородный муж: прямоту характера, скромность, искренность мыслей и чувств. В частности, слива воплощает чистоту помыслов и стойкость перед невзгодами. Орхидея символизирует собой раннюю весну, пробуждение, нежность, лаконичность и скромность. Бамбуку присущи такие качества, как гибкость и прочность. Он также символизирует непреклонность характера и высокие моральные качества. Хризантема – осенний цветок. За ней стоят такие качества, как зрелая красота и целомудрие, возвышенное одиночество и спокойствие.

естественного, и в результате творческого процесса достигается единство формы и эмоций.

С древних времен история и культура Китая передавались «из уст в уста», а также через различные формы художественной практики. Распространение этих практик также является наследием традиционной китайской культуры. Искусство всегда выступало средоточием традиционной культуры. И даже сегодня, с быстрым развитием науки и техники, наследие традиционной живописи остается самым глубоким и древним. Вместе с тем, традиционные китайские картины и произведения современного искусства многих китайских художников по-прежнему используют идеи, основанные на конфуцианских идеях в качестве основного художественного содержания.

2.2. Конфуцианство в архитектуре и садово-парковом искусстве

Конфуцианство оказало огромное влияние на древнюю и современную архитектурную культуру Китая, в частности на технологию строительства и строительную систему в целом. Основная идея здесь, подчеркнуть единство природы и человека, обрести гармонию, что обуславливает иерархический строй китайской архитектоники. Конфуцианские идеи отражаются на типе зданий, выборе места, планировке и дизайне. С древних времен в Китае считалось, что Человек является органической частью природы. Небо, земля и человек выступают единым целым. Китайская архитектура полностью воплощает эту концепцию, интегрируясь в окружающую природу. Архитектурная конструкция должна оптимально использовать естественную среду, формируя широкую, яркую и живую картину.

Принцип защиты природы в китайской архитектуре в полной мере проявляется в садовой архитектуре. По характеристике китайские сады очень похожи на китайские картины. Будь то извилистый берег или тропа, изменчивая декоративная горка или расположенные между ними павильоны, террасы и здания, все эти объекты не являются чистой имитацией природы. Фантастические образы в содружестве с человеческим мастерством

образовывали поток естественных картин, напомиравших поэзию и живопись.

Конфуций считал «золотую середину» самым важным правилом вселенной. Столицы всех династий Китая под влиянием конфуцианства были построены в районе Центральных равнин. Подобно тому как живот человека является центром тела, Центральные равнины с древности называли «животом» Китая. Этот центр, следовательно, явился лучшим географическим положением для древней столицы. Мы видим, что столица Пекин расположена на равнинах среднего и нижнего течения реки Хуанхэ в окружении гор, и она также находится в районе Центральных равнин Китая. Помимо соблюдения требования золотой середины, такое планирование также выступает проявлением идеи гармонии человека и природы.

Следует отметить, что, будь то группа традиционных или современных китайских зданий, большинство из них имеют целенаправленно симметричную компоновку по линии центральной оси. Примером могут служить Запретный город (Гугун), Пекинский Сихэюань (四合院) и т. д. Данный принцип также неразрывно связан с конфуцианской философией. Традиционная китайская архитектурная группа завершается соединением отдельных зданий, имеющих разные функции, через внутренние дворы. Каждое здание относительно независимо и имеет свое назначение, при этом дополняя ансамбль других отдельных зданий, имеющих иное назначение. Такой принцип практически совпадает с этической системой образования, которая поддерживала стабильность древнекитайского общества. В то же время, чтобы подчеркнуть конфуцианскую теорию «ритуала», архитектурный ансамбль получает единую планировку с осевой симметрией, при этом здание или наиболее важная часть здания ансамбля, в которой проживает собственник, расположена в центре архитектурной группы. Как следствие, и общая городская застройка, и конкретные ансамбли строго симметричны по центральной оси. Осесимметричная архитектурная планировка наилучшим образом отражает «ритуальную» мысль конфуцианства, проповедующего правильность и порядок. Все здания расположены симметрично, образуя

строгий осесимметричный план столицы, дворца и архитектурных групп. Конфуцианский принцип древней архитектурной культуры жив до сегодняшнего дня, и большинство китайских зданий и городских планов сегодня организованы подобным образом.

2.3. Конфуцианство и музыка

Достойное место в истории мировой музыкальной культуры без сомнений принадлежит китайской опере. Этот уникальный вид музыкального творчества, в какой-то мере она стал символом китайской культуры. Становление и развитие этого вида искусства в наши дни также неотделимо от конфуцианства. Войдя в современную эпоху, с развитием науки и технологий, формы исполнения китайской оперы постепенно модернизировались, благодаря более совершенному звуковому оборудованию и современным форматам представления, но ее основное содержание все еще неотделимо от конфуцианства.

В этом музыкально-драматическом искусстве гармонично сочетаются литература, музыка, танцы, изобразительное искусство, боевые искусства и акробатика. Хотя, на первый взгляд, опера и конфуцианство кажутся мало связанными, но здесь не все так просто. Можно начать с утверждения Конфуция об особом предназначении, о силе искусства и роли эстетического познания мира в формировании внутренней культуры человека. Силе, играющей важную роль в самосовершенствовании людей и достижении ими духовного переживания гармонии. «Гармония» как внутреннее идеальное морально-нравственное состояние является ядром идеологии конфуцианства, поэтому Конфуций не оставил без внимания и проблемы культивирования эстетического сознания. Можно сказать, что он является первым мыслителем в истории Китая, который высоко оценил искусство и указал на важность и потенциал эстетического воспитания¹⁵⁰.

150 Ху Чжифэн Конфуция, Конфуцианство и Эстетика традиционной китайской оперы. Искусств. 1998 №3. С.64-69.

Конфуций утверждал, что «внешняя красота и внутренние качества совершенны» (文质彬彬), когда внешность и поведение человека последовательны. Поэтому, помимо воспитания нравственности, человек должен также обратить внимание на свою внешность и опрятность, что распространяется и на художественную практику в целом и означает единство эстетической формы и этического содержания. Другими словами, имея этическое ядро, художественные произведения должны обладать красотой формы. Этот сформулированный Конфуцием принцип лег и в основу создания произведений, и в основу исполнительского искусства китайской оперы. Выработанный столетиями символизм костюма, жеста, декораций, отличает её от драмы, кино и телевидения¹⁵¹. Например, при исполнении оперного произведения для демонстрации грусти не требуются слезы, но актёр прикрывает лицо руками. Для изображения бедности не нужна потертая одежда, можно носить шелковую одежду с разноцветными пятнами. Чтобы указать на болезнь, актёру не нужно быть небритым и растрепанным, просто на голову будет повязан платок, сумасшествие может быть выражено грациозным танцем и т.д. С помощью различных типов грима, поз, выражений актеры демонстрируют, а зрители различают характеристики героев оперы. Оперное действие как бы осуществляет эстетический процесс «изнутри наружу». Удачное выражение внутреннего мира героя непременно поддерживается зрителями. Они часто аплодируют не только позитивным героям, но и замечательно отыгранным негативным персонажам. Что касается распределения положительных и отрицательных персонажей в оперных произведениях, то в китайской опере, по сравнению с западными драмами, различие между добром и злом не терпит двусмысленности.

В китайской опере мы сталкиваемся с тем, что гармония выступает важной категорией эстетического опыта. Это некий моральный стандарт, подчеркивающий значение красоты и доброты¹⁵². Конфуций считал, что

151 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

152 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

«красота» и «доброта» должны быть объединены, на этом основан его концепт «идеального совершенства» (尽善尽美). Под влиянием этого взгляда китайская опера сформировала уникальный язык выражения содержания. В западных представлениях положительные персонажи иногда совершают ошибки, а отрицательные в определенный момент совершают героические поступки. В китайской опере дело обстоит иначе. Все характеры однозначны, Символы «добро» и «зло» изображены на масках актеров. Цвет маски обозначает качества героя: красный – верность и храбрость, черный – честность, белый – предательство, синий – храбрость, а призраки представлены золотыми и серебряными масками, поэтому зрители по цвету маски сразу определяют характер персонажа. Кроме того, оперный актер обязательно рассказывает о специфике персонажа, чтобы зрители поняли все события и характеры так как они задуманы, а не пытались в процессе просмотра представления различить характеры героев самостоятельно. Данная особенность музыкального повествования составляет противоречие между стилем китайской оперы и мировоззрением людей сформированы под влиянием конфуцианства¹⁵³. Это также формирует особую дидактическую ценность оперы для зрителей с точки зрения диалога поколений.

Преданность, почтение, честность, верность, отстаиваемые конфуцианством, стали фундаментальными нормами поведения и морали уже в древнем обществе. Поэтому в китайской традиции изобилуют оперы, раскрывающие одну из этих тем. На этом основании можно даже создать типологию, разделив все оперные произведения на четыре¹⁵⁴ типа.

Первый тип оперы берет за основу повествования идею «преданности». Содержание этой оперы часто связано с императором. «Преданность» относится к категории этических норм и правил поведения и является своего рода моральным и поведенческим стандартом, которые должен иметь человек. Как написано в «Лунь юй» – «Сюэ Эр», благородный

153 Яо Вэньфан Китайская опера эстетика и культурная интерпретация. Издательство Китайского университета коммуникаций, Пекин. 1997.

154 Хао Гуанлинь, Опера и конфуцианство. Издательство Шаньдунского университета, Циндао. 2005.

человек должен быть преданными (君子...主忠信). Хотя Конфуций не даёт подробного объяснения преданности в «Лунь юй», он считает, что «преданность» – это не преданность без принципов. В «Лунь юй» рассказывается о том, как кто-то спросил Конфуция, должны ли люди быть верны королям и как король должен обращаться с людьми? Конфуций ответил, что монарх должен относиться к людям вежливо и уважать людей. То есть Конфуций считает, что «преданность» требует, чтобы между императором и народом была взаимность, а не одностороннее выполнение обязательств. В то же время в отношении к императору конфуцианство закрепило правило выражения поддержки и преданности просвещённому императору и противостояние тирану¹⁵⁵.

Китайская опера восхваляла императоров, которые добились выдающихся достижений в поддержании национальной стабильности и согласия, суверенной независимости или в активном развитии производства и содействии экономическому процветанию. С другой стороны, опера ярко раскрывала сущность лицемерия, жестокости, безжалостности и морального разложения некоторых императоров. Поведение императора напрямую влияет на развитие общества: мудрый император будет способствовать устойчивому развитию страны, находящейся под его руководством, в то время как глупый император будет подавлять верных министров и губить таланты. Это часто отражается в древней китайской опере. В то же время, в китайской опере, под влиянием конфуцианства, критерии отличия тиранов от милостивых государей, лояльности и прелюбодеяния, часто основаны на «национальных интересах». Конфуцианство всегда стремилось объединить две стороны, между которыми изначально были противоречия, поэтому оно защищало «интересы страны» как самое важное, а также мысль о необходимости «ценить справедливость» (重义轻利)¹⁵⁶.

155 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

156 Сюй Цзинь, Чжан Сяоянь Влияние конфуцианства на китайскую традиционную народную оперу. Драматическая литература. – 2016. №4 С. 76-80.

Вторая распространенная тема оперы – «сыновняя почтительность». Долгое время это был (и во многом – до сих пор остается) один из фундаментальных принципов, которые следует соблюдать в общественной жизни и межличностных отношениях. Вместе взятые «сыновняя почтительность» и «преданность» становятся двумя наиболее важными и ценными идеями древнего Китая. Опера, содержащая идеи «сыновней почтительности», также занимает очень важное место в китайской культуре и традиционной морали. «Сыновняя почтительность» является важной чертой китайской нации, которая обладает неиссякаемой жизненной силой на протяжении тысячелетней истории страны, что доказывает, что она имеет положительные характеристики, которые соответствуют требованиям социального развития. В китайской опере это в основном проявляется в следующих аспектах:

А) В опере «сыновняя почтительность» проявляется в том, что следует поступиться личным благом ради общественного (舍己为人), уважать старших людей и ценить молодежь (尊老爱幼). Традиционная мораль, декларируемая конфуцианством, относится к системе ценностей, основой которой являются обязательства, аморальным же считается уделять слишком много внимания защите прав личности. В «сыновней почтительности», пропагандируемой конфуцианством, уже есть элементы «поступаться личным ради общественного» и «уважать старших людей и любить молодежь». Конфуцианство всегда требовало доброты к другим людям, выполнения обязательств перед родителями и помощи окружающим, вместо того чтобы сосредоточивать внимание на индивидуальных правах. В неоконфуцианстве эта концепция выражается фразой «раньше всех горевать над горем Поднебесной и после всех радоваться её радостями» (先天下之忧而忧，后天下之乐而乐)¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

Б). «Сыновняя почтительность» иногда ассоциируется с патриотизмом. Китай – огромная страна, в которой проживает много различных этнических группами. В длительном процессе объединения все режимы использовали лозунг «лояльность по отношению к императору и любовь к отчизне» (忠君爱国) для борьбы с вторжением других стран. В это время «сыновняя почтительность» относится не только к родителям, но и к родине. Героический акт защиты страны отвечает интересам широких масс, поэтому он принимается и признается людьми. Оперные произведения, отражающие такие сюжеты, показывают сыновнюю почтительность и патриотизм, среди которых наиболее известным является: «как Мулан отправилась на войну» (木兰从军) и «Юэ Фэй» (岳飞).

Третья тема китайской оперы связана с понятием «честность». Конфуций был первым ученым, который выдвинул эту идею и связал её с понятием «ритуал». Он считает, что «честность» – это конкретное выражение «ритуала». Сюнь Цзы также утверждает, что «честность» и «ритуал» неразделимы. «Только честным словам будут доверять» (言有节, 信诞以分赏罚必). «Действие должно соответствовать требованиям ритуала, не нужно думать, что ритуал громоздок, и не соблюдать его» (三揖至于阶, 三让以宾升, 拜至、献酬、辞让之节繁)¹⁵⁸. Содержание этого типа оперы обычно связано с любовью или семейной этикой и может быть грубо разделено на три типа:

Первый тип связан с понятием «три устоя и пять незыблемых правил» неоконфуцианства, которые подчеркивают важность женской девственности для поддержания власти мужа. Этот тип оперы противостоит независимому браку и повторному браку вдов. Эта концепция противоречит мысли Конфуция, это тип идеологической школы, сформированной под влиянием политической мысли в более поздний период конфуцианства. Женщинам с самого начала необходимо придерживаться верности. Хотя этот тип оперы сейчас уже не

¹⁵⁸ Сюй Цзинь, Чжан Сяоянь Влияние конфуцианства на китайскую традиционную народную оперу. Драматическая литература. – 2016. №4 С. 76-80.

исполняется, но раньше он отвечал потребностям авторитарного правления и исполнялся в древнем Китае. По мнению большинства экспертов его стиль вульгарен, а влияние на умы порочно¹⁵⁹.

Второй тип – это более прогрессивный взгляд на любовь и брак, который соответствует взглядам Конфуция о любви. В отличие от «трех из четырех достоинств» неоконфуцианства, Конфуций признавал социальный статус мужчин и женщин и защищал свободную любовь между мужчинами и женщинами. В «Записках о благопристойности» также написано, что, когда мужчина и женщина вступают в брак, жених должен пойти в дом родителей женщины, чтобы забрать её и отвезти на карете домой. После церемонии бракосочетания муж и жена становятся равными по статусу «неважно, каков был их социальный статус, главное, чтобы они любили друг друга.»¹⁶⁰ Этот тип оперы демонстрирует вопиющее лицемерие феодального ритуала, и авторы выражают свое страстное желание исправить несправедливые установки неоконфуцианства.

Третий тип оперы восхваляет справедливость и целостность. В нем нередко используются патриотические сюжеты. Под влиянием конфуцианства китайская традиционная культура придает большое значение целостности человека. Вопрос, может ли человек придерживаться моральной целостности, часто становится основой для измерения ценности жизни и общества. Например: Цюй Юань активно призывал к совершенствованию правовой системы внутри страны и к борьбе с врагом извне. Другой пример, Хуа Мулан одевается как мужчина и присоединяется к армии ради отца, чтобы защитить страну, но не хочет получить никакой награды после войны; татуировки Юэ Фэя находятся на спине, чтобы показать свою решимость защищать страну и многое другое. Эти исторические герои являются выдающимися препонятными идей национальной целостности и патриотических настроений, активно пропагандируемых конфуцианством. Оперные произведения,

159 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

160 Записки о благопристойности // Е Хэн комментировал, коммерческое издательство, Тайвань, 12.1964. 672 с.

основанные на этих исторических событиях, занимают важное место в китайской культуре.

Четвертый тип китайской оперы развивает тему «верности».

«Преданность, почтение, честность», «верность» являются наиболее важными этическими и моральными нормами, отстаиваемыми конфуцианством. Они укоренены в простых и позитивных мыслях и эмоциях людей и, по сути, воспринимаются частью традиционной народной культуры. Конфуцианство рассматривает «верность» как один из самых высоких моральных стандартов, который должен соблюдаться, когда речь идет о межличностных, личных и социальных отношениях в обществе. Это оказало глубокое влияние на древних драматургов, поэтому «верность» также стала явлением, которое они пытаются выразить. В «Лунь юй» Конфуций много раз упоминал «верность», полагая, что «верные люди могут адаптироваться к обществу», и объяснял отношения между благородным человеком и верностью с точки зрения личного совершенствования. В «Лунь юй» – «Вэй Лин-гун» сказано, что «верность – это сущность благородного человека», а в «Лунь юй» – «Ян Хо» утверждается, что «благородный человек должен считать поддержание верности самой важной вещью в нравственном совершенствовании»¹⁶¹.

Среди опер подобного рода, многие произведения отражают традиционные добродетели древних людей и выражают ценности справедливости и победы над злом. Некоторые авторы также показывали лицемерную природу феодальной морали, что совпадало с идеями «справедливости» и понятием «подавить мятеж и восстановить порядок», которые проповедовал Конфуций. Они критиковали отношения между феодальными монархами и чиновниками, и были действительно важным инструментом противодействия неравным отношениям в обществе. Это представлено понятием «дать клятву верности в персиковом саду» (桃园三结义). Хотя герои в этой истории принадлежат к трем различным классам

161 Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

общества, они стали хорошими друзьями, как родные братья. Для них нет иерархии, а их дружба основана на искренности. Есть также некоторые оперы, которые отражают искреннее желание людей на социальном дне выйти из затруднительного положения и не погибнуть, а также призывают к восстановлению справедливости. Большинство героев в пьесе – люди с рыцарскими идеями, они совершают благородные поступки, соответствующие интересам простых людей. Есть также некоторые оперы, восхваляющие прекрасные качества, такие как благодарность за милость, или критику бесстыдных актов неблагодарности, что имеет положительное влияние на общественное сознание.

Подводя итог, можно сказать, что влияние конфуцианства на китайскую оперу является всесторонним: оно проявляется не только в мировоззренческих установках, но также глубоко проникло в литературные, художественные и эстетические концепции и формы их выражения. Все последующие драматурги, создатели и исполнители опер находились под влиянием конфуцианского образования и идеологии конфуцианства, а созданные ими пьесы естественным образом передавали коды китайской культуры. Будучи превосходной формой выражения конфуцианских идей, опера не теряет своей актуальности не только как высокохудожественная форма национального искусства. В наши дни она не теряет свой потенциал в сохранении национальной идентичности, культивации культурной памяти и выстраивания плодотворных режимов диалога поколений.

Вывод. В современной китайской культуре бережно охраняются различные виды традиционных форм художественной практики. Созерцая эти произведения искусства, бессознательно попадаешь под влияние содержащихся в них глубоких мыслей. Цитаты древних философов могут быть утрачены, но до тех пор, пока произведения и формы искусства, несущие идеи этих философов, существуют, культура, содержащаяся в них, будет продолжать передаваться. Данный процесс обнаруживает значимость искусства для жизни,

и, как сказал французский феноменолог Морис Мерло-Понти: «Мы должны и можем чувствовать связь с изначальным миром через истории, мифы, басни, картины и поэзию».

Искусство способно помочь человеку развить и проявить в жизни лучшие качества своей личности, что коррелирует с развитием и распространением конфуцианства. В Древнем Китае, при помощи конфуцианства, развивались многие жанры традиционного искусства в своей уникальной форме, отличавшейся от западных художественных стилей, и впоследствии эти жанры традиционного искусства получили известность во всем мире. В наши дни конфуцианство продолжает существовать и оказывать влияние на культурное развитие современного Китая через те художественные практики, которые оказали и продолжают оказывать глубинное воздействие на многие поколения китайцев.

Третий параграф.

Политика, экономика и грядущие инновации

В культурной системе Китая конфуцианство является очень важным компонентом, оказывая глубокое влияние на развитие политики и экономики. Как учение, зародившееся 2500 лет назад, конфуцианство постепенно смещалось в сторону политической сферы вследствие различных причин, возникавших по ходу истории и всегда играло роль инструмента, который правители могли использовать для стабилизации ситуации в стране и укреплении своего доминирующего положения. Хотя конфуцианство больше не является инструментом правящего, его взгляды по-прежнему оказывают важное влияние на развитие политической и экономической сфер.

Как отмечалось в первой главе, Конфуций восхвалял «гуманное правление» и призывал следовать принципу «управлять народом милостью и убеждением, перевоспитывая его нравственно добродетелью и ритуалом». Эти идеи значительно повлияли на формирование китайской правовой системы. В

этой связи следует обратить внимание, что в китайском обществе этика зачастую ставится выше закона. Китайцы считают закон не нормативной системой, а скорее формой общественного сознания, основная цель которой – давать представления о том, что этично, а что нет¹⁶². Начиная с династии Хань, когда император У-ди на законодательном уровне постановил «Почитать только конфуцианство», был утвержден главенствующий статус конфуцианства в традиционной китайской правовой системе. Конфуций же подчеркивал доминирующее значение «ритуала». В процессе управления страной он выступал за использование «ритуала» для управления людьми и использование нравственного воспитания для достижения таких целей, как предотвращение и искоренения преступности. Конфуцианство обращает внимание на формирование идеальной личности, и его этические идеи и представления влияют на практику современной правовой системы. После слияния конфуцианства и религии в единую систему, конфуцианцы времен правления династий Сун и Мин разработали уникальную интерпретацию «добра и зла в человеческой природе» и сформировали идеологическую систему, основанную на принципе сохранения последовательности морали и поведения¹⁶³. Эти идеи сохраняют свое важное значение для формирования современной правовой системы Китая.

3.1. Конфуцианство и право

В то же время сегодня актуализируется существенный для развития страны вопрос: должна ли правовая система Китая развиваться по западной модели? Есть много противоречивых явлений в моральной нормативной системе, которую отстаивает конфуцианство в современном обществе. Например, принцип совершенствования закона на основе морали. Однако здесь мы имеем дело с оценочными категориями и это может отличаться от

162 Трошинский Павел Владимирович К вопросу о традиционных взглядах на право в китайском обществе // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина. 2016. №3 (19). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-traditsionnyh-vzglyadah-na-pravo-v-kitayskom-obschestve> (дата обращения: 24.11.2020).

163 Глава 1, 3.2. неоконфуцианство Сун-Мина.

человека к человеку. Оценочная интерпретация событий может привести к судебной несправедливости и управлению «личным примером» правителя, а не на основе законов и т.д.

В то же время, нельзя упускать из виду тот факт, что конфуцианство конструирует культуру порядка, требуемую современным пониманием верховенства закона. С точки зрения социальных отношений конфуцианство подчеркивает важность системы ритуала, выстраивая порядок личных обязательств человека перед другими людьми, семьей и страной, и поддерживает порядок в обществе за счет выполнения этих обязательств. Это полностью отличается от подхода, исходящего из индивидуальных интересов и индивидуальных прав и свобод, принятого в западной культуре. Из-за влияния мышления естественного права и философии прав человека западная правовая культура выступает за индивидуализм, делая упор на свободу, равенство, автономию воли и ответственность отдельной личности. В свою очередь, конфуцианская культура уделяет больше внимания коллективным взаимоотношениям и основана на обязанностях. Здесь представляется важным ограничение и регламентирование индивидуального поведения с точки зрения обязанности и на построение правильных взаимоотношений на всех уровнях – от семьи до государства. С современной точки зрения, конфуцианская концепция порядка также поддерживается современным верховенством права, потому что современное верховенство закона заключается в построении гармоничного и стабильного порядка. Суть верховенства закона заключается в надлежащем праве и надлежащем управлении. Важным содержанием надлежащего управления является достижение социальной гармонии. Поэтому социальная гармония также является целью, которую преследует верховенство закона. Кроме того, конфуцианство поддерживает такие концепции, как «золотая середина» и «гармония», что также способствует поддержанию социальной гармонии и стабильности в обществе.

Конфуцианская культура уделяет особое внимание соблюдению правил семейной этики, которая должна закладывать этическую основу современного

верховенства закона для построения гармоничных семейных отношений. Семья – это самая основная ячейка общества, а, соответственно, стабильность семьи – основа социальной стабильности. Конфуцианская культура призывает «Добиваться самосовершенствования, в порядке содержать семью, управлять государством и нести Поднебесной мир», что закладывает прочную основу для поддержания социальной стабильности. Ядром семейной этики, отстаиваемой конфуцианством, является «сыновняя почтительность», которая на протяжении тысяч лет была ядром морального кодекса для поддержания семейных отношений в китайском обществе. Конфуцианство подчеркивает ответственность человека перед семьей и обществом, важность содействия, взаимопомощи и любви между людьми, а также гармонии между семьей и обществом. Таким образом, «сыновняя почтительность» была принята, как фундаментальная отправная точка для управления страной и миром. С современной точки зрения, семейные отношения являются социологически и психологически сложным явлением, и их трудно полностью урегулировать законными средствами. Для достижения семейной гармонии мы должны в основном полагаться на нравственное воспитание, и закон не должен чрезмерно регулировать семейные взаимоотношения. В семейных отношениях важнее представление о том, что следует делать, чем о том, чего в том или ином случае требует закон.

Кроме того, нельзя забывать об еще одной из основных конфуцианских мыслей «человек превыше всего», гуманистическое мышление Конфуция оказывает очень важное влияние на современную политическую систему Китая. Здесь мы сталкиваемся с еще одним спорным моментом – вопросом о политическом строе КНР.

3.2. Конфуцианство и политический строй

Споры о том является ли Китай демократической страной, ведутся давно. Следует отметить, что «демократия» – это западный академический термин. Поскольку Китай и его политическое устройство развивались в

контексте восточной культуры, иногда ее социальные явления не могут быть полностью объяснены в соответствии с западными взглядами.

Самая большая разница между китайской культурой и западной культурой состоит в том, что в китайской культуре нет представлений о таком сверхъестественном существе как «Бог». Что касается фундаментального вопроса о зарождении мира и цивилизации, Китай избрал совершенно иную точку отсчета – «Дао». «Дао» подвижно, и оно существует во всем, но это не физическое существование. Оно – внутренняя связь всего сущего, а политика – это идея и метод поддержания отношений между людьми. В западной культуре вся деятельность человечества регламентируется правилами, установленными как бы по «воле Бога», и Бог является источником всего того, что есть у людей. В либеральной демократии это, в том числе и источник свободы и прав человека. Основываясь на «Дао», китайская культура считает, что между людьми и всем сущим есть неразрывная и взаимозависимая связь. По этой причине в концепции китайской культуры инициатива находится в руках людей, а не принадлежит Богу¹⁶⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что в западной культуре отношения между человеком и Богом являются односторонними отношениями и эта идея переносится на отношения государства и индивида. В то время как в китайской культуре все отношения являются взаимными. И все, что есть у человека, не дано Богом, но получено человеком посредством его собственных усилий. Как сказал Конфуций: «Мое Дао – это гуманность». «Гуманность» – это конечная цель, которую преследуют Конфуций и конфуцианцы, это духовная высота, которой китайцы пытаются достичь на протяжении всей своей жизни.

В китайской культуре может нет пассивных требований. Поэтому, рассматривая конфуцианство с точки зрения прав и обязанностей, Конфуций не объяснял, как получить права, но вместо этого учил людей, как делать то,

164 Тянь Чжаньшань. Логика конфуцианства и политики в сравнении с Западом // Международные конфуцианские исследования №16. С. 420-451. (田展山 与西方相比较的儒学政治思想逻辑 // 国际儒学研究 №16 с. 420-451)

что соответствует требованиям «гуманности» и «дао». И эти моральные требования на самом деле являются так называемыми «обязанностями». Приобретение «прав» – это неизбежный результат выполнения моральных требований. Согласно этой логике, каждый является «хозяином» мира, и его задача – поддерживать жизнь и общество в соответствующем и гармоничном интерактивном состоянии, то есть стремиться к этому состоянию, поддерживать это состояние, полностью находиться в этом состоянии и осознать свой собственный смысл жизни и духовных поисков. В определенной степени такая логика выходит за рамки «свободы и демократии». Людям не нужно полагаться на сверхъестественное существо, чтобы обеспечить себе какие-либо права. Но восприятие себя как члена общества, выполнение своих обязательств перед окружающими людьми, а собственные права отражается в обязательствах, выполняемых другими.

Конечно, это не означает, что западная концепция демократии ошибочна, но это означает, что между Востоком и Западом существуют различия в восприятии «демократии». Конечно, традиционная китайская мысль, в которой доминирует конфуцианство, не разработала четкую систему, подобную современной западной демократии, но это не означает, что демократии в Китае не существует¹⁶⁵. Следование демократической политике всегда было основной целью современного политического развития Китая. Различия касаются того, что мы под демократией понимаем. Согласно конфуцианскому воззрению, для развития демократии в Китае необходимо построить современную политическую концепцию, соответствующую современному уровню развития Китая, на основе сочетания традиционной системы ценностей и базовых ценностей демократической политики. Из-за уникального культурного фона демократическое развитие Китая неизбежно будет отличаться от течения этих процессов в Европе и Америке. Поэтому, как сказал г-н Ду Веймин, демократизация политического развития Китая сейчас

165 Лю Шусянь Развитие и завершение философской мысли Чжу Цзы // Тайваньский студенческий книжный магазин, 1984. С. 548. (刘述先 朱子哲学思想的发展与完成 // 台湾学生书局, 1984. 548)

заключается не в том, чтобы выбрать восточный или западный подход и следовать ему, а в том, чтобы выработать подход на основе проведения конкретного анализа китайской культуры. Только так могут быть реализованы идеалы свободы и прав человека, а построение современного китайского демократического порядка будет иметь смысл¹⁶⁶.

Помимо демократических мыслей, сформированных на основе традиционной китайской культуры и конфуцианства, в политическом развитии современного Китая можно обобщенно выделить такие функции конфуцианства как конструктивную и критическую функции.

Конструктивная функция конфуцианства проявляется в первую очередь в том, что оно может усиливать национальные чувства, усиливать социальную сплоченность и формировать национальную идентичность и культурную общность. В современной политической системе понятия нации и государства составляют основу политической философии. Нет сомнений в том, что сильное чувство принадлежности к национальности является чрезвычайно эффективным способом повышения политической сплоченности сообщества. Западные ученые давно осознают важность национальных чувств для построения современного государства и считают, что национальность является предпосылкой всех современных политических теорий¹⁶⁷.

С доциньского периода конфуцианство играет важную роль в культуре китайской нации. Как основополагающая часть традиционной культуры, оно является глубинным «ядром» и культурным кодом китайского общества и сильно влияет на образ мышления и поведения китайцев. Таким образом, широкое распространение ценностей конфуцианства не только заставляет людей, живущих в его контексте, чувствовать себя свою связь с общенациональной политической системой, основанной на конфуцианстве, но также облегчает реализацию политических процессов. В то же время идеология «гармонии», пропагандируемая конфуцианством, может

166 Ду Вэйминь Национальное самоопределение и демократическая мысль // Издательство Ухань, 2002. С. 210. (杜维明 民族自决与民主思想 // 武汉出版社, 2002. 210)

167 Margaret Canovan, Nationhood and Political Theory, Edward Elgar, 1996, P.1-2

эффективно ослаблять напряженность и конфликты между различными социальными классами, тем самым способствуя эффективной социальной интеграции.

Критическая функция конфуцианства означает, что оно может участвовать в процессе обсуждения современной политики. Перед лицом отсутствия морали в период социальной трансформации конфуцианство может в определенной степени ограничить чрезмерное стремление к современной инструментальной рациональности, а затем выполнить свою образовательную функцию, культивировать моральную рациональность и способствовать построению устойчивого социального порядка. С одной стороны, текущее политическое развитие в Китае должно избавиться от высокоцентрализованной политической системы и радикального политического пути развития¹⁶⁸. С другой стороны, мы должны преодолеть социальные недуги, вызванные чрезмерным упором современности на права личности, например, чрезмерно развитый индивидуализм¹⁶⁹. Золотая середина и гармония, пропагандируемые конфуцианством, могут эффективно смягчить конфронтацию и конфликт, вызванные чрезмерным упором на инструментальную рациональность и права личности. Конфуцианство всегда было ориентировано на групповые интересы (такие как китайская демократия, упомянутая выше). Эффективная интеграция таких взглядов с современными концепциями прав и обязанностей будет более эффективной. Как сказал Чжан Цяньфань: «Ограничения концепции прав напоминают нам о необходимости обратиться к классической мудрости Китая, потому что конфуцианская традиция, правившая Китаем на протяжении тысяч лет, ориентирована на обязанности»¹⁷⁰.

Рассматривая влияние конфуцианства на современную общеполитическую систему, мы должны упомянуть китайскую стратегию

168 Чжоу Гуанхуй. Легитимность государственной власти // Издательская группа Цилинь 2007. С. 216-245. (周光辉 论公共权力的合法性 // 吉林出版集团 2007, 216-245)

169 Юй Инши Современная интерпретация китайской идеологической традиции // Народное издательство Цзянсу, 2006. С. 3. (余英时 中国思想传统的现代诠释 // 江苏人民出版社, 2006, 3)

170 Чжан Цяньфань. За достоинство людей – Критика и реконструкция китайской классической политической философии // Издательский дом «Китайская демократия и правовая система», 2012 г. С. 2-3. (张千帆 为了人的尊严—中国古典政治哲学批判与重构 // 中国民主法制出版社 2012. 2-3)

«одна страна, две системы». Политика «Одна страна, две системы» была предложена в начале 1980-х Дэн Сяопином, в соответствии с ней существует один Китай, но при этом Гонконг, Макао и Тайвань имеют собственные экономические и политические системы¹⁷¹. Эта стратегия была предложена Дэн Сяопином на основе конфуцианской концепции «гармонии» и «ладить со средой, но не отождествляться с ней». Эта идея соответствует концепции «золотой середины», и была исторически выдвинута после того, как Дун Чжуншу из династии Хань переосмыслил идею «Единстве неба и человека».

Эта конфуцианская мысль играет чрезвычайно важную роль в разработке внутренней и внешней политики Китая. Например, после основания Китайской Народной Республики. Премьер-министр Чжоу Эньлай на первом заседании Министерства иностранных дел выдвинул дипломатический принцип «стремления к единству и сохранения разногласий». Позже, когда Чжоу Эньлай принимал британскую делегацию в августе 1954 года, он сказал, что у Китая и Великобритании есть разногласия по некоторым вопросам, но им следует попытаться отложить эти разногласия, чтобы Китай и Великобритания могли прийти к соглашению по основным вопросам. Таким образом, хотя США выразили недовольство дипломатическим визитом представителей Великобритании в Китай в то время, Великобритания по-прежнему сохраняла позитивное отношение к развитию китайско-британских отношений. Это также помогло Китаю запустить процесс улучшения отношений с западными странами¹⁷².

На Азиатско-африканской конференции (Бандунгская конференция) в апреле 1955 года Чжоу Эньлай также ясно дал понять, что целью китайской делегации было единство, а не конфликт. На самом деле между политическими системами разных стран есть различия. Спорить о таких вопросах на встрече нет смысла. Главный фокус конференции – это мирное сосуществование и

171 One Country, Two Systems, Three Legal Orders — Perspectives of Evolution: Essays on Macau's Autonomy after the Resumption of Sovereignty China / Eds. Jorge Oliveira, Paulo Cardinal. — Springer Science & Business Media, 2009. 826 p.

172 Selected Diplomatic Articles of Zhou Enlai // Central Literature Publishing House, 1990, P. 556.

взаимная солидарность¹⁷³.

Председатель КНР Си Цзиньпин также согласен с этой точкой зрения. В мае 2014 года на мероприятии, посвященном 60-летию создания Китайской ассоциации дружбы с зарубежными странами, он подтвердил эту точку зрения и выразил уверенность в том, что Китай должен решительно развиваться на основе концепции «гармонии». Он считает, что люди должны рационально справляться с различиями между своей собственной цивилизацией и другими цивилизациями, признавать, что цивилизация каждой страны и нации уникальна, настаивать на поиске взаимопонимания, сохраняя при этом различия, и рекомендовал изучать сильные стороны друг друга, а не друг друга атакуйте, не пренебрегайте культурой и достоинством других цивилизаций¹⁷⁴.

3.3. Конфуцианство и экономика современного Китая

Конфуцианство на многих уровнях тесно связано с духом современного предпринимательства. Оно уделяет внимание самодисциплине и активно участвует в коллективном благосостоянии, образовании, личном прогрессе, трудовой этике и совместных усилиях, которые жизненно важны для обеспечения роста экономики Китая.

«Честность, доброе намерение, справедливость» эти три из «пяти конфуцианских добродетелей» – являются основными проявлениями конфуцианства в экономической сфере. В хозяйственной деятельности главное – «честность». В конфуцианской концепции самосовершенствования честность занимает чрезвычайно важное место. Конфуций считал неизбежным результатом честности «осторожность», Мэн-цзы подчеркивал важность моральной самодисциплины и считал честность главным проявлением «гуманности». Сущность пороки людей сбоку делают роль честности более очевидной, а честность также является стержнем китайской и западной

173 Selected Diplomatic Articles of Zhou Enlai // Central Literature Publishing House, 1990, P. 556.

174 Си Цзиньпин: доклад на мероприятии, посвященном 60-летию создания Китайской ассоциации дружбы с зарубежными странами (习近平：在中国国际友好大会暨中国人民对外友好协会成立60周年纪念活动上的讲话) См. URL: http://www.xinhuanet.com/politics/2014-05/15/c_1110712488.htm

экономической этики. «Доброе намерение», по сути, это еще одно проявление честности – доверие. Конфуций считает, что в то, что говорит честный и добрый человек, легко поверить. Как говорил Конфуций, следует «быть осторожным в речах и осмотрительным в поступках»¹⁷⁵. Чтобы заниматься экономической деятельностью, люди должны быть честными и верными своим принципам, и должны выполнять свои обещания.

Что касается обмена товарами в рамках товарной экономики, конфуцианство уделяет большое внимание отношениям между «людьми» в этом процессе. Это также требует, чтобы в экономической деятельности соблюдались не только рыночные нормы, но, что более важно, этические нормы. Рыночные нормы являются предписанными законом, а этические нормы больше ориентированы на сознательность. Честность и приверженность принципам – принцип, который бизнесмены должны соблюдать в экономической деятельности.

Как говорится, «нельзя крепко стоять на ногах, если люди тебе не доверяют» (人无信则不立). Без авторитета сложно закрепиться в обществе, а без доверия клиентов и партнеров бизнес не будет процветать. Мэн-цзы считал, что, чтобы быть честными и заслуживающими доверия, мы сначала должны отказаться от мошенничества. В то же время он настаивает на том, что деловая деятельность – это двусторонние отношения, без другой стороны интересы и ценности не могут быть реализованы. Взаимовыгодная ситуация может быть достигнута только без ущерба для интересов другой стороны.

В дополнение к двум вышеупомянутым необходимым качествам, конфуцианское понимание взаимосвязи между «справедливостью» и «заинтересованностью» также является важным аспектом его воздействия на экономическое развитие Китая. С точки зрения экономики, отношения между справедливостью и заинтересованностью являются отношениями между этикой и экономикой. И Конфуций, и Мэн-цзы, и более поздние конфуцианцы рассматривают «гуманность» как внутреннюю сущность человека, в то время

¹⁷⁵ Глава 1, 1.1 Регламенты самосовершенствования.

как справедливость – это стандарт человеческого поведения и критерий отличия правильного поведения от неправильного. Конфуций писал в «Лунь юй» – «Ли Жэнь»: Люди стремятся к богатству и достоинству, а ненавидят бедность» (富与贵，人之所欲也；贫与恶，人之所恶也). Это полностью доказывает, что Конфуций одобряет заинтересованности. Но в то же время Конфуций также заявил, что «благородный человек больше ценит справедливость, а злодеи больше ценят интересы». Это показывает, что для Конфуция существует разница между коллективными интересами и личными интересами. Следует ответить, что конфуцианство – это академическая система, в основе которой лежат семья и этика. Эта теория основана на отношениях между людьми, между людьми и семьями, а также между людьми и обществом¹⁷⁶. Следовательно, конфуцианство имеет тенденцию защищать коллективные интересы, когда дело доходит до выбора между индивидуальными интересами и коллективными интересами, и отрицает отказ от морали и поиск прибыли.

Согласно конфуцианству, не рекомендуется слепо добиваться экономического развития, не соблюдая справедливость и не заботясь об условиях жизни людей. Конфуций считает, что метод достижения богатства и избавления от бедности должен быть оправдан, а богатство, полученное с помощью заговора и обмана не является ценным (不以其道得之，不处也；不以其道取去之，不去也。) (из «Лунь юй» – «Ли Жэнь»). Это полностью подтвердило взаимосвязь между богатством и моралью и показало, что экономическое и моральное совершенствование должно поощряться и развиваться одновременно. Для частных лиц создание хорошей репутации подобно нематериальному активу.

Роль конфуцианства в развитии транснациональных компаний, можно хорошо проиллюстрировать на примере всемирно известной компании «Huawei»¹⁷⁷. Эта компания была основана, когда отрасль электронной

176 Глава 1, 2.1 Раннее конфуцианство об отношениях между людьми.

177 Гэн Бяо Конфуцианство в современной Китае // Studia Culturae: Вып. 4 (42) 2019. С.71-76.

информации Китая еще не занимала лидирующих позиций. Это отражено в названии компании «Китай будет многообещающим». Что касается внутреннего управления предприятиями, то конфуцианские правила и ценности «золотой середины», такие как «гуманность, справедливость, приличие», оказывают глубокое влияние на корпоративную культуру Huawei. Предприниматели и менеджеры, которые изучали конфуцианство с детства, глубоко понимают принципы конфуцианства в сфере бизнеса. Для них это не абстрактная философия, а чисто практическая вещь. Влияние конфуцианства на них сделало их успешными в бизнесе.

В начале истории компании ее основатель Жэнь Чжэнфэй упорно трудился, чтобы сделать его компанию лидером мирового уровня. Разрабатывая ценности будущей компании, он полагался на то, что главное – не понять цель, а ответить на вопрос «для чего?». Как Конфуций говорил, «Только понимая правду и видя долгосрочные интересы, мы сознательно ограничиваем непосредственные (сиюминутные) интересы и работаем сознательно» (道之以德，齐之以礼，有耻且格). Исходя из названных ценностей «Huawei» отличается от большинства предприятий в современном обществе тем, что не стремится к максимизации прибыли. Корпорация сознательно удерживает прибыль в разумных масштабах для достижения гармоничного сосуществования с другими компаниями. Это именно конфуцианское понимание отношения между «справедливостью» и «заинтересованностью».

В китайско-американской торговой войне в 2018 г., несмотря на санкции со стороны политики США и бойкоты со стороны других компаний, таких как «Apple» и «Google», Жэнь Чжэнфэй неоднократно говорил: «Независимо от того, как США относятся к компаниям «Huawei», мы придерживаемся принципа совместного развития. Ни одна компания не может добиться успеха без помощи своих конкурентов. Без помощи компаний, владеющих передовыми технологиями, сегодня не существует и «Huawei»¹⁷⁸. Эта цитата

178 Жэнь Чжэнфэй принимает интервью с CCTV «One On One»: если мы не будем обращать внимание на

показательна для философии развития Жена Чжэнфэя: «помогать людям в добрых делах» (与人为善), «увидел мудреца и захотел стать таким же» (见贤思齐).

В развитие концепций основателя известной корпорации уже в 2004 году Huawei создала ЕМТ (Executive Management Team). В течение шести месяцев эта команда поменяла восемь руководителей и в конечном итоге реализовала нынешнюю систему высшего звена управления, в которой принятие главных решений теперь происходит коллективно и не зависит от характера и стиля поведения одного конкретного человека. Это позволило избежать неопределенности в работе компании, вызванной неоправленным риском. Сложившаяся система уравнивает противоречия во всех аспектах работы компании и позволяет ей расти более равномерно и более адекватно реагировать на внешние вызовы и угрозы.

Таким образом, в роли конфуцианства в нынешнем экономическом развитии Китая можно выделить следующие моменты:

Прежде всего, конфуцианство предлагает целостную этическую систему, которая является воплощением этики в экономической деятельности. Его содержание может снизить давление на людей, вызванное жестокой конкуренцией рыночной экономики. И позволить людям отказаться от мышления, нацеленного на конкуренцию и исключительно личную выгоду и вести экономическую деятельность в спокойном и стабильном психическом состоянии, что чрезвычайно важно для повышения нравственности личности. Конфуцианство проповедует гармонию и единство материальности и моральной личности. Оно учит людей доброжелательно относиться к окружающим людям и понимать, что следует следовать принципу «не делай другим того, чего себе не желаешь». Конфуцианская концепция гуманности помогает людям сформировать правильную форму мышления и закладывает прочный этический «фундамент». Она помогает людям сформировать

правильный взгляд на жизнь и ценности, а также позволяет людям развивать сознательность и самодисциплину в ведении экономической деятельности. В то же время, следование данным ценностям также играет роль в повышении морального уровня людей.

Во-вторых, рыночная экономика должна быть стандартизированной, договорной и этичной. При создании и совершенствовании рыночного механизма необходимо руководствоваться духом приоритета закона и духом гуманности. Гуманистический дух во многом зависит от морального уровня всего общества. Экономика и общество, лишенные гуманистического духа и морального сознания, будут пребывать в беспорядочном и хаотическом состоянии. Поэтому эффективное руководство и регулирование делового поведения особенно важны. Конфуцианская этика совместима с современной рыночной экономикой. Использование этики для регулирования взаимоотношений экономических субъектов и их интересов положительно влияет на преодоление меркантилизма в рыночной экономике. Среди них идея «человек превыше всего» имеет первостепенное значение для решения проблемы слепого следования науке и технологиям, игнорируя человечность (гуманность) в современном обществе. При этом следует отметить, что характер личности хозяйствующих субъектов является одним из ключевых факторов, напрямую влияющих на стабильность рыночной экономики. Только культивируя благородные нравственные чувства, мы можем способствовать гармоничному развитию человеческой чувствительности и рациональности. Конфуцианство отстаивает идею «честности и надежности», чтобы побудить людей правильно понимать и выстраивать отношениями между экономическими интересами и моралью. Беспорядок в хозяйственной деятельности можно регулировать идеологически за счет максимального сдерживания и уменьшения нежелательных явлений в процессе экономического развития.

3.4. Конфуцианство и инновации

Консерватизм часто рассматривается как основная характеристика китайской культуры и основная характеристика мышления китайцев. Среди них консервативность конфуцианства и то, что Конфуций сказал, «передаю, но не сочиняю», подтолкнули конфуцианство и инновацию к противоположному. Действительно, будь то система правил или идеологическая культура, китайская культура и конфуцианство подчеркивают важность исторического наследия и сохранения традиций. Но сохранение традиций не означает отрицания инноваций¹⁷⁹.

В ходе исторического развития Китая появилось множество систем обучения, но только конфуцианство, пройдя две тысячелетий путь развития, по-прежнему считается основной идеей китайской культуры. Это неотделимо от активной интеграции конфуцианства и различных учений, а также от активной эволюции самого конфуцианства. Можно сказать, что конфуцианство открыло путь совместного развития традиции и инноваций. Инновации можно условно разделить на три категории: инновации формы, инновации в методах и инновации идей. Среди них форма существования и процесс развития конфуцианства являются важными проявлениями новаторства форм. От раннего конфуцианства до неоконфуцианства в династиях Сун и Мин и до современного конфуцианства, интеграция различных академических точек зрения и интеграция конфуцианства с религией привели к тому, что конфуцианство существовало в различных формах в разные периоды. Было несколько успешных примеров формальных инноваций (нововведений) в традиционном конфуцианстве, но современная трансформация конфуцианства все еще продолжается.

Многие проблемы, которые кажутся неразрешимыми в западной мысли, предстают в ином ракурсе при взгляде на них с конфуцианской точки зрения. Такой проблемой, в частности, выступает проблема искусственного

179 Алексеев-Апраксин А.М., Гэн Бяо. Конфуцианство и этика искусственного интеллекта. // *Studia Culturae*, № 44 (2020) С. 7-15.

интеллекта. Хотя до сегодняшнего дня разработка искусственного интеллекта все еще осуществляется в основном на техническом уровне, этические и общекультурные вопросы, вызванные его развитием, вызывают интенсивную дискуссию в академических кругах. В этом контексте конфуцианство предлагает весьма новаторский подход, который отличается от подхода, принятого на западе.

Прежде всего, в качестве инструмента развития, искусственный интеллект отличается от многих технологий тем, что он «интеллект». В будущем он может получить «самосознание» и стать подобным людям. В этом случае, можно ли определить искусственный интеллект как «человека» и может ли он получить права, которые полагаются живому существу. Это будет очень сложный вопрос. Причиной, по которой академическое сообщество постоянно спорит, заключается в опасениях, что он сможет подорвать нашу существующую социальную систему и образ жизни. Соотношение преимуществ и недостатков данного явления для человека, в настоящее время, неизвестно.

С точки зрения конфуцианства, «человек» представляет собой синтез биологического тела и социальной личности. В конфуцианстве часто упоминаются понятия «благородный человек» и «низкий человек». Мэн-цзы указывал на ценность человеческого существования, сравнивая его с животным. Об этом есть запись в книге «Мэн-цзы»: «人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。». Эта цитата означает, что между людьми и животными очень мало различий, основными же являются «гуманность и справедливость». Благородный человек хранит их в своем сердце, а простые и низкие люди теряют их, переставая быть людьми. Как мы упоминали, китайский философ Сюнь-цзы твердо верил, что «человек с рождения злой». Это противоречит мнению Мэн-цзы, о том, что «доброта изначально заложена в человеческой природе». Но к вопросу о том, какой человек на самом деле – «гуманный» или «благородный», они оба придерживаются одинаковых взглядов. Спор между ними сводится

лишь к тому, какой аспект наиболее важен при достижении гуманности – природный или приобретенный. Другими словами, в глазах конфуцианцев причина, по которой людей называют людьми, является то, что у людей существуют такие понятия, как «мораль и этика», а у животных нет. Стать настоящим «человеком», есть лишь одна возможность: необходимо требовать от себя «гуманности и справедливости» и обладать «нравственным сознанием».

Помимо человеческой сущности, конфуцианство также говорит о другом важном качестве, которым нужно обладать – социальность. В книге «Да Сюэ» есть замечательная фраза: «необходимо добиваться самосовершенствования, в порядке содержать семью, управлять государством и нести Поднебесной мир. Гуманность и справедливость, упомянутые в первой части – это уникальная природа человека. Вторая часть представляет смысл человеческого существования для этого мира, который отличается от смысла существования животных и растений».

В китайской культуре, основанной на конфуцианстве, интересы семьи, нации и страны всегда выше личных интересов. Западные мыслители полагают, что человеческое поведение имеет характеристики «рационально мыслящего человека» и он всегда будет делать выбор, который выгоден для него самого, то есть в личных эгоистичных интересах. Но очевидно, что конфуцианцы так не думают. В соответствии с конфуцианством, столкнувшись с семейными и национальными интересами, люди не будут делать выбор в пользу себя, а будут делать выбор, который будет полезен для всего человечества, исходя из требования этики. Это требование называется «совесть».

Существование совести основано на самосознании. Конечно, у животных и даже у некоторых растений тоже есть «сознание», но они не могут задавать такие вопросы, как «кто я», а также размышлять о сути и смысле жизни. Но искусственный интеллект может развить подобное «самосознание» в будущем. Исходя из того, что вышеуказанные условия выполняются, следует определить искусственный интеллект, как «человека» или условно называть его цифровым или механическим человеком.

Так, в отличие от Запада, который определяет людей по биологическим признакам, конфуцианство определяет людей по наличию у них этических качеств. Данное различие между конфуцианством и «современным обществом», может быть новой возможностью для будущего развития искусственного интеллекта. Но даже в этом случае, когда искусственный интеллект определяется как «человек», мы также сталкиваемся с большой проблемой - как обращаться с такими «людьми». Если рассматривать его как «человека», который подчиняется и безоговорочно выполняет инструкции, становится ли он «рабом» другого человека? В конце концов, если мы думаем, что они «люди», тогда они должны иметь те же права, что и мы, иначе мы получим новый тип «общества рабов». Очевидно, что это не изначальное намерение человечества при создании искусственного интеллекта.

Если искусственный интеллект не будет обладать «самосознанием» или «интеллектом», подобно человеческому, то теоретической поддержки определения искусственного интеллекта, как «человека», больше не будет. Но это также означает, что мы активно ограничиваем развитие искусственного интеллекта категорией машин и «глупых роботов». И если мы хотим, чтобы искусственный интеллект сам нашел лучший ответ на данный вопрос, то его коэффициент умственного развития (IQ) должен быть выше и лучше. Это неизбежно приведет к неожиданным ответам и нарушит замысел дизайнера.

Следовательно, вопрос «как контролировать» будет одним из самых основных вопросов взаимодействия между людьми и искусственным интеллектом. Люди научились готовить еду на огне и убивать врагов оружием. Причина, по которой эти «инструменты» могут использоваться разумно и не причинять вреда пользователю – соблюдение правил использования. Это означает, что люди могут эффективно контролировать их (с помощью правил использования).

Отношения между искусственным интеллектом и людьми похожи на ребенка, играющего с бомбой. Невежественный ребенок не может понять и контролировать силу этой «игрушки». Еще больше пугает то, что, когда детям

угрожает опасность, они могут обращаться за помощью к взрослым. Но когда люди сталкиваются с «бомбой» искусственного интеллекта, обратиться за помощью не к кому.

Шведский философ Ник Бостром (Nick Bostrom) предположил, что человек и искусственный интеллект преследуют пять основных целей:

1. Самосохранение;
2. Согласованность содержания и целей;
3. Когнитивное улучшение;
4. Техническое улучшение;
5. Приобретение ресурсов.

Среди них, как он считает, что пятый пункт является главной причиной и мотивацией вреда, наносимого искусственным интеллектом человеку. Он считает, что ценность ресурса зависит от того, для чего его можно использовать. И это тоже относится и к технологии, которую можно использовать ¹⁸⁰. Если современные технологии позволяют, то время, пространство и так далее, также могут быть использованы в качестве бесплатных ресурсов, так же как ветер, дождь, гром и молния, для достижения почти любой цели.

Когда искусственный интеллект обладает самосознанием аналогичным человеческому, то он будет использовать определенное количество ресурсов, чтобы увеличить скорость работы, улучшить резервное копирование системы и системы защиты для выживания. В этом процессе люди будут рассматриваться, как конкуренты. И, если люди не смогут эффективно контролировать искусственный интеллект, его существование становится потенциальной угрозой для людей. Так что контролировать искусственный интеллект особенно важно.

Идеальная этическая структура в определенной степени решит эту проблему. В связи с этим существует знаменитая теория Азимова, но факты

¹⁸⁰ Bostrom, Nick. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies[M]. Oxford: Oxford University press, 2014. P. 109-113.

доказали нам, что эта теория имеет серьезный недостаток. Когда перед искусственным интеллектом стоит дилемма, робот не может сделать выбор, соблюдая эти правила.

Конфуцианство представляет собой возможную «идеальную» модель. В трактате «Чжун юн» написано, что «необходимо исправлять людей при помощи людей, пока они не изменятся» (以人治人, 改而). Это означает, что мы не должны относиться к другим с точки зрения «от первого лица», нужно стараться думать о проблеме с точки зрения другого человека. Для искусственного интеллекта этические правила должны быть не с точки зрения «что это такое» и «что он должен делать», а с точки зрения «кем и чем он не является». Таким образом, устанавливая этические принципы, мы определяем, что искусственный интеллект не подчиняется всем приказам людей и не контролируется ими на 100%. Вместо этого используются косвенные и нормативные методы, такие как руководство и эвристика, чтобы разрешить искусственному интеллекту в полной мере использовать свои когнитивные преимущества и предоставить людям лучший выбор. Хотя косвенные меры регулирования не могут полностью решить эту проблему (в конце концов, люди тоже не могут решить эту проблему), но, по крайней мере, предоставляют искусственному интеллекту большую свободу выбора, чтобы он мог полагаться на свои собственные преимущества для принятия наилучшего решения.

Что касается отношений между искусственным интеллектом и людьми, есть еще один важный момент – сочетание человека и искусственного интеллекта.

Как упоминалось выше, людей определяют как «человеческих существ», потому что они обладают «самосознанием» и «человеческой сущностью – моралью и этикой». Разница между искусственным интеллектом и другими науками и технологиями заключается в том, что его развитие в основном ориентировано на копирование сущности человека. Если искусственный интеллект может полагаться на существование механического тела, его также

можно искусственно трансплантировать реальным людям, например, подобно кардиостимулятору.

Конечно, современный кардиостимулятор – это всего лишь инструмент, обычно используемый для лечения сердечных заболеваний, но если он обладает самосознанием, то в определенной степени он может определять жизнь и смерть хозяина. Будет много проблем, похожих следующие: в ближайшем будущем люди могут использовать технологии, чтобы изменить свой IQ или телосложение при рождении, и даже вживлять интеллектуальные чипы в свой мозг, чтобы быстрее получать знания и изменять память.

Сочетание человека и машины – неизбежное явление, которого трудно избежать после развития человеческой цивилизации до определенного этапа. Конечно, в эпоху бурного развития науки и технологий человеческое тело также подвергнется революционной трансформации. С одной стороны, это преодоление физических ограничений традиционного тела. С другой стороны, это улучшение функций и навыков организма. Американский ученый Кэтрин Хеллер (N. Katherine Hayles) считает, что тело есть не что иное, как «протез», которым люди должны научиться управлять. Поэтому, использование внешнего оборудования для его расширения или замены стало непрерывным процессом. В этом процессе нет существенной разницы между структурой взаимоотношений человека и машины и биологической организацией¹⁸¹.

Очевидно, если рассматривать данный вопрос с этой точки зрения, то это захватывающая физическая революция, которая предоставила бы людям безграничные возможности. Следовательно, в нем есть историческая рациональность, основанная на возможностях, который может создать сочетание человека и искусственного интеллекта. Поэтому, мы должны с радостью принять это направление развития. Но стоит отметить, что при такой модели развития существует управляемая идеологическая проблема. В настоящее время, мы твердо уверены в том, что машины и искусственный интеллект должны обладать своего рода управляемостью, независимо от того,

181 N. Katherine Hayles. *How We Became Posthuman* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

как они развиваются. Однако, люди игнорируют «антиуправляемость» искусственного интеллекта. Быстрое развитие этого вида «антиконтроля» побудит человеческое тело в значительной степени полагаться на машину. Это приведет к тому, машина будет властвовать над природой тела. Это как водитель, который привык пользоваться навигацией. Он не может самостоятельно добраться до пункта назначения без помощи навигации.

Кроме того, исторически, люди в основном получали классовый статус в результате наследования или получения высококачественного образования. А развитие искусственного интеллекта может позволить людям обладать физическими или интеллектуальными способностями, которые приобретаются с помощью технических средств. Благодаря этому, людям и ученым, имеющим права и деньги, легче будет получить такие технологические преимущества, тем самым закрепив свои преимущества в классовой конкуренции. Это может привести к большему дисбалансу справедливости и классовой консолидации, чем во всех существующих социальных формациях. Концепции конфуцианства, такие как «всякое дело ничтожно, и только знание – путь к высокому» (万般皆下品，唯有读书高) и «решимость человека преодолевает даже небо» (人定胜天), останутся только на бумаге.

В то же время, это приведет к потере ценности в процессе социальной интеграции через просвещение. Как педагог, Конфуций уделял большое внимание роли просвещения в создании общественного строя и считал, что люди должны понимать друг друга через образование и устанавливать общие для всех базовые ценности. Но, как мы и предполагали, самое ожидаемое в отношении искусственного интеллекта – это то, что они могут легко получить все знания человечества, но на вопрос, будет ли такой же прогресс с точки зрения ценностей и этики, ответ пока неизвестен.

Следует отметить, что для конфуцианства социальный статус человека зависит от его собственных усилий в борьбе за возможность «стать идеальным человеком через обучение». Оно подчеркивало равенство между людьми.

Каждый человек имеет свою социальную роль со дня его рождения. Такое ролевое позиционирование сначала определяется на основе норм отношений между людьми, а затем распространяется на политику, общество и род занятий. Конечно, между разными ролями есть различия, которые естественным образом формируются и определяются их собственными ролями. Например, отец и сын, муж и жена, учителя и ученики и т. д., между ними будут различия в правах и обязанностях. Но социальный статус человека не определяется только его ролью, за все другие социальные статусы, кроме императора, нужно бороться. Иными словами, с точки зрения конфуцианства, оно определено будет противостоять наследованию прав и богатств и получению таким образом приоритета образования и социального статуса. А также будет препятствовать тому, чтобы люди получали интеллектуальные и физические преимущества за счет своего социального статуса.

В современной структуре этики искусственного интеллекта, конфуцианство предоставляет новые возможности для искусственного интеллекта в будущем обществе. Его вклад не в предоставлении конкретной ценности. Конечно, это не означает, что мысли и ценности, на которых настаивает конфуцианство, не полезные. Но когда мы обнаруживаем, что модель, которая прямо оговаривает этику искусственного интеллекта, такая как «законы о роботах Азимова», неприменима, Конфуцианство предлагает новую идею для формулирования этики. Принцип косвенного регулирования, защищаемый конфуцианством, может быть важным вкладом конфуцианства в этику искусственного интеллекта.

Противоречие между конфуцианством и искусственным интеллектом напоминает нам о рисках и проблемах, с которыми мы столкнемся в будущем при развитии искусственного интеллекта. Это также ставит перед нами новый вопрос: является ли мораль и аморальность искусственного интеллекта проблемой человека, проблемой самой машины или общей проблемой для нас? Эти многочисленные затруднения и проблемы станут неизбежным поводом для спора между людьми и искусственным интеллектом в будущем.

3.5. Конфуцианство и современное образование

Конфуцианство имеет свои образовательные стандарты и концепции, которые, полагаем, больше соответствуют национальным условиям Китая и национальным потребностям с точки зрения развития современной системы образования. Отметим, что система образования в современном Китае сегодня почти полностью западная, но она действительно, в ходе практики, выявляет различные проблемы как «неприемлемые». В процессе изучения конфуцианства было обнаружено, что традиционное конфуцианство может играть чрезвычайно важную руководящую роль в улучшении модели качественного образования в соответствии с национальными условиями Китая.

Начиная с 1985 г. концепция качественного образования постепенно превратилась в новое образовательное движение в Китае. Предполагается, что качественное образование – это модель образования, основной целью которой является всестороннее улучшение основных качеств людей, уважение к их субъективным качествам и поддержке инициативы людей, основанной на человеческом характере. Разумеется, важно всестороннее развитие интеллектуального потенциала людей и сосредоточение внимания на формировании здоровой личности. Само образование является культурной интерпретацией и культурным творчеством. В процессе передачи культуры оно позволяет образованным людям способствовать развитию истории и культуры на основе понимания культуры. Но следует отметить, что любое развитие может быть только исторической эволюцией присущих ему культурных традиций. После отделения от культурных традиций любые добрые идеи и поведение могут иметь противоположный результат. Следовательно, как образование, ориентированное на экзамены, так и качественное образование должны быть созданы на основе культурных традиций для достижения поставленной цели.

В настоящее время преобладающие образовательные теории и образовательные модели в Китае исходят от Запада. В свое время китайцы были восхищены этой системой и решили без изменений внедрить западную

гуманистическую образовательную модель у себя в стране. Акцент на культивировании индивидуальности – типичная черта западного гуманистического образования. Однако в процессе образовательной практики обнаруживается, что развитие западных образовательных теорий в Китае не может играть ту же роль, что и на Западе. Основная причина состоит в том, что в ней игнорируется предпосылка культурной адаптации педагогической теории. Подобно развитию культуры, производство, развитие и реализация образовательных теорий должны иметь культурную почву, совместимую с ними, и культурный фон, который может впитать и принять эту образовательную теорию. Однако Китай еще не построил теорию местного образования с достаточной интеграционной силой и еще не полностью усвоил западные теории образования. В процессе усвоения сути западных теорий образования конфуцианство способно расширить гуманистическую сущность традиционного образования. Это будет важное направление для содействия развитию модели качественного образования Китая. Это также еще одна инновация, основанная на традициях столкновения конфуцианства и современной культуры.

По сравнению с передачей знаний сущность образования должна заключаться в том, чтобы помочь людям «стать людьми». Изначально конфуцианство всегда делало упор на культивирование и улучшение человеческих качеств. Оно подчеркивает культивирование социальной ответственности, реализуя свою основную образовательную миссию постепенно формирует гуманистическую образовательную традицию, которая рассматривает людей как центр, добро как направление развития и гармонию как цель. В конфуцианстве считается, что изначальное значение образования состоит в том, чтобы культивировать людей, стимулировать присущую им изначальную природу и осознать превращение «природных» людей в социальных и культурных людей, чтобы они могли стать людьми в истинном смысле этого слова. Однако нынешнее ориентированное на сдачу экзаменов, образование в Китае рассматривает студентов как сосуды для знаний или как

«человека», которого нужно выточить из изначального материала, и не относится к студентам и школьникам как саморазвивающимся личностям. Основное внимание в обучении повсеместно уделяется приобретению знаний.

Взгляд конфуцианства на человеческое существование определяет, что его образовательное влияние имеет трансцендентность. Его взгляд на человеческую природу можно интерпретировать так: человеческое сердце имеет ценностное желание, требующее понимания всего, а личность имеет скрытый источник бесконечного создания ценностей. Поэтому люди в центре внимания которых находится личность, всегда непрерывно развиваются, а это значит, что люди могут совершенствоваться. Его мотивация – «продолжать упорно что-либо делать, хоть и понимать, что задача неосуществима» (知其不可而为之). Приобретение знаний – это средства и инструменты для духовного роста. И образование должно быть сосредоточено на воспитании человеческой природы, а не только на приобретении знаний. В конце концов, по сравнению с пониманием инструментов, понимание того, как использовать их для достижения цели важнее.

Разумеется, если опираться исключительно на традиционное конфуцианство, его нельзя будет назвать инновацией, а просто повторением и возвращением. Его будет трудно адаптировать к современным культурным условиям и социальным потребностям. Следовательно, развитие этой образовательной модели должно сочетаться с современными образовательными концепциями. В целом, конфуцианское гуманистическое образование ориентировано на воспитание людей с высокими моральными качествами. Такие люди часто имеют высокие этические стандарты, но порою не знают, как реализовать свои идеалы в современном мире. Такая ситуация не в состоянии удовлетворить потребности современного общества и не является целью качественного образования в Китае. Однако, очевидно и то, что развитие науки и техники должно руководствоваться моралью. История развития западной культуры показывает, что слепая вера в технологии и интеллект способна привести к отчуждению личности и грозит упадку

цивилизации. Развитие науки и технологий является подчинением природы воле человека, и оно направлено на владение и разграбление ресурсов людьми. Без этических ориентаций и ограничений такое развитие поставит человечество на грань гибели.

Конечно, в дополнение к конфуцианству на уровне нравственного воспитания, которое может способствовать повышению качественного образования в Китае, образовательные мысли Конфуция также могут стать источником идеи с китайскими особенностями в образовательной практике. Помимо известных методик обучения, таких как «вести учение сообразно индивидуальным способностям» «откровение и индукция» «обучение и восприятие (учёба) дополняют друг друга»¹⁸². Конфуций также выбрал «знание шести искусств (六艺) (ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, каллиграфия, счёт)»¹⁸³ в качестве основного предмета преподавания, который был установлен в качестве обязательного предмета в школах для знати и частных школах, которыми в то время руководил Конфуций. Он считал, что помимо обучения знаниям, образование должно быть сосредоточено на развитии способностей. Но объем знаний, с которыми мы сталкиваемся сегодня, намного больше, чем у Конфуция. Конфуцианские подходы могут хорошо дополнить западные методики обучения, формируя новые образовательные модели.

Образовательная деятельность – это процесс, который способствует развитию способностей образованных, а образованные развивают свои познавательные и практические способности посредством накопления знаний. Так же, как считает г-н Оуян Канг: «Способ познания – это способность субъекта активно отражать объект, а способ практики – это способность субъекта преобразовывать объект. Способность – это их совокупность»¹⁸⁴. Только когда люди обладают способом познания, можно лучше понять

182 Глава 1, 1.6 Прочие регламенты и концепты.

183 Переломов Л. С. Конфуций. Жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 55.

184 Оуян Кан. О способностях субъекта // Философские исследования, 1985, № 7. (欧阳康 《论主体能力》, 《哲学研究》 1985年第7期)

проблемы; только пользуясь практическими способами, можно решить проблему. Таким образом, выбор Конфуцием шести обязательных курсов в своей образовательной практике отражает его упор на тренировку способностей, а не на простую передачу знаний. В то же время, в сочетании с конфуцианской моделью культивирования личности, в некотором смысле, в конфуцианский период и начала развиваться конфуцианская модель качественного образования, а не просто ориентация на хорошую сдачу экзамена. Конечно, образование в конфуцианскую эпоху не было таким разнообразным, многоуровневым и специализированным, как современное образование. Но следует признать, что его образовательная мысль и образовательная практика богаты содержанием, и оригинальными образовательными методиками. Это теоретическая система, достойная использования в качестве образца и источника информации в современных моделях качественного образования.

Вывод. Под влиянием конфуцианства, предлагающего концепцию управления страной, которая опирается на нравственное воспитание человека, современный Китай сформировал отличную от западной систему демократии. Эти отличия просматриваются в глубинных различиях культур, креационной на Западе (Бог) и эволюционной на Востоке (Дао). Иначе в этой связи воспринимаются и соотношение ответственности человека и его прав. Не соответствует западным концепциям и правовая система, но она отнюдь не менее справедливая. Конструктивные и критические функции конфуцианства обеспечивают сплоченность современного китайского общества и способствует политическому развитию и восполнению моральных ориентиров в период социальных преобразований. С точки зрения экономического и коммерческого развития влияние конфуцианства в большой степени заметно в повышении самооценки бизнесменов. Следование конфуцианским ориентирам делают экономический рынок Китая более стабильным и упорядоченным. Давление, вызванное жесткой рыночной конкуренцией, в

Китае значительно ниже. В то же время, под влиянием конфуцианства принудительное соблюдение правил сменилось активным исполнением моральных обязательств, что сделало формирование рыночного порядка более гармоничным. Конфуцианство способно справляться с трудными задачами, встающими перед человечеством и будущими проблемами, связанными с развитием технологий, коммуникаций, искусственного интеллекта и проблем грядущего общества 5.0. Влияя на систему образования современное конфуцианство не должно ограничиваться изучением его истории. Необходимо уделять внимание практическому конфуцианству применяя его принципы и идеи самосовершенствования личности. Только так традиции конфуцианства смогут оказывать плодотворное влияние на будущее развитие китайской культуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты исследования.

1. Анализ истории конфуцианства и содержания его классических текстов, изучение конфуцианских взглядов на самосовершенствование, семейную этику, моральные стандарты, философию и религиозную мысль, педагогику и другие сферы культуры доказывает, что Конфуций опирался и систематизировал уже существующие представления о жизни и межличностном общении. Созданная система принимает «ритуал» в качестве основной формы практического выражения, а «гуманность» – как основу своей теории. Система изначальных взглядов и концептов, в течении истории трансформировалась. Конфуцианство осваивало новые культурные домены, входило в противостояние и синтез с даосизмом и буддизмом. Тем не менее его роль в регулировании отношений между людьми, между человеком и природой, оставалось основной общественной и культурной жизни Китая.

2. Отдельные составляющие традиционного этоса китайского народа, на наш взгляд, следует признать культурными кодами. Анализ существующих дефиниций данного понятия и соотнесение их с изучаемым материалом, позволили нам сформулировать следующее определение: «культурный код – это устоявшаяся форма осмысления культурной реальности и исходящие из этого понимания сценарии поведения и речения, принятые в том или ином обществе». Действенность этих кодов на протяжении тысячелетий бережно хранимых и передаваемых из поколения в поколение, впитываемых с молоком матери, продолжает оставаться актуальной и в наши дни. Это надежное основание для развития современного китайского демократического общества.

3. Конфуцианство – одна из фундаментальных основ традиционной китайской культуры, оно высоко ценится китайским народом, и это вовсе не означает, что другие культурные традиции, в том числе и иностранные, никак не влияют на развитие культуры. Точно так же это не означает, что Китай должен навязывать миру «конфуцианство», ведь если это произойдет, это

станет еще одной моделью «культурного империализма». Такой путь не гармоничен и не свойственен китайской нации, которая является весьма мирной. Ответ Конфуцианства на Вызовы глобализации весьма определен. Он заключен в кодирующее поведение фразами «ладить со средой, но не отождествляться с ней» и «не делай другим того, чего себе не желаешь». Распространение такого отношения друг к другу должно основываться на потребностях стран, а не на расширении присутствия китайской культуры. И если, другие увидят, что у конфуцианства есть качества и ценности, которые могут удовлетворить их нужды и потребности мира. Их принятие должно соответствовать историческим тенденциям и интересам народов этих стран.

4. Исследования повседневной жизни современного Китая, в частности культуры питания, семейных и гендерных отношений, рекреационных практик, путешествий и прочих, показывает, что в них оказываются весьма действенные конфуцианские культурные коды и основанная на этике субординация. Это показывает, что конфуцианство пронизывает все существующие формы общественной и культурной жизни, значительно превосходя представление что это исключительно этическое учение или политическая идеология.

5. Исследование живописи, архитектуры, садово-паркового искусства, китайской оперы в современной жизни китайского общества показывает, что как создатели, так и реципиенты пользуются едиными символическими моделями конфуцианской образности и представлениями о гармонии, которые дополняются пониманием воспитательного потенциала искусства. В наши дни конфуцианство продолжает существовать и оказывать влияние на культурное развитие современного Китая через те художественные практики, которые продолжают оказывать глубинное воздействие на новые поколения китайцев.

6. Под влиянием конфуцианства, предлагающего концепцию управления страной, которая опирается на нравственные образцы, современный Китай сформировал отличную от западной систему управления и демократии. Существующие отличия не могут быть рассмотрены с позиций хуже-лучше, поскольку просматриваются в глубинных различиях культур, креационных

представлениях и заветах Бога на Западе и эволюционных представлениях о всеобщей взаимозависимости Дао на Востоке. Иначе в этой связи воспринимаются и соотношение ответственности человека и его прав. Правовая система Китая, отличается от западной, но она отнюдь не менее справедливая. Конструктивные и критические функции конфуцианства обеспечивают сплоченность современного китайского общества и способствует политическому развитию и восполнению моральных ориентиров в период преобразований.

7. Следование конфуцианским ориентирам делают экономический рынок Китая более стабильным и упорядоченным. С точки зрения экономического и коммерческого развития влияние конфуцианства в большой степени заметно в повышении самооценки бизнесменов. Ориентирами для которых выступают «честность, доброе намерение, справедливость» три из «пяти конфуцианских добродетелей». Давление, вызванное жесткой рыночной конкуренцией, в Китае значительно ниже, что также придает китайскому рынку свою специфику. В то же время, под влиянием конфуцианства принудительное соблюдение правил повсеместно сменяется активным исполнением моральных обязательств, что делает формирование рыночного порядка более гармоничным.

8. Конфуцианство способно справляться с трудными задачами, встающими перед человечеством и будущими проблемами, связанными с развитием технологий, коммуникаций, искусственного интеллекта и проблем грядущего общества 5.0. Влияя на систему образования, современное конфуцианство не должно ограничиваться изучением его истории. Необходимо уделять внимание практическому конфуцианству применяя его принципы и идеи самосовершенствования личности. Только так традиции конфуцианства смогут оказывать плодотворное влияние на будущее развитие китайской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае // Бурятский институт общественных наук СО АН СССР Издательство «Наука». Новосибирск, 1983. См. URL: <http://opente.xtnn.ru/man/abaev-n-v-chan-buddizm-i-kultura-psihicheskoi-deyatelnosti-v-srednevekovom-kite/>
2. Аванесова Г. А., Купцова И.А. Коды культуры: понимание сущности, функциональная роль в культурной практике // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: Сб. статей по материалам XLVII международной научно-практической конференции. 15 апреля 2015 г. Новосибирск: Сибирская академическая книга, 2015. № 4(47). С. 34.
3. Ай Кай, Элементы и особенности китайской культуры // включается в Чжан Дайняне и Тан Ицзе: Культурный конфликт и слияние», издательство Peking University Press, 1997 г., С. 278 (艾恺《中国文化形成的要素及其特征》，载张岱年、汤一介：《文化的冲突与融合》，北京大学出版社，1997年版，第278页)
4. Алексеев-Апраксин А. М. Всеединство и Всеразличие. Обсерватория культуры. 2015. №2. С. 23.
5. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Влияние конфуцианства на развитие китайской оперы // Studia Cultura, 2020. №45. С. 33
6. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Заблуждения о взглядах Конфуция на роль женщины и их влияние на современное женское освободительное движение // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание», 2020. №11. С. 5-9
7. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Конфуцианство в повседневной жизни современного Китая // Миссия Конфессий, 2020. Том 9, часть 6, №47. С. 609-617.

8. Алексеев-Апраксин А. М., Гэн Бяо Конфуцианство и этика искусственного интеллекта. // *Studia Culturae*, № 44 (2020) С. 7-15
9. Алексеев-Апраксин А. М. Гэн Бяо Роль конфуцианства в развитии китайской оперы // *Биография и память культуры: II международная конференция: сборник материалов, Санкт-Петербург, 14–16 октября 2020 года / Под редакцией Л.Е. Артамошкиной, Д.Е. Прокудина (отв. ред.), Б.Г. Соколова. – Санкт-Петербург: Автономная некоммерческая организация дополнительного профессионального образования "Институт Мира и исследования конфликтов", 2020. С. 142-146.*
10. Алексеев-Апраксин А. М. Диссертация на соискание уч. ст. доктора культурологии по спец. 24.00.01 – теория и история культуры. Восток в культуре Петербурга. СПбГУ. СПб., 2011.
11. Алексеев-Апраксин А. М. Перспективы сетевой парадигмы в изучении транскультурных процессов / *Международный журнал исследований культуры*, №4, 2018. С. 6-19.
12. Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978. 588 с.
13. Аллаберт А. В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX начало XXI века) / *Отв. Ред. Л.С. Переломов. М.: РАН. Ин-т Дальн. Востока, 2008. 228 с.*
14. Арнольд А. И. Национальные культуры: современное видение. М., Л., 1992. 398 с.
15. Артановский С. П., Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций. – Л., 1967. 268 с.
16. Арутюнов А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989. 250 с.
17. Бальчиндоржиева О. Б. Социальная гармония в китайской философии // *Вестник Томского государственного университета. 2015. № 391. С. 58-63.*
18. Баргачева В. Б., Кравцова М. Е. Культ Конфуция // *Духовная*

культура Китая, Т. 2. М., 2007. 872 с.

19. Бичурин Н. Я. Изображение Первого начала, или О происхождении физических и нравственных законов. // «Московский телеграф», 1832, ч. 48, № 21-23, С. 3-33, 157-197, 285-316.

20. Блажкина А. Ю. Природа человека в годяньских рукописях // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия, 2014, №14(2), С. 26-31.

21. Буров В. Г. Современная китайская философия. - М.: Наука, 1980. 311 с.

22. Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу // Китай, Япония. История и филология. М., 1961. С. 117-130

23. Бянь Яннань, Лю Диншо. Этическая ценность идеи Конфуция об «исправлении имен» // Правовая система и общество, 2018, № 21, С. 232-235 (边艳楠, 刘丁硕《孔子“正名”思想的伦理价值》, 法制与社会 2018 年 21 期 232-235)

24. Ван Цзюньжэнь. Гуманитарный дух конфуцианства и его традиционная сущность, и современный смысл. Шанхай, 1998.

25. Ван Цзэминь. Исследование королевских чиновников и рост древних академиков // Журнал Педагогического университета Линьи, 1998 г., № 5, С. 17-20. (王泽民 《王官之学与古代学术的兴起》 // 临沂师范大学学报 1998 年第 5 期, 17-20)

26. Ван Цзоань. Религиозный вопрос и политика в сфере религий в Китае. Изд. Религия и культура, 2002. 406 с.

27. Ван Цзыди. Богословский колорит конфуцианства в династии Хань. Qilu Academic Journal, 2004, №4, С. 108-113. (王子今 汉代儒学的神学色彩, 齐鲁学刊, 2004(4): 108—113.)

28. Ван Чжичэн. Существо существует? - в ответ на «Три способа бытия: онтология глобальной философии религии» // Чжэцзянский вестник, 2004. № 1. С. 181-185.

29. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. 488с.
30. Васильева В. П. Религия Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. – СПб., 1873. 183 с.
31. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 212-217.
32. Вельш В. (Йена, ФРГ): Евроцентричны ли права человека? / Перевел с немецкого Владимир Абашник // Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава / Матеріали XIII Харківських міжнародних Сквородинівських читань (30 вересня — 1 жовтня 2005 р.). — Харків: Прометей-Прес, 2005. – С. 30-38.
33. Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще. Харьков: Изд-во Ун-та внешнего права, 1998. С. 102-113.
34. Гельбрас В. Г. Китай: кризис продолжается. -М., Междунар. Отношения, 1973. 223 с.
35. Головачева Л. И. Цивилизация, Конфуций и будущее Китая // Проблемы Дальнего Востока, 1996. С. 111-116.
36. Го Можо Проблема периодизации древней истории Китая - «Хунци», 1972, №7.
37. Го Можо Философы древнего Китая - М. 1961.
38. Григорьевой Т. П Китай, Россия и Всечеловек, М., 2010.
39. Гуревич П. С. Культурология. Учебное пособие. М., 1996. 488 с.
40. Гэн Бяо Конфуцианство в современном Китае // Studia Culturae, № 42 (2019). С. 71-76
41. Гэн Бяо Конфуцианство и межкультурная интеграция в контексте глобализации // Человек и культура, 2020. № 5. С. 36-44.
42. Гэ Чжаогуан История китайской мысли // Fudan University Press, 2004. 572 с. (葛兆光 《中国思想史》(第一卷), 上海: 复旦大学出版社 2001年 572)
43. Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование. М.: ФИВ, 2015. 976 с.

44. «Да сюэ и Чжун юн» // Лао Сигуан коммент. Издательство Китайского университета, 2000. 164 с.
45. Девятов А. П. Три источника китайского чуда // Китайская философия и современная наука. М.: Самообразование, 2008. 96 с.
46. Делюсин Л. П. Китай: модернизация и традиции. Политика. Таллинн, 1990, № 2.
47. Демин Л. М. Взаимодействие культур и проблема взаимных оснований культурных влияний: Учебное пособие. М., 1999. 176 с.
48. Дианова В. М. Художественная культура и искусство. Методологические проблемы. Сб. научн. трудов. Редактор-составитель Л.: Изд-во ЛГИТМИК, 1987.
49. Доронин Б. Г. Китай: Историческая память как основа национальной государственности (взгляд китайского историка) // Диалог со временем, 2016. Вып. 54. С. 137-149.
50. Ду Вэймин. Конфуцианская традиция в современной модернизации. Пекин, 1992
51. Ду Вэйминь Национальное самоопределение и демократическая мысль // Издательство Ухань, 2002. С. 210 (杜维明 民族自决与民主思想 // 武汉出版社, 2002. 210)
52. Дун Чжуншу. Чуньцю фаньлуоса. Небо подобно человеку (董仲舒 «春秋繁露»)
53. Джеймс Легг Конфуцианской Лунь: Великое учение и учение о среднем Dover Publication, 1971, С.263-264.
54. Е Лан "История китайской эстетики" Тайбэй: издательство Wenjin 1996. С.31. (叶朗 《中国美学史》台北: 文津出版社 1996:31)
55. Ерасов Б. С. Сравнительное изучение цивилизаций. -М., 1998.
56. Жэнь Чжэнфэй принимает интервью с CCTV «One On One»: если мы не будем обращать внимание на образование, мы вернемся к нищете. См. URL: <http://www.nbd.com.cn/articles/2019-05-26/1336119.html> (дата обращения

26.05.2019)

57. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.

58. Зыонг Куок Куан. Китайское и вьетнамское средневековое конфуцианство: основные принципы и категории // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время, 2013. Т. 7. Вып. 1.

59. Иконникова С. Н. История культурологических теорий. 2–е изд. Рек. Мин. обр. РФ, СПб: Питер, 2005. 474 с.

60. История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 томах. Том 3. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220-907) / Отв. ред. И.Ф. Попова, М.Е. Кравцова. М.: Наука, Восточная литература, 2014. 991 с.

61. И Цзин // Гао Хэн коммент., издательство университета Цинхуа, 01.02.2005. 735 с.

62. И Цзин: древняя китайская «Книга Перемен». М.: Эксмо, 2009. 560 с.

63. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Кн.1. СПб., 2000; Кн.2. СПб., 2001.

64. Каган М. С. Искусствознание и художественная критика: Избранные статьи, СПб., 2000.

65. Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.

66. Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997.

67. Калкаев Е. Г. Подходы ученых КНР к интерпретации сунского и минского неоконфуцианства // Социальные и гуманитарные науки: Китаеведение. Реферативный журнал, 2002. № 2. С. 81-85.

68. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.

69. Кобзев А. И. Тай цзи // Духовная культура Китая / Гл. ред. М. Л. Титаренко. — М.: Восточная литература, 2006 Т. 1: Философия. С.424-428.

70. Кобзев А. И. Философия и духовная культура Китая // Духовная культура Китая: Энциклопедия. Т. «Философия». М., 2006. С. 53-54.
71. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И. Кобзев. М.: Вост. Лит., 2002. 606 с.
72. Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтителен к императору: из буддийской полемики в IV-V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 47-70.
73. Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. Изд. 2-е, испр. и дополн. М., 1972.
74. Конфуцианский трактат «Чжун Юн»: переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; Отв. ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит-ру, 2003. 247 с.
75. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова (отв. ред.), П.С. Попова. Издательство: Ин-т Дальнего Востока. М.: Восточная литература, 2004. 432 с.
76. Конфуциева летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени») / Пер. и примеч. Н. И. Монастырева. Исслед. Д. В. Деопик и А. М. Карапетьянца. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 351 с.
77. Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993.
78. Кравченко А. В. Знак, значение, знание. Очерк когнитивной философии языка. Иркутск: Иркутская областная типография, 2001. № 1. С.241
79. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков, 1979.
80. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII—XIII вв.), 1984.
81. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Этническая история китайцев в XIX — начале XX в., 1993 г.
82. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени, 1987 г.

83. Крюков М. В. Первобытный строй и зарождение классов и государства // История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
84. Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
85. Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
86. Кудрявцева Н. А. Этапы развития конфуцианства и китайская философия в КНР // Ежегодная богословская конференция православного свято-тихоновского гуманитарного университета, 2015, №3. С.187-190.
87. Кун Дэли Раннее конфуцианство (早期儒学) // Пекинский педагогический университет, Гуанмин жибао, 2009.
88. Курганов А. В. Конфуцианство об изначальных свойствах человеческой природы // Гуманитарный трактат, 2017, №10. С. 61-63
89. Лай Юнхай Конфуцианство в буддизме и буддизм в конфуцианстве (赖永海 佛学的儒学化与儒学的佛学化) 2015.
90. Лапина З. Г. История Китая: учеб. для студентов вузов, обучающихся по ист. спец. / Л. С. Васильев, З. Г. Лапина, А. В. Меликсетов, А. А. Писарев / под ред. А. В. Меликsetова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998. 731 с.
91. Ларченко Г. С., Еремин С. Н. Межкультурное взаимодействие в историческом процессе.-Н., 1991.
92. Ли Ваньли Философские основания древнекитайской парадигмы образования // Манускрипт, 2017, №12(86). С. 93-96.
93. Линь Яньмэй. Формирование культуры гармоничного социалистического общества // Проблемы Дальнего Востока, 2008, № 1. С. 131-145.
94. Ли цзи (Записи о благопристойности) // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). // Китайское книгоиздательство, Т. 2. Пекин, 1983. С. 2090.
95. Ломанов А. В. Китайская философия и современная цивилизация // Проблемы Дальнего Востока - 1995 - №5 С. 144-152.
96. Ломанов А. В. Традиционное наследие и политика КНР в сфере

культуры // XVIII всероссийская конференция «Философии восточно-азиатского региона и современная цивилизация». Информационные материалы. Серия Г. Выпуск 19. - М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2013. 175 с.

97. Лотман Ю. М. Литературоведение должно быть наукой / Ю. Лотман // Вопросы литературы, – 1967. – № 1. С. 90-100.

98. Лотман Ю. М. Современность между Востоком и Западом. // Знамя, 1997, №9. С. 157- 162.

99. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке, - М , 1998

100. Лукьянов А. Е. Философские прообразы «Китайской мечты» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 2015, №4. С.50-58.

101. Лунь юй // Чэн Шудэ коммент., Китайское книгоиздательство, 1942. 614 с.

102. Лу Цзычжэнь. О двух характеристиках конфуцианства в династии Хань и его отношениях с Дун Чжуншу // Журнал Университета Хэбэй (издание философии и социальных наук), 2004, №3. С. 5-7. (卢子震. 论汉代儒学的两大特点及其与董仲舒的关系 [J]. 河北大学学报(哲学社会科学版), 2004(3):5—7.)

103. Лю Вэнь Схема китайской народной кулинарной культуры // Журнал коммерческого колледжа Гуйчжоу. 2003. №1. С. 49-53.

104. Лю Дунчао. Честность в мировоззрения конфуцианства. Научный журнал - исследование Конфуция. № 2. 2010.

105. Лю Синцан. Анализ сочетания конфуцианства и даосизма в династиях Вэй, Цзинь, Южной и Северной // Журнал Института молодых менеджеров Хэбэя, 2017, № 29 (3) с. 99-10. (刘兴灿 浅析魏晋南北朝时期的儒道结合 // 河北青年管理干部学院学报, 2017, 第 29 期 (3) 99-101)

106. Лян Лиюнь. Идеи нравственности в концепции «единства человека и Неба» в философии Дун Чжуншу: магистерская диссертация. Харбин, 2009.

50 с.

107. Лю Синьбин. Исследование конфуцианской этики до Цинь // Журнал Университета Муданьцзян, ноябрь 2011 г., №11, с. 5-7. (刘星营 先秦儒家伦理思想研究 // 牡丹江大学学报, 2011年11月第11期5-7页)

108. Лян Цисюн. Краткое объяснение Сюньцзы // Пекин: Книжная компания Чжунхуа, 1983. С. 109. (梁启雄.荀子简释[M].北京: 中华书局, 1983, 109.)

109. Лян Чжипин. В поисках гармонии в естественном порядке // Пекин, Китай, Университет политологии и права, 2002 г. (梁治平, 寻求自然秩序中的和谐 北京 中国政法大学出版社 2002)

110. Ля Шумин. Как оценивать Конфуция сегодня. Пекин, 1985.

111. Лю Шусянь Развитие и завершение философской мысли Чжу Цзы // Тайваньский студенческий книжный магазин, 1984. С. 548. (刘述先 朱子哲学思想的发展与完成 // 台湾学生书局, 1984. 548)

112. Никишова Т. П. Культурные коды // Теория культуры в вопросах и ответах / под ред. Н.Б. Шебаршовой. Оренбург: Изд-во Оренбургского гос. ун-та, 2007. С. 105- 108.

113. Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология «служивого сословия» в сочинениях Хань Юя (768-824): автореф. дис. канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2003. 22 с.

114. Мальбранш Н. Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества. Пер. М. Н. Ершова. Казань, 1914.

115. Малявин В. В. Гибель древней империи - М,1983.

116. Малявин В. В. Конфуций / Владимир Малявин. 4-е изд. М., Молодая гвардия, 2010. 357 с.

117. Малявин В. В. Китайская цивилизация - М, 2000.

118. Маркуш Д. Общество культуры: Культурный состав современности // Вопросы Философии. 1993, №11, стр. 16-28.

119. Мартынов Д. Е. Конфуцианское учение в политической теории и

практике КНР: 60-80-е гг. XX в. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук (07.00.03 Всеобщая история). Казань, 2004.

120. Мигунов Н. И. Конфуцианский путь Ду Вэймина // Век глобализации. 2014. № 1. С. 13–15.

121. «Мэн-цзы» Предисл. Л. Н. Меньшикова. Пер. с китайского, указ. В. С. Колоколова / Под. ред. Л. Н. Меньшикова. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 272 с.

122. «Мэн-цзы» // Ян Божун коммент., Китайское книгоиздательство, 2008. 272 с.

123. Мяо Жунъянь. История китайского конфуцианства. Гуанчжоу: Изд-во гуандунского образования, 1998.

124. Нэвилл Р. Китайская философия в современном мире (выступление на заседании ученого совета ИДВ РАН по случаю вручения диплома «Почетного доктора ИДВ РАН» 22 мая 1996 года). Перев. с англ. Т. Карагановой // Проблемы Дальнего Востока, 1996. №4. С.49-55.

125. Олдстоун-Мур, Дженнифер Конфуцианство Нью - Йорк: Oxford University Press, Incorporated. 2002. С. 54-60.

126. Основы межкультурной коммуникации: Учебник для вузов / Под ред. А. П. Садохина. - М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. 352 с.

127. Оуян Кан. О способностях субъекта // Философские исследования, 1985, № 7. (Оуян Кан 《论主体能力》, 《哲学研究》 1985年第7期)

128. О. Шпенглер. Й. Хейзинга. Две концепции кризиса культуры. М., 1989.

129. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981.

130. Переломов Л. С. Конфуций «Лунь юй». М.: Восточная литература, 2001. 588 с.

131. Переломов Л. С. Конфуций. Жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 55

132. Переломов Л. С. Раннее конфуцианство и легизм в политической культуре современного Китая. — Китайская философия и современная

цивилизация. М. Изд-во: наука, 1997

133. Померанц Г. С. Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. -Т.1.-М., 1995. С. 445-455

134. Розин В. М. Введение в культурологию. — М., 1994.

135. Савицкий В. М. Культурные коды: сущность, состав и функционирование в процессе общения / Дискурс профессиональной коммуникации №1-4, 2019. С. 68-77

136. Савицкая Т. Новая локальность. ИНтелРосс. / http://www.intel.ros.ru/subject/bud_set_ob/158tatjana_savickaia_novaja_lokalnost.html (дата обращения 12.07.2021)

137. Си Цзиньпин: доклад на мероприятии, посвященном 60-летию создания Китайской ассоциации дружбы с зарубежными странами (习近平：在中国国际友好大会暨中国人民对外友好协会成立 60 周年纪念活动上的讲话) См. URL: http://www.xinhuanet.com//politics/2014-05/15/c_1110712488.htm

138. Солонин Ю. Н. Культурология: учебник для вузов / Ю. Н. Солонин; под редакцией Ю. Н. Солонина, М. С. Каган. – 3-е изд., испр. и доп. – Москва: Издательство Юрайт, 2017. 566 с.

139. Спирин В. С. К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии // Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае» Ч.І М., 1975.

140. Су Чжэньсин. Исследование культуры диеты и этикета до Цинь // Китайская культура, 2003 №2. С.14-17

141. Сунь Литао. Модель конфуцианского образования в период династии Хань и особенности роста конфуцианства // «Конфуцианские исследования», 2017. С. 93-101. (孙立涛 汉代儒学教育模式与儒生成长之特点 // 《孔子研究》2017年01期 93-101)

142. Сюнь-Цзы // Советская энциклопедия, 1956. 431 с.

143. Сюй Фугуань «Дух китайского искусства», The Commercial Press 2010, том 3. (徐复观 《中国艺术精神》，商务印书馆 2010，3)

144. Сюй Цзинь, Чжан Сяоянь Влияние конфуцианства на китайскую традиционную народную оперу. Драматическая литература. – 2016. №4 С. 76-80.
145. Сюн Шили. Конфуцианская культура. Цзинань: Шаньдунское издательство. 1989.
146. Телия В. Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в системе культуры // Фразеология в контексте культуры: Сб. науч. тр. / под ред. В.Н. Телии. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1999. С. 13-24.
147. Титаренко М. Л. Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 6 т. / М.: Восточная литература РАН, 2006-2010.
148. Тойнби А. Д. Исследование истории: В 3 т. СПб., 2006.
149. Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия // Народы Азии и Африки, 1982, № 2. С. 155-168.
150. Торчинов Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме // Этика и ритуал в традиционном Китае: М.: Наука, 1988. С. 202-235.
151. Трощинский П. В. К вопросу о традиционных взглядах на право в китайском обществе // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина. 2016. №3 (19). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-traditsionnyh-vzglyadah-na-pravo-v-kitayskom-obschestve> (дата обращения: 24.11.2020).
152. Тянь Чжаньшань. Логика конфуцианства и политики в сравнении с Западом // Международные конфуцианские исследования №16. С. 420-451. (田展山 与西方相比较的儒学政治思想逻辑 // 国际儒学研究 №16 с. 420-451)
153. У. Бек Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; Общая ред. и предисл. А. Филиппова. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
154. У Лунхуэй «Текстовое исследование примитивного конфуцианства», Пекин: China Social Sciences Press, 1996. С. 19-20. (吴隆辉: 《原始儒学考论》 // 北京: 中国社会科学出版社, 1996年 19-20)

155. У Лян (Чэнь Юя и Ся Юйхуна комментировали) Жэнь Цзин, Народное издательство Цзилинь, 2007. 373 с. (吴亮 (陈渔、夏雨虹注释), 忍经, 吉林人民出版社, 2007年 373页)
156. Фанг Деян. Конфуцианство. 2009. 286 с. (方德岩 儒之说 2009. 286)
157. Фан Дунмэй. Современная конфуцианская философия. Тайбэй, 1983.
158. Фахрудинова Э. Р., Проблема мудрости и морали в философии Конфуция // диссер, 2012. С. 157.
159. Фицджеральд Ч. П. Китай: краткая история культур // СПб: «Евразия». 1998. 456 с.
160. Фу Даобин Ритуально-музыкальная культура и дух поэтики династии Чжоу // Китайское книгоиздательство, Пекин. 2010. 365 с.
161. Фу Синян, «Диалектика древней жизни» // включен в третий том «Собрание мистера Фу Мэнчжэня», Тайбэй, изданный Национальным университетом Тайваня, 1952 г. С.139. (傅斯年《性命古训辩证》// 收录于《傅孟真先生集》第三册, 台北, 国立台湾大学出版, 1952年, 139页)
162. Фэн Тяньюй. История китайской культуры // Шанхайское народное издательство, издание 1990 г. С. 208. (冯天瑜《中华文化史》, 上海人民出版社, 1990年版, 第208页)
163. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
164. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Шанхай, 1935. Т. 2.
165. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. – М.: РОССПЭН, 2003.
166. «Хань Шу» Том 79-80 «Вэнь Юань Чуань». (《后汉书》卷 79-80 《文苑传上》).
167. «Хань Шу» Том 88 «Легенда об ученых» (《汉书》卷 88 《儒林传》).

168. Хао Гуанлинь, Опера и конфуцианство. Издательство Шаньдунского университета, Циндао. 2005.
169. Хэ Гуанху. Три способа бытия: онтология глобальной философии религии // Чжэцзянский вестник, 2003. № 4. С. 43-49.
170. Хван Бэнтэ. Конфуцианство и модернизация — сравнительный анализ конфуцианства в Китае, Южной Корее и Японии. Пекин, 1995. С. 99-102.
171. Ху Чжифэн Конфуция, Конфуцианство и Эстетика традиционной китайской оперы. Искусств., 1998 №3. С.64-69
172. Хуэй Юань, «Неуважение лосося к королю» (慧远 《沙门不敬王者论》)
173. Хэн Е. Записки о благопристойности // комментировал, коммерческое издательство, Тайвань, 12.1964. 672 с.
174. Хэ Лин. Исследование мышления современного конфуцианства // Тяньцзин, 1998.
175. Цзи Чжичан. Анализ взаимодействия конфуцианского и буддийского стилей мышления в сочинении Хуэй Линя «Бай хэй лунь» // Вэнь юй чжэ, 2011. № 18. С. 201-240.
176. Цзо-Чжуань // в первый год Чжао нашей эры (541 г. до н.э.) (《左传》昭公元年 (公元前 541))
177. Цзо-Чжуань // Сянгун 22 год (551 г. до н.э.) (《左传》襄公二十二年 (公元前 551))
178. Чжай Тунцзу. Сборник юридических исследований Чжай Тунцзу // Пекин, Китайский университет политологии и права, 1998. (翟同祖 《翟同祖法学论集》 北京, 中国政法大学出版社, 1998.)
179. Чжан Дайнянь. Анализ концепции «единства человека и Неба» в философии Китая // Вестник Пекинского университета. 1985. № 1). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotat-BDZK198501000.htm>
180. Чжан Дэйнянь. Культура и ценность. Пекин: Издательство Синхуа,

2004.

181. Чжан Цзюньли История неоконфуцианства. Пекин: Изд-во китайского народного университета, 2006.

182. Чжан Цяньфань. За достоинство людей – Критика и реконструкция китайской классической политической философии // Издательский дом «Китайская демократия и правовая система», 2012 г. С. 2-3. (张千帆 为了人的尊严—中国古典政治哲学批判与重构 // 中国民主法制出版社 2012. 2-3)

183. Чжао Фашэн. Взгляд Конфуция на судьбу и превосходство // Журнал Университета Цинхуа (издание по философии и социальным наукам), 2011 г., № 6. С. 79-88. (赵法生: 《孔子的天命观与超越形态》, 清华大学学报 (哲学社会科学版) 2011 年第 6 期 79-88)

184. Чжоу Гуанхуй. Легитимность государственной власти // Издательская группа Цзилинь, 2007. С. 216-245. (周光辉 论公共权力的合法性 // 吉林出版集团 2007, 216-245)

185. Чжоу Ютун «Конфуций, Конг Шэн и Чжу Си» // Шанхайское Жэньминь чубаньшэ, 2012. 228 с.

186. «Чуньцю» // Конфуций.

187. Чэнь Вэньсинь Переосмысление «唯女子与小人为难养也», 02.10.2015. С. 4-11.

188. Чэнь Лай «Мир древней идеологии и культуры - религия, этика и социальная мысль в весенний и осенний период» // Пекин: Книжный магазин Sanlian 2009, С. 393. (陈来 《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》 // 北京: 三联书店 2009 年, 393)

189. «Шан Шу · Канон Яо» // Ли Минь, Ван Цзянь комментировал, 07. 2004.

190. Ши Сючжу О культурной коннотации «Пять вкусов и гармония» // Исторические материалы. 2010. №8. С.81-82.

191. Ши цзын. Книга песен и гимнов / Пер. с китайск.: А. Штукин. М.: Художественная литература, 1987. 350 с.

192. Ши цзын // Юй Гуаньин комментировал, Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1956. 310 с.
193. Штайнкраус, Уоррен., Сократ, Конфуций и выпрямления имен // Философия Востока и Запада, 1980, №30 (2): С.261-264.
194. Шубарт В. Европа и душа Востока. Пер. с нем. З.Г. Антипенко, М.В. Назарова.-М., 2000. 370 с.
195. Шу Силин, Базовые знания конфуцианства, 2012, 625с. (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)
196. Шэнь Шаньхун История китайских этических мыслей // Народное издательство, 2005. 1628 с.
197. Эпштейн М. Н. От знания — к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.- СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 480 с.
198. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрения, 2017.
199. Юй Инши Современная интерпретация китайской идеологической традиции // Народное издательство Цзянсу, 2006. С. 3. (余英时 中国思想传统的现代诠释 // 江苏人民出版社, 2006, 3)
200. Юй Инши. Современное конфуцианство. Шанхай: Народное издательство, 1998.
201. Юнг К. О психологии восточных религий и философий. — М.: Медиум, 1994.
202. Юркевич А. Г Китайская философия и современная цивилизация // Восточная литература, 1997. С. 146-163.
203. Ян Бодзюнь. Аннотация «Чуньцю Цзо-Чжуань» // Пекин: Книжная компания Чжунхуа, 1990. (杨伯峻 《春秋左传注》，北京：中华书局 1990 年)
204. Ян Буке. «Цинь Чжэн · Ханьские политики и литературные деятели · Ученые-конфуцианцы» // «Историческое исследование» 1986, № 3. (阎步克: 《秦政·汉政与文吏·儒生》，《历史研究》1986 年第 3 期)
205. Ян Жунго История древнекитайской мысли // Народное

издательство, 1973. 421 с.

206. Ян Тяньюй. «Аннотация к запискам о благопристойности» // Шанхай: Издательство древних книг Шанхая, 2004, С. 476. (杨天宇.礼记译注 [M].上海: 上海古籍出版社, 2004, 476.)

207. Ян Чаомин. Сун Лилин. Гуманитарное чувство и открытое состояние души конфуцианства. Исследование Конфуция, 2009. № 5.

208. Яо Вэньфан Китайская опера эстетика и культурная интерпретация. Издательство Китайского университета коммуникаций, Пекин, 1997.

209. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. / Пер. К. В. Лощевской. — СПб.: Наука, 2000.

210. Alison Black, *Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking* // *Gender and Religion*, Caroline Bynum, Stevan Harrell, Paula Richman (Boston: Beacon Press), 1986. P. 594-598.

211. Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. — Minneapolis, 1996. 229 p.

212. Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*[M]. Oxford: Oxford University press, 2014. P. 109-113.

213. Cheng Qianyi, «Confucianism for the Modern World» // Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, P.. 312-333.

214. Chen K. K. *The Chinese transformation of Buddhism*. // Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 p.

215. David Hall, Roger Ames, *Thinking from the Han* / Albany: State of New York University Press, 1998, P. 90.

216. Goldberg, Stephen J. “Chinese Aesthetics”, in a *Companion to World Philosophies*, ed. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe, Cambridge: Blackwall, 1997, P. 226.

217. Hofstede G., *Culture’s Consequences* , 1980.

218. Henry Rosemont, Jr., *Confucian and Feminist Perspectives on the Self* / *Culture and Self*, ed., Douglas Allen (Colorado: Westview Press), 1997. P. 71.

219. Kelleher Theresa. *Confucianism* // *Women in World Religions*. Ed. by

- Arvind Sharma. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 135-159.
220. Khun Syupin, Chen Khunbin. *Dukh kitaiskogo buddizma (Chzhungo fosiye chzhi tszinshen')*. Shanghai: Izd-vo Universiteta Fudan', 2009. 360 p.
221. Krzysztofek K. *Cultural Development and Globalization: How to Protect Cultures as Life Support Systems? // Culturelink. Special Issue. – 2000.- Zagreb, Croatia. P.147-158.*
222. Lee Lily Xiao Hong. *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women*. Broadway, Australia: Wild Peony, 1994. P. 118.
223. Lewis R. D. *"Why China Considers Itself The Center Of The World"*. *Business Insider*. Retrieved 2016-02-10.
224. Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, 1996, P.1-2.
225. N. Katherine Hayles. *How We Became Posthuman [M]*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
226. *One Country, Two Systems, Three Legal Orders — Perspectives of Evolution: Essays on Macau's Autonomy after the Resumption of Sovereignty China / Eds. Jorge Oliveira, Paulo Cardinal. — Springer Science & Business Media, 2009. 826 p.*
227. Pao Chia-lin, *Readings in Chinese Women History / Taiwan: Cowboy Publishing Ltd, 1979. P. 41.*
228. Richard Guisso, Stanley Johannesen. *Women in China / Youngston: Philo Press, 1981. 238 p.*
229. Sailey, Jay. *The Master Who Embraces Simplicity: A study of the philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*. San Francisco: Chinese Materials Center. 1978.
230. *Selected Diplomatic Articles of Zhou Enlai // Central Literature Publishing House, 1990, P. 556.*
231. Sin Yee Chan, *Gender and Relationship Roles in the Analects and the Mencius // An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 2000. P. 115-132.*
232. Yang Bojun. *Mencius Translation and Annotation // Beijing: Zhonghua*

Book Company, 1960, P. 86. (杨伯峻.孟子译注[M].北京: 中华书局, 1960, 86.)

233. Yao X. Wisdom in Comparative Perspectives // Journal of Chinese Philosophy. 2006. Vol. 33. P. 319-321.

234. Zhang Ciyun. Chinese Idioms and Their Stories (англ.). // Shanghai Translation Publishing House, 2015. P. 153-155.

Saint Petersburg State University

Manuscript copyright

GENG BIAO

CONFUCIANISM IN MODERN CULTURE OF CHINA

Dissertation for the degree of Candidate of Cultural Studies

5.10.1. Theory and history of culture, art

Translation from Russian

Scientific supervisor,
Dr. Sc. (cultural studies),
Anatoliy Mikhailovich
Alekseev-Apraksin

Saint Petersburg

2021

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION	3
Chapter 1. CATEGORIES AND REGULATIONS OF CONFUCIAN CULTURE	14
The first paragraph. The origins of the Chinese ethos' cultural codes	14
The second paragraph. Evolution of Confucianism	36
The third paragraph. Cultural orientations of neo-Confucianism	59
Chapter 2. CONFUCIANISM IN MODERN LIFE	78
The first paragraph. Practices of preserving cultural identity	78
The second paragraph. Confucianism and artistic culture.....	99
The third paragraph. Politics, economics and upcoming innovations.....	115
CONCLUSION	140
REFERENCES	143

INTRODUCTION

Relevance of the study. The modern world is going through total cultural changes. The changes are not as sanguineous as they have been during the past centuries; nevertheless, they largely lead to more severe cultural losses. The ubiquitous global cultural crisis today is concerned with shifts in the picture of the world in processual, axiological, moral, ethical and other aspects. The content and meanings of traditional cultures are being recoded, causing irreparable damage to a human as both creator and creation of culture. The lingering loss of traditional cultural values and the replacement of losses by mass consumption culture simulacra introduces humans into a state of uncertainty. This situation poses a serious threat to China; the country is striving for development and modernization without losing its cultural identity.

The policy of reform and opening-up being adopted in 1980s, the revival of Confucianism began in the country. The teaching has returned not only to academic discourse, but also to the tackle of the ruling circles' representatives and the general public. Earlier attempts to destroy Confucianism and its institutions have been replaced by an increasing interest in the practical use of Confucianism for global and particular problems solving. Confucianism today aims to restore ethical and value orientations, traditional views on love, honor, respect, trust and care for others. Moreover, the revival of Confucianism is also interconnected with the task of preserving national culture as a whole.

The relevance of the study consists in identifying and demonstrating the authentic guidelines, in revealing the essence of the traditional Chinese ethos' cultural codes, which are not generally clear outside of China despite the openness of information. Such lack of understanding generates distrust in China on the part of its partners and counterparties; disputes and fears. The latter are related, for example, to the belief that an aggressive policy and expansion may follow the economic power growth, which does not correspond to the realities and deep Chinese ideas about the world's evolution. The study of modern Chinese culture is designed to help develop fruitful cooperation between countries and nations.

In the XXI century, with the development of China's interactions with Russia, Western civilization and the world's national and cultural community in general, modern China is guided by the Confucian principle of preserving cultural diversity, harmonious coexistence and cooperation of countries, peoples and cultures. Modern Confucianism is not as conservative as it is usually shown by its critics. It turns out to be flexible enough for practical application in the global international world's constantly changing conditions. Confucianism in the modern world accepts many conceptual leaps and creates the necessary balance between tradition and innovation, resulting in a more stable and harmonious development of Chinese culture and society.

The relevance of this dissertation research also consists in the culturological study of the influence of Confucian concepts on the culture of China, in clarifying the status of Confucianism in the development of modern culture and in identifying prospects for the development and dissemination of this system's values, which may be useful and in demand in the modern metacultural world.

The degree of scientific development of the issue.

The problem area of this dissertation is formed by the fundamental works of scientists in the theory and history of culture, as well as the works of Russian and Chinese scientists devoted to various spheres of Chinese public life and culture. For convenience, the works will be presented in the following semantic blocks.

1. Theory and history of culture. Among the works devoted to the theory and history of culture, the classical works by N. Y. Danilevsky, A. D. Toynbee, O. Spengler, M. S. Kagan, Y. M. Lotman, V. Shubart, etc. were significant for this study. Special attention was also given to the works of A. I. Arnoldov, S. A. Arutyunov, G. S. Knabe, P. S. Gurevich, L. M. Demin, V. M. Dianova, B. S. Erasov, Y. N. Solonin, S. N. Ikonnikova, M. E. Kravtsova, G. S. Pomerants, A. M. Alekseev-Apraksin. These works describe various characteristics of Eastern and Western cultures, as well as the influence of traditions on the modern cultural process. The problems of modern global culture were studied according to the works

of A. Appadurai, W. Beck, W. Welsh, M. Castels, S. Huntington, M. Hassan, M. N. Epstein, etc.

2. Historical and philosophical research devoted to the study of Chinese philosophy and the history of Oriental systems include the works of V. M. Alekseev, T. P. Grigorieva, E. V. Zavadskaya, E. Konze, A. E. Lukyanov, V. V. Malyavin, E. A. Torchinov. The studies of F. S. Bykov, L. I. Golovachev, N. A. Kudryavtsev, Shu Silin and other scientists who turned to the history of Confucianism and identified its development ideological characteristics on different stages are also important. Chinese scientists Guo Moruo and Yang Rongguo brought together the heritage of Chinese philosophical thought, pointed out various aspects and problems of Chinese philosophy evolution. The development of Chinese culture and philosophy was also studied from various points of view by L. S. Vassiliev, H. Wolf, K. Gert, B. G. Doronin, A. I. Kobzev, Z. G. Lapina, V. Lebedev, R. Matteo, A. E. Lukyanov, R. D. Lewis, N. Malebranche, N. I. Migunov, L. S. Perelomov, Feng Yulan, G. Hofstede, etc.

3. Socio-philosophical block. Such scientists as N. I. Konrad, K. Jung, K. Jaspers should be noted here; with deep generalizations they focused on personality, showing many similarities and differences between Eastern and Western cultures. The studies of V. V. Malyavin, Lin Yanmei and O. B. Balchindorzhiev are devoted to many important concepts of traditional Chinese thought. The works of J. S. Perelomov and A. V. Lomanov show the relationship between Confucianism and Chinese social policy, as well as their influence on the cultural development. In-depth studies of Confucianism, the development of Chinese society and culture from a sociological, philosophical and cultural perspective were conducted by V. G. Burov, A. S. Vasiliev, Wang Xinggo, Du Weiming, M. V. Kryukov, A. I. Kobzev, Xin Zhou, M. V. Sofronov, A. B. Starostina, E. A. Torchinov, V. M. Stein, Zhang Liwen, Zhu Liyan, Zheng Jinlian, He Huaihong, etc.

4. The Chinese worldview specifics are presented in the works of N. V. Abaeva, V. P. Vasilyeva, M. E. Kravtsova, M. L. Titarenko, Lai Yunhai. Their research reveals the relationship between Confucianism, Buddhism and Daoism also

showing the mechanisms of the mutual integration. Wang Jun, Wang Zheng, He Huanghe and L. S. Vasiliev studied the interaction of religious and traditional components in Chinese culture.

5. The Confucianism's position in modern China and its influence on modern Chinese politics were investigated in the works by A. P. Devyatov, A. V. Lomanov, R. Neville, D. E. Martynov, L. S. Perelomov, Hou Jue. The works show the importance of Confucianism in modern Chinese civilization and world culture development. I. I. Semenenko, A. B. Allabert, L. P. Delyusin and Hwang Bente studied the adaptations of Confucianism to the modernization of China. V. V. Malyavin, A. I. Kobzev, Yang Chaoqing and Sun Linlin investigated the Confucianism's practical significance in modern China. Mary Evelyn Tucker, John Bertron, Benjamin Schwartz, Theodore Barry, etc. analyzed the role of Confucianism in politics, economy, culture and other fields of life in China.

Despite a large number of historical, sociological, philosophical, religious and political studies of Confucianism, the influence of Confucianism on the modern culture of the People's Republic of China from a cultural point of view seems to be insufficiently studied. This dissertation is devoted to filling this gap.

The **object of research** is Chinese culture.

The **subject of research** is Confucianism in modern China.

The **purpose of research** is to identify the categories and regulations of Confucian culture and to demonstrate their importance in the People's Republic of China development in the modern era.

The following tasks are determined by the purpose of the research and aim to

- Analyze the Confucian culture's categories and regulations;
- Study the basic views' origins and sociocultural evolution;
- Identify the application of Confucian principles in modern China's everyday culture;
- Define the importance of Confucianism in the cultural identity preservation;
- Explore the place of Confucianism in the area of artistic culture;

- Study the influence of Confucianism on the modern political and economic system of China;

- Show the resources of the Confucianism in solving tasks related to innovation.

Research sources:

1. The research is mainly based on the theory and history of culture works by A. M. Alekseev-Apraksin, P. S. Gurevich, B. S. Erasov, M. E. Kravtsova, Y. M. Lotman, V. M. Rozin, E. G. Sokolov, A. Toynbee, E. A. Torchinov, M. S. Kagan, S. N. Ikonnikova, A. Y. Flier, M. N. Epstein.

2. The traditional Confucian classics were used in the work, such as “Li ji” (礼记), “Yi jing” (易经), “Lun yu” (论语), “Meng-zi” (孟子), “Da Xue” (大学), “Zhong-Yun” (中庸), “Shi jing” (诗经), “Zuo-Zhuan” (左传), “Shi san jing zhu shu” (十三经注疏), their explanatory versions¹ and translated variants² performed by modern scientists.

3. Studies on the development of Chinese philosophy and the history of Confucianism by modern scientists, such as Feng Yulan, Shu Xiling, Yang Zhongguo, Ge Zhaoguang, Xiong Shili, Feng Yulan, Zhang Junli, Tang Junyi, Miao Juntian, Mou Zongsan, Xu Fugun, A. E. Lukyanov, V. V. Malyavin, L. S. Perelomov and others.

1 1. Li ji // Ye Heng comment., Commercial Publishing House, Taiwan, 12.1964. 621 p.

2. Yi jing // Gao Heng comment., Tsinghua University Press, 02/01/2005. 735 p.

3. Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

4. Meng zi // Yang Bozhun commentary, Chinese publishing house, 2008. 272 p.

5. Shi Jing // Yu Guanyin commented, Renmin wuxue chubanshe, 1956. 310 p.

6. "Da Xue and Zhong Yong" // Lao Xiguan comments. China University Press, 2000. 164 p.

2 1. Confucian "Four Books" ("Si-Shu") / Per. with whale. and comments. A.I. Kobzeva, A.E. Lukyanova, L.S. Perelomova (editor-in-chief), P.S. Popov. Publisher: Institute of the Far East. M.: Vostochnaya literatura, 2004. 432 p.

2. Shi jing. Book of songs and hymns / Per. from Chinese: A. Shtukin. M.: Fiction, 1987. 350 p.

3. Confucian Chronicle "Chunqiu" ("Spring and Autumn") / Per. and note. N.I. Monastireva. Issled. D.V. Deopik and A.M. Karapetyants. M.: Publishing company "Eastern Literature" RAS, 1999. 351 p.

4. Yi jing: the ancient Chinese "Book of Changes". M.: Eksmo, 2009. 560 p.

5. Mengzi Preface. L.N. Menshikova. Per. from Chinese, decree. V.S. Kolokolov / Under. ed. L.N. Menshikova. SPb.: "Petersburg Oriental Studies", 1999. 272 p.

6. Confucian treatise "Zhong Yong": translations and research / Comp. A.E. Lukyanov; Resp. ed. M.L. Titarenko. M.: Vost. lit-ru, 2003. 247 p.

7. Perelomov L.S. Confucius "Lun yu". Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001. 588 p.

4. Studies of Confucianism and modern China by A. V. Allabert, V. G. Burov, Du Weiming, Liu Dongchao, V. G. Gelbras, Zhang Deinyan, Fan Dongmei, He Lin, Liang Shuming, Yu Insh, A. V. Lomanov, M. L. Titarenko, Wang Junren.

5. Governmental and party documents related to the problem of China's modernization (Resolutions of the Congresses of the CPC Central Committee and the State Council of the People's Republic of China, the work "The Main Issues of Modern China" by Deng Xiaoping, Xi Jinping's report at the XIX CPC Congress, etc.).

6. Materials from Russian and Chinese media including Izvestia, Rossiyskaya Gazeta, Vedomosti newspapers; Xinhua News Agency, China Global Television Network CCTV within China Central Television, China Central Television, Chinese Confucianism Magazine, International Confucianism Union Magazine, State Foundation for the Study of Confucianism, etc.

Research methods. The dissertation relies on an extensive methodological base applied in cultural studies, including developments in the field of structural and functional, comparative, typological, historical and psychological, axiological, semantic and other methods and approaches. The presentation of the analyzed material is conducted using the principle of historicism. Among the main philosophical approaches and general scientific methods of cognition necessary to determine the Confucianism's place in Chinese culture development at the present stage of socio-economic modernization of the country and its involvement in globalization, methods of analysis and generalization, induction and deduction were used.

The **functional** culturological approach made it possible to determine the general concept of work, to identify the consistency and pragmatism of modern Chinese ideology; the approach contributed to the disclosure of the main factors leading to socio-ethical guidelines' transformations at the present stage of cultural development.

Historiographical and source analysis was used to collect and organize a large array of information on the history and development of the main views and

Confucian scholars' concepts.

The **systematic method** was used to identify the China's theoretical thought coherence and continuity, the applicability of traditional ethical foundations in modern cultural policy, in particular determining the position of professional ethics in the socio-cultural system of China.

In-situ, external and included observation was used in the study of the artistic and everyday culture of China, family and gastronomic traditions, the tourism industry, the spread of Western influences and forms of their adaptation in modern Chinese culture.

The **comparative method** was used for synchronous and diachronic analysis of Chinese culture. The method allowed to study the various development stages of Confucianism and, as a result, to determine the status of the doctrine in modern Chinese culture, as well as to identify the prospects for the development of Confucianism in the context of globalization. The comparative approach was also used to determine the agreement and differences between Confucian and Western thinking, as well as to identify the possibilities for their integration at the present stage of Chinese cultural development.

The **hermeneutical method** of text analysis was also used in the work.

The **hypothesis of the study** is the assumption that the main concepts of Confucianism, such as "harmony", "humanity", "yin and yang", "heaven, earth and man", and many others are able to provide support in solving political, economic and other socio-cultural issues of China in the XXI century.

The **scientific novelty** of the research includes the following;

- the basic ideas and concepts of Confucianism are understood as cultural codes of the traditional Chinese ethnic group (the "cultural code" definition is given);
- the revived Confucianism role in the preservation of cultural identity is proved;
- the influence of Confucianism on politics, economics, education, and artistic culture of modern China is revealed;
- the practical value of Confucianism in the daily life of the Chinese is

revealed;

- the prospects for the development of Confucianism and the forms of its influence on the modern cultural life formation are shown.

The main findings of the dissertation to be defended.

1. Confucianism has chosen the “ritual” as the basis of human behavior, “humanity” as its ideology, “ethical education” as the main method of personality formation. Certain provisions and approaches expressed in short aphoristic forms and hieroglyphic images eventually turned into cultural codes (passed down from generation to generation), which called forth the development of the traditional Chinese ethos and culture as a whole.

2. The study of Confucian views’ socio-cultural evolution showed that from the Chunqiu and Zhanguo period to the Wei, Jin, the Northern and Southern dynasties, Confucianism gradually moved from solving moral and ethical issues to politics and law, yielding its cultural and social leading roles in the formation of Chinese ethos to Buddhism.

3. From the Tang dynasty to the Ming dynasty, Confucianism, not yet rid of politicization, focused on the problem of human nature with the help and under the influence of Buddhist thought. Neo-Confucians revised the theory of “the unity of heaven and man” as the unanimity of “innate personality” and “acquired personality”.

4. The integration of the Confucian ideas and moral education into the modern political and economic reforms of China is an actual and timely model of the society development, most appropriate to Chinese national characteristics. The model is able to restore semantic and value orientations, balancing ethics and the rule of law.

5. The sustainable development of Chinese society in history and modernity is largely based on Confucian cultural codes deeply rooted in the everyday culture including family relations, gastronomic traditions, gender issues, etc., and artistic culture, such as painting, architecture, music, etc., of modern China.

6. The combination of the humanistic Confucian educational model with Western educational approaches focused on the individuality cultivation can provide

an optimal development model and improve Chinese educational system.

7. For the cultural development and progress of contemporary China, the most important is the practical study of Confucianism, allowing to find solutions to new global challenges, including those associated with the information technology and artificial intelligence development and the problem of Society 5.0 formation.

8. While preserving Confucianism as the primary cultural basis, broad integration of outstanding ideas and different cultures' practices with no risk of losing the Chinese culture uniqueness on the cultural globalization and standardization background is possible.

Theoretical significance.

The research results obtained in the dissertation contribute to the theoretical basis of studying Chinese historical, as well as philosophical and cultural thought. The dissertation contains useful reference material that can provide significant assistance to scientists, socio-cultural sphere employees, specialists in the field of strategic planning and building harmonious relations with foreign cultural partners. In addition, this study analyzes some long-standing mistakes and misconceptions in understanding Confucianism, which refutation will greatly help foreign and Chinese researchers studying Chinese culture.

Practical significance.

The thesis material can be used in the pedagogical practice of relevant scientific and educational institutions. The results of this research can be used when reading lecture courses on the ethical teachings' history in higher educational institutions. The presented material can be useful when reading special courses on social philosophy, philosophy of religion and cultural studies. The materials and conclusions available in the dissertation can serve as a reference material on the history of philosophy in China. The results of the study can be used to analyze the influence of Confucianism on modern Chinese culture and can provide background information for analyzing the problems of interaction between traditional culture and innovation.

Approbation of the research results.

The content and conclusions of the dissertation were tested in reports at scientific conferences: “V International Symposium “W(est)-E(ast)” in the chronotope of cultural memory” (St. Petersburg, 2019), “VI International Symposium “W(est)-E(ast)” Metacultural challenge” (St. Petersburg, 2020), “II International Conference “Modern Culture and Communication” (Modern Culture and Communication, MCC-2020)” (St. Petersburg, 2020).

7 works have been published on the topic of the dissertation, including 3 publications from the list of peer-reviewed scientific journals of the Higher Attestation Commission of the Russian Federation.

1. Geng Biao Confucianism and intercultural integration in the context of globalization // humans and Culture (VAK), 2020. №5. P. 36-44.

2. Geng Biao, Alekseev-Apraksin A.M. Confucianism in the daily life of modern China // Mission of Confessions (VAK), 2020. Volume 9, part 6, №47. P. 609-617.

3. Geng Biao, Alekseev-Apraksin A.M. Misconceptions about Confucius' views on the women's role and their impact on the modern women's liberation movement // Modern science: actual problems of theory and practice. Series "Cognition" (VAK), 2020. №11. P. 5-9

4. Geng Biao, Alekseev-Apraksin A.M. Confucianism influence on the development of Chinese opera // Studia Culturae, 2020. №45. P. 145-156

5. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism and the ethics of artificial intelligence // Studia Culturae, №44 (2020). P. 7-15

6. Alekseev-Apraksin A.M. Geng Biao The role of Confucianism in the development of Chinese opera // Biography and memory of culture: II international conference: collection of materials, St. Petersburg, October 14-16, 2020 / Edited by L.Ye. Artamoshkina, D.E. Prokudin (editor-in-chief), B.G. Sokolov. Pt. Petersburg: Autonomous non-profit organization of additional professional education "Institute for Peace and Conflict Research", 2020. P. 142-146.

7. Geng Biao Confucianism in modern China // *Studia Culturae*, №42 (2019). P. 71-76.

The structure and scope of the dissertation. The dissertation consists of the introduction, two chapters, the conclusion and the list of references. The list of references totals 234 units and includes works in Russian, English and Chinese. The volume of the dissertation is 161 pages.

Chapter 1.

CATEGORIES AND REGULATIONS OF CONFUCIAN CULTURE

The first paragraph.

The origins of the Chinese ethos' cultural codes

China is one of the countries that retains in the modern world many traditional features formed in high antiquity. It can be stated that the most fundamental basis of Chinese culture over the past two and a half millennia has been Confucianism. This doctrine arose on even more ancient basis and generalized many conceptualizations, customs and beliefs about the world and the man, reducing them into a coherent set of pre-established rules. Over time, they have become familiar forms of social behavior, i.e., an ethos of traditional Chinese culture.

In scientific research Confucianism is often presented as a largely outdated, archaic doctrine about the moral or ethical behavior of citizens, but it seems to be a narrowing of the role that Confucianism has had on the cultural life of China. After all, Confucianism has actually become a lifestyle of Chinese and other societies rather than existing as a political ideology. This practice has undoubtedly influenced the cultures of neighboring countries. An important landmark of cultural development, with its humanistic hierarchy of values retaining its relevance, organizing social relations and ways of deciphering the surrounding world, is certainly broader than the concept of morality.

To our opinion, Chinese culture is based on moral imperatives implicitly inherent in the unique intersubjective and public space of the PRC, bequeathed by Confucius. In the context of a long and changeable history, transformation in political orientations, shifting times and mores, Confucian “rules” invariably became universally significant for any cultural additions, formalizing everything new, whether it originated in the Chinese environment or was borrowed from other peoples. For thousands of years, this knowledge has ensured the continual flow of cultural history, making it possible to recognize this knowledge as cultural codes of

the traditional Chinese ethos. Owing to capacious aphoristic forms and laconic hieroglyphic imagery, the knowledge was easily kept in memory, carefully stored and passed down from generation to generation. Turning to them in a variety of cultural and social life situations, the Chinese nation carried out the transmission of its original culture. As a result, the people retains its cultural identity to our time and demonstrates its potential for the future development of the country.

It should be noted that despite the widespread use of the “cultural code” concept in modern intellectual discourse, this concept has not yet acquired a generally accepted meaning in science. A number of reputable scientists apply it in the context of culture’s linguistic interpretation. For example, this is what V. M. Savitsky³ does, while focusing attention on the cultural code figurative potential, which becomes something of figurative code. However, the specificity of Chinese hieroglyphics gives imagery to any sign, and such an interpretation of the cultural code would reduce it to all written material.

The cultural code is often defined in semiotic and cybernetic meaning. E.g., A. V. Kravchenko argues that “the cultural code is a set of signs and a system of rules by which information is presented in the form of a set of these signs for transmission, processing and storage”.⁴ This definition, to our opinion, focus on the culture is generally lost and such a definition indicates rather a cybernetic understanding of communication, where the emphasis is on sending, transmitting, receiving and storing any information.

Several attempts to define the cultural code are related to connecting them with the picture of the world. For example, V. N. Telia defines the cultural code as “a set of ideas about the picture of the world of a particular society”⁵. Attention should also be turned to the definitions that interpret the cultural code as “a way of

3 Savitsky V.M. Cultural codes: essence, composition and functioning in the process of communication / Discourse of professional communication №1-4, 2019. P. 68-77.

4 Kravchenko A.V. Sign, meaning, knowledge. Essay on the cognitive philosophy of language. Irkutsk: Irkutsk Regional Printing House, 2001. №1. P.241.

5 Telia V.N. Priority tasks and methodological problems of the study of the phraseological composition of the language in the system of culture // Phraseology in the context of culture: Sat. scientific. tr. / ed. V.N. Telii. Moscow: School "Languages of Russian Culture", 1999. P. 13-24.

transmitting knowledge about the world, skills and abilities in a given cultural era”⁶. We consider such definitions being certainly much closer to the cultural understanding of this term.

Proceeding from the culture definition as “a range of motivated human activity carried out in the first person as a result of free will”⁷ (A. M. Alekseev-Apraksin), it seems more appropriate to define the cultural codes as G. A. Avanesova and I. A. Kuptsova did. According to their interpretation, “Cultural codes are an ordered set of interrelated prescriptions, restrictions, standards and attitudes with regard to various types of activities [...], the central link of which is a set of signs (symbols), meanings and their combinations”⁸.

A study of the scientific literature devoted to cultural codes and to the role of Confucianism in Chinese historical development considered in this way, allows us to formulate the following definition. *A cultural code is an established form of understanding cultural reality, scenarios of behavior and speech proceeding from this understanding and adopted in a particular society.*

The functions of preserving and transmitting cultural memory in China, which formed individual cultural codes into a kind of frames used to decipher life circumstances and actions within this understanding, have been undoubtedly carried by the Confucian ritual. It represented both a possible scenario that structured a particular situation, and a kind of semantic framework that served not only as a general understanding of the surrounding reality events and human activity, but also provided integrity within which people gained an understanding of their place in the world.

As is known, Confucianism appeared in the VI-V century BC and served as an ethical teaching in the Western Han dynasty (202 BC - 8). Early Confucianism is

6 Nikishova T.P. Cultural codes // The theory of culture in questions and answers / ed. N.B. Shebarshova. Orenburg: Publishing house of the Orenburg state. University, 2007. P. 105-108.

7 Alekseev-Apraksin A.M. Thesis for the competition of uch. Art. Doctor of Culturology, Specialist 24.00.01 - theory and history of culture. East in the culture of St. Petersburg. SPbSU. SPb., 2011. P. 28.

8 Avanesova G.A., Kuptsova I.A. Culture codes: understanding the essence, functional role in cultural practice // In the world of science and art: issues of philology, art history and cultural studies: Sat. articles on the materials of the XLVII international scientific and practical conference. April 15, 2015 Novosibirsk: Siberian academic book, 2015. №4 (47). P. 34.

the initial period of the doctrine development associated with the figure of Confucius and his disciples activities⁹. Its approximate time frame stretches out from the late Chunqiu period (5th century BC) to the Qin (221-207 BC) and Han (202 BC - 220) dynasties. At this stage, the doctrine already became an integral ideological system based on the Xia, Shang and Zhou dynasties traditional culture systematized by the early Confucians.¹⁰ The main representatives of this period are Confucius himself, Meng-zi and Xun-zi.

Born during the period of internecine wars, Confucius put forward the doctrine of “humanity” (仁) and “ritual” (礼), hoping that the rulers would “curb themselves and return to the li (ritual)” (克己复礼) in order to “rule the people with grace and conviction, morally re-educating them with virtue and exemplary culture of the ruler” (德治), thereby creating an ethical and civilized culture and society based on the moral self-awareness of each person¹¹.

“Humanity” of Confucius means “love for others” (爱人). Based on this, Confucius proposed the principles of “self-improvement” (修己) and “calming the people” (安人). He also suggested that the rulers should be guided by the principle of “correcting themselves”. Basing his view on the social and cultural realities of his time, he pointed out that the relationship between the ruler and his people built on these principles is a necessary condition for the public order maintenance. The ruler’s figure was of paramount importance for Confucius, because personal qualities directly affect the governmental nature and effectiveness. Therefore, he makes high demands on the rulers’ moral standards, which is recorded in “Lun yu – Zi lu” as “If the personal behavior of those [at the top] is correct, things go well, although they do not issue orders. If the personal behavior of those [standing at the

9 Kong Dali Early Confucianism (早期儒学) // Beijing Normal University, Guangming Daily, 2009.

10 Traditionally, it is believed that the Xia Dynasty ruled from the 21st to the 16th century BC. The first ruler of this dynasty, the Great Yu, was succeeded by his son Qi. This fact is regarded as the beginning of the hereditary monarchy in China, which replaced the previous system of democratic elections of the tribal leader or tribal union.

Notable social progress was achieved during the *Shang* Dynasty (16th-11th centuries BC). Agriculture and stock breeding developed rapidly.

Western *Zhou* (i.c. — 770 BC) was a relatively developed society where agriculture flourished, agricultural implements were improved, many different crops appeared and agricultural production increased markedly.

11 Shu Xiling, Basic Knowledge of Confucianism, 2012, 625 p. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年)

top] is wrong, then, although they are ordered, [the people] do not obey” (其身正，不令而行；其不正，虽令不从). As follows from this, if people cultivate moral attractiveness, it will create a good socio-psychological climate and order in society.

The basis of the “ritual” is to govern the country with the help of ethics. These ideas of Confucius, on the one hand, inherited the ritual system of the Zhou dynasty, and on the other were innovative solutions for the epoch. “Lun yu – Tai Bo” contains a number of records about how highly Confucius appreciated the ritual system of Western Zhou. He believed that “the morality of the Zhou dynasty is the highest moral standard” (周之德，其可谓至德也). Based on this system of ritual, Confucius put forward the principle of “governing the people by grace and persuasion, re-educating them morally by virtue and ritual”.

The resources that Confucius used to build his doctrine, in addition to the ritual system of the Western Zhou dynasty, included cultural achievements created during the Chunqiu period¹². Despite his admiration for the Zhou rituals, Confucius believed that the perfection is not achieved and the rituals could still be improved¹³. For example, in the Zhou dynasty, people focused attention on offering sacrifices to spirits (鬼) and gods, but Confucius disagreed with this and even told his disciples: “How can we talk about ghosts and gods if we don’t fully understand people?” (未能事人，焉能事鬼?) (“Lun yu – Xian Jin”). Here can be seen not just following the Zhou dynasty tradition, but its development and reinterpretation. Taking social stability as a basis, Confucius put forward the idea of “man is above everything” (以人为本), which, however, already existed at that time. “Lun yu” contains records saying that when the stable caught fire, Confucius first asked whether anyone was injured, and not whether a horse died. This accurately reflects the humanistic thought of Confucius considering the man as the highest value. Since the rite of sacrifice still played an important role in traditional culture, Confucius did not completely exclude

12 Wang Zemin. The study of royal officials and the rise of ancient academicians // Journal of the Linyi Pedagogical University, 1998, №5, P. 17-20. (王泽民《王官之学与古代学术的兴起》//临沂师范大学学报 1998 年第 5 期, 17-20)

13 Ge Zhaoguang History of Chinese Thought // Fudan University Press, 2004. 572 p. (葛兆光《中国思想史》(第一卷), 上海: 复旦大学出版社 2001 年 572)

it, but advocated restrictions on such rites making their meaning more humanistic, which became an important part of Confucianism.

In the modern academic world, it is recognized that Confucius was influenced by the sages of the Chunqiu period¹⁴. For example, Confucius' idea of "governing by grace and persuasion, re-educating morally by virtue and ritual (ruler's culture)" arose from Shu Xiang's (Yangshe Xi)¹⁵ idea of the punishments abolition. This was supposed to encourage good morals to govern the country¹⁶. The concept of "fidelity" (忠信) in the thoughts of Confucius is also borrowed from Shu Xiang and other sages of the Chunqiu period. Shu Xiang wrote many times in letters to friends, "We need wise rulers, selfless officials, loyal friends and good teachers" (犹求圣贤之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师) (from "Zuo-zhuan"). To give another example, Zhao Meng¹⁷ from the Jin kingdom said, "Not to forget the country when it is in crisis is a manifestation of fidelity" (临患不忘国，忠也)¹⁸. In this regard, the Minister of the Qi state also believed that "fidelity is the most important quality in the world" (忠信，天之道也). The legacy of these sages obviously had a significant impact on Confucius. As Mr. Chen Lai said, "The words of these sages laid the foundation for the formation of Confucius and early Confucianism. The doctrine of Confucius and early Confucianism are a summary of the development of these sages' thought since the Zhou dynasty". The heritage of Shu Xiang and other thinkers of the Chunqiu period is the starting point of Confucianism.

Thus, the Confucian doctrine, formed on the basis of an extensive ancient practices and classical texts layer, appears to us expanded into a system at an early stage; its main ideas can be divided into several categories, which are the idea of improvement, the idea of order in the family, the idea of governing the country, the idea of general ethics,

14 Wu Longhui, *Textual Investigation of Primitive Confucianism*, Beijing: China Social Sciences Press, 1996. P. 19-20. (吴隆辉:《原始儒学考论》//北京:中国社会科学出版社,1996年19-20)

15 Shu Xiang (Yangshe Xi) 叔向 (d. 528 BC) — a major political figure of the Jin kingdom, appears in "Zuo Zhuan" and "Guo Yu" as a highly moral and talented dignitary.

16 Yang Bojun. *Annotation "Chun Qiu Zuo Zhuan"* // Beijing: Zhonghua Book Company, 1990. P. 1274-1275. (杨伯峻《春秋左传注》,北京:中华书局1990年).

17 Zhao Meng, the General of the Jin Kingdom during the *Chunqiu* period was known for his patriotic feelings.

18 Zuo Zhuan // in the first year of Zhao AD (541 BC) (《左传》昭公元年 (公元前541))

philosophical and religious concepts, and other ideas, such as thoughts about good and evil in human nature, thoughts about education, and so on¹⁹. The ideas that have had the greatest impact on the social structure, becoming a sort of traditional Chinese cultural codes and remaining relevant in this status in modern social and cultural life will be considered.

1.1. Self-improvement regulations

As previously stated, Confucianism is a special way of perceiving the world, supplemented by the theory of moral education. The key to be human is in having unique ethical qualities, and Confucian texts reflect these ideas in many aspects. All the ways of improving oneself and the world have had a great impact on Chinese culture. The following aspects of Confucian views on self-improvement can be distinguished.

The first aspect is caution and prudence. “Be careful in speech and circumspect in actions” (谨言慎行). The theory of this approach is outlined in the “Li ji – Zi yi”. It says that a noble person uses words to guide others and uses actions to convey what cannot be said. Therefore, he must take into account the end result when talking and take into account the consequences of his actions (君子道人以言而禁人以行，故言必虑其所终，而行必稽其所敝). In accordance with this, speech is an indicator of a person’s inner moral improvement. People know that words can show their morality, but people don’t know that thoughtful speech is the key to their self-improvement. However, to achieve correct and reasonable speech, it is even more important to develop morality. The words of a kind-hearted person are naturally sincere and trustworthy; therefore, people should not only develop their rhetorical abilities, but also raise their own modesty and respect for others. A person learning to express his thoughts after careful consideration increases his moral level; besides, he will make no irreversible mistakes caused by inappropriate words²⁰.

19 Shu Xiling, Basic Knowledge of Confucianism, 2012, p.531. (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)

20 Malyavin V.V. Confucius / Vladimir Malyavin. 4th ed. M., Young Guard, 2010. 357 p. / chapter: "The path to yourself."

The second aspect of self-improvement is “self-introspection” (自省). This practice is aimed at ensuring that people consciously ponder and regulate their thoughts, words and actions in accordance with moral standards. Confucius believed that when a person sees good people, he should learn from them, and when he sees something bad, he should definitely ask himself whether he has the same shortcomings.

In “Lun yu – Xue Er” the case is described; Confucius once asked Tseng Tzu how he was improving. Tseng Tzu replied, “Every day I ask myself three questions, am I kind to others, do I trust my friends, and have I learned what I need to learn”. This is a concrete manifestation of “practicing introspection three times a day” (三省吾身) principle taught by Confucians. The idea concentrates not only in teaching people to be better, but also in focusing on the way of thinking, which also reflects a common everyday culture view on participation in public life. It is known that Chinese writers used this theory as a basis for improving their moral character in the daily creative process. In addition, the expression “I saw a wise man and wanted to become the same” (见贤思齐) is often associated with “self-introspection”. This is the saying of Confucius and the rule of Confucian self-improvement.

The third aspect of self-improvement is “patience” (忍), which is one of the personal growth’s foundations. Confucius believed that “to curb oneself and return to the li (ritual) is the true humanity”. So, if someone wants to be a person observing rituals, he must restrain himself, control his words and actions. His speech and behavior must meet the requirements of the ritual.

This Confucian rendering of the “patience” concept obviously differs from the interpretation of this term in Daoism and Buddhism, which also had a strong influence on the Chinese culture formation. “Patience” in Buddhism is the third paramita (from Skt. “perfection”) understood as a quality and as a “liberating action”. In terms of content, we are mentioning here the ability not to fall into envy and anger in any situation; to live without hope and fears, because we do not feel impatience without expecting anything. Non-participation in the struggle with the environment

and oneself together with spontaneous and gentle interaction with the world is also thought of as “patience”.

“Patience” in Daoism consists in being a good person in any difficult situation. Zi Xuyuanjun (Xian in Taoism) said: “Goodbye, goodbye and goodbye; various disasters will immediately disappear. Be patient, be patient and be patient; all debtors and enemies will disappear.” In the words of Chi Songzi (Xian in Taoism), “You will not be humiliated if you can endure and come to an agreement”. In the words of Xun Zhenren, “The ability to be patient can lead to the disappearance of a bad thing by itself; self-reflection and true self-esteem can eliminate all human troubles”²¹.

These views on “patience” are united by the quality being viewed as perfection. Confucius believes that people have desires, and they should not just give up their desires, but restrain them²². Here the emphasis is on the fact that the practice of this virtue allows you to take on greater responsibility and achieve a higher level of self-improvement. In Buddhism, the emphasis is shifted to inner perception and control over experiences. Daoism focuses on not disturbing the great peace of being by vain activity. However, in Buddhism, Daoism, and Confucianism, it is about achieving serenity and balance, self-control and awareness of this important action. All these possibilities have found their embodiment in Chinese culture.

The fourth aspect of self-improvement in Confucianism is “moderation, kindness, correctness, abstinence and modesty” (温良恭谦让). This theory is taken from the “Xue Er” section of “Lun yu”. It says that teachers should be sensitive, kind, respectful, modest and polite. In ancient China, this theory was also known as the “*five Confucian virtues*”, “humanity, justice, decency, wisdom, good intention” (仁义礼智信). All of them express the essence of Confucianism.

According to these cultural views popular in China, “*moderation*” is very important for studying in particular and life in general. This is confirmed by the everyday life observation, where people with a “peaceful nature” are popular and do

21 Wu Liang (Chen Yu and Xia Yuhong comment) Ren Jing, Jilin People's Publishing House.2007. P.124. (吴亮 (陈渔、夏雨虹注释), 忍经, 吉林人民出版社, 2007年, 第124页)

22 Fang Deyan. Confucianism. Chapter 2 Golden mean. (方德岩 儒之说 第二章 中庸)

not cause hostility among others. The principle of “*kindness*” is expressed by the universal cultural formula “Don’t do to others what you would not like them to do to you” (己所不欲勿施于人). The principle of “humanity” in Chinese reading means the ability to put yourself in the place of the other. “*Correctness*” is an attitude that a person must necessarily show in interpersonal communication; without this, for example, it is impossible to achieve success in a career. The principle of “*abstinence*” actually indicates not austerity, but contentment. People tend to strive for wealth, not realizing that restraint in desires can be the way to well-being, in the words of Confucius one should “be satisfied with real life and rejoice in what is” (知足常乐). As for understanding such a quality of a noble person as “*modesty*”, then the ability of “not to compete” is taken into account. Confucius believes that people can achieve good results by following the principles of politeness. At the same time, he praised people not to fight each other. All these important foundations that outline the specifics of Chinese culture seem to have value not only for the Far East nations. In the modern global world, the atmosphere of competition is observed everywhere. This “agon” (spirit of competition), which has not left the Western world since Ancient Greece, carrying the joy of victories and the grief of defeats, is spread by the West to the whole world as a norm, however this position is not truth. In this situation, Confucian China focuses on “modesty”²³, offering a different norm, which is “not to be arrogant winning, not to lose heart losing”.

In addition to the above-mentioned views, Confucianism also relies on the concept of the “*Golden Mean*” (中庸). Confucius regarded the golden mean as the highest moral standard and the method to solve all the problems. The essence of the golden mean is necessity to maintain stable and harmonious interpersonal relationship with people, to learn to keep up with the times and adapt to the situation without going to extremes while solving problems. The golden mean also implies teaching people to consciously engage in self-improvement, self-control, and self-education, which leads to becoming an ideal person. The specificity of this position

23 Yao X. Wisdom in Comparative Perspectives // Journal of Chinese Philosophy. 2006. Vol. 33. P. 319-321.

is well reflected in the statement “to get along with the environment, but not to identify with it”. Confucius pointed out, first of all, a personal necessity to learn to control one’s emotions and to express them correctly, which is the main manifestation of the golden mean principle. When social phenomena and people who create culture can coexist in harmony and complement each other, this is the sense of “getting along with the environment, but not identifying with it”. According to numerous followers of Confucius, sticking to the ‘golden mean’ is the golden rule for building any relationship²⁴.

1.2. Regulations of order in the family

Confucian self-improvement includes “the ability to maintain a family in order, manage the state and carry the Celestial world”. This means that in order to stabilize the country, one must first establish order in one’s own family. In addition, it is assumed that the ability to manage the family is the key to a personal success. Therefore, there are many ideas about family management in Confucianism.

The first and the most important theory is *“to be respectful to parents and elder brothers”* (孝悌). Confucianism attaches great importance to this theory and considers it the main condition for achieving “humanity”. Obviously, this theory can be divided into two aspects. The first one is respect for brothers. Brothers should live in harmony, help and encourage each other. The second, and is the most important idea of this theory is in the idea that one should show respect for elders (filial piety). In the “Canon of Filial Piety”²⁵ it is written that “filial piety” and “fidelity” are related to each other. “Fidelity” is also considered as a concrete embodiment of “filial piety” in the country. Confucius linked this moral norm with the law, and proposed using it on a national scale to maintain the state’s ethical code.

The concept of **“filial piety”** includes the following meanings²⁶.

24 Golovacheva L.I. Civilization, Confucius and the future of China // Problems of the Far East, 1996. P. 111-116.

25“Xiao jing” is one of the canonical texts of Confucianism, in the Han era (late 3rd century BC - early 3rd century AD). In the Confucian tradition, it is considered to be a record of teachings on the principle of “filial piety” (xiao (1), see Xiao ti) addressed by Confucius (6th - 5th centuries BC) to his disciple ceng-Zi.

26 1.Malyavin V.V. Confucius / Vladimir Malyavin. 4th ed. M., Young Guard, 2010. 357 p. / chapter: "Freed from doubts ...".

2.Shu Xiling, Basic Knowledge of Confucianism, 2012, p.531-609 (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)

3.Golovacheva L.I. Civilization, Confucius and the future of China // Problems of the Far East, 1996. P. 111-116.

First, according to Confucianism, people can influence family, country and society through self-improvement. From the point of view of personal emotional awareness, “filial piety” is an emotion that everyone can feel, this emotion is inevitable, it can help people understand the meaning of human existence.

Secondly, offering sacrifices to ancestors in the Confucian tradition is a way to implement one’s “filial piety”. In consequence of this ritual, people can feel the source of the life force and understand that our existence is a continuation of the family’s and the clan’s one.

Thirdly, in addition to the respect of children for their elders, this concept includes the opposite tendency of older people to be kind to their children. The relationship between parents and children is the most important in Chinese ethics. The correct expression is “loving parents have respectful children” (父慈子孝). The essence of this expression is that people are equal regardless of age. Elders should have the same dignity that their descendants should have, and children should fulfill their obligations to the elders.

The idea of **“keeping order in the family”** contains the thought that “if the child is not educated, it is the father’s mistake” (子不教父之过). Initially, this point of view meant that the father is responsible for his children’s upbringing; if the children do not receive good education, the father is to blame for this. The father is obliged to teach his child to be human, to help him become a good person and to teach him to survive. At the same time, this point of view has an expanded meaning, that is, when elders teach the younger generations, they should correct their behavior so that the child can study well, and not just learn words. Confucius believed that a child is very prone to mimicry and imitation of the adults’ behavior. For the child’s mind, the best role model is the parent. The child can imitate the words, actions and deeds of the parent. Therefore, parents should not only take care of their children and treat them with attention, but also influence their children by serving them as a good example.

1.3. Regulations governing the country

Confucianism gives great attention to the governance of the country. In “Four Books and Five Canons”²⁷ there are many records about the governance of the country, and the main task of this text is to demonstrate how to solve the problem of the political order legality. Confucius argued that *ritual and humanity* should be observed in the governance of the country. In his opinion, this is the only way to achieve long-term social stability.

The governance of the country, with the help of ethical principles, stays in a certain position, like the North Star, so all the stars will consciously move around it (为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之). Confucius assured that subjugating people by force gives only a temporary manifestation of obedience, and if you use the good behavior of the ruler, you can influence the people by restraining them with moral principles, and people will sincerely want to obey such a ruler. Confucius also said that using punishment to unify people’s behavior can only make them “not to sin anymore”, but it won’t make them feel ashamed. When teaching people morality and regulating people’s behavior with the help of etiquette, they should be taught to be ashamed and consciously observe the rules of behavior in society. Emphasizing the political significance of “ethics”, Confucianism, on the one hand, introduced moral standards for the sake of public recognition, which are used as the main method of governing the country; on the other hand, it raised the status of morality in society, thus allowing to assert that morality is above the rights of the ruler, the state and the law. It is a criterion for distinguishing between good and evil.

Another important Confucian idea is that governing a country requires “*listening to a good advice*” (从善如流). This principle demanded honesty from government officials. According to Confucius, if a person has gained power, can dominate and control the fate of many people, he must be able to hear them in order to be able to correct shortcomings. In addition, he should strive to be an excellent

27 “Four Books and five Canons” is a set of classical Confucian works, which reveal the basic principles of the philosophical and religious teachings of ancient China, highlight issues of ethics, morality and empire management in Confucianism, set forth Confucius’ views on the structure of the state, family and home, presents his ideas about the development of personality in harmony with nature, about the good beginning in the essence of man, higher justice, etc.

person both at work and in private life. If he is a good official, then he should also dare to express his opinion and even argue with the rulers.

So in China there was an understanding that the rise and fall of the country depends on the management system quality and the officials' abilities. Only when the government hires talented people with good skills and ethical excellence, the country can develop and remain in peace. Therefore, Confucian scholars put forward a number of principles and norms for the governance of the country and the management of public affairs, forming the ideal of an honest and incorruptible government²⁸. The main qualities of an official are *justice and honesty*. Improving the moral qualities and the level of education has become an indispensable condition for everyone. In particular, Confucianism demands that officials "live in simplicity, abstain from luxury". They were also charged with abstaining from subjective and groundless statements, not being self-confident and complacent²⁹.

There are also corresponding theories in Confucianism about the relationship between rulers and subordinate people. It is believed that rulers should dispose towards people kindly and actively interact with them, generally treating them as relatives, setting an example with their virtue, thereby giving to people lessons in moral education. Strictly speaking, this reflects another important cultural and philosophical attitude of "*man is above all*". The ruler should be "humane", respect the rights of people and value their moral self-awareness. As Huang Zongxi said, "The principle of governing a country should be based on the people's will first, and the emperor's will as a complement". This is thought of in Chinese culture as the spread of "humanity", indicating the democratic nature of Confucian thought.

The goal of socio-cultural development was defined as "*datong*" (大同). This word was used in ancient China to describe the ideal society. Confucius believed that such a society is an inevitable result of human development. With the development of culture, in particular politics, economics, science and technology,

28 Li ji // Shi san jing zhu shu (Thirteen canons with comments and explanations for the comments). // Zhonghua Book Company, T. 2. Beijing, 1983. P. 2090.

29 Li ji // Shi san jing zhu shu (Thirteen canons with comments and explanations for the comments). // Zhonghua Book Company, T. 2. Beijing, 1983. P. 2090.

humanity must inevitably enter a new stage of mutual assistance and prosperity. “Datong” is also an ideal harmonious coexistence of man, nature and society. People do not need to treat their environment from a position of conquest and confrontation, they should develop with a harmonious attitude towards the nature. Harmonious relations to nature and social relations should certainly lead to the achievement of this ideal. It should be noted that the “datong” proposed by Confucius differs from the concept of “*xiaokang*” (小康) and the ideas of “socialism” in modern China. “Datong” is a stage of social development that requires certain ethical consciousness from society in order to achieve an idealized state where everyone cares about others. There is no selfish attitude towards others and there is no need for legal restrictions in this society, whereas “socialism” and “xiaokang” indicate the possibility of achieving the social well-being of the state due to an increase in the economic development level³⁰.

1.4. General ethics regulations

In China, the word “ritual” is commonly used in conjunction with the word “ethics”, and the principles associated with it, ethical norms, ethical functions and methods largely determine all the socio-cultural forms. Among others, the “*rectification of names*” practice (正名) is noteworthy. When the system of ethics and etiquette is chaotic, people are not able understand the role they play. There is such a problem in the modern multicultural world, where, being in the space of a complete relativity, it is difficult for people to determine the goals of their lives, to succeed, and the administrative system cannot create a stable and harmonious cultural environment for them as well. In China, this problem was solved with the help of the “rectification of names” concept. It’s about the fact that everyone has their own role in this world and they have to do what they have to do. It can be said that the “rectification of names” idea mainly exists in aspects of obligations and responsibilities³¹. On the one hand, the obligation stems from the social environment

30 Lukyanov A.E. Philosophical prototypes of the "Chinese Dream" // Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy, 2015, №4. P.50-58.

31 Bian Yannan, Liu Dingshuo. The ethical value of Confucius' idea of “rectification of names” // Legal System and

and marital status. The role performed by a person should correspond to the current socio-cultural situation and to the basic system of values accepted in society, meet the legality of the era. Everyone must fulfill the obligations matching their role. Since the roles reflected in different family statuses are various, there is a need to “rectify names”. Distinct roles give people different responsibilities, and everyone should apply all the effort to fulfill them, while maintaining their own attributes and advantages. On the other hand, “names rectification” and clear responsibility complement each other. The rulers have to fulfill their duties and do what they must. Officials also have to fulfill their duties, present their opinions to the superiors and exercise authority to govern the country. In the same way, fathers and sons must accomplish their duties. In general, Confucius explains the intrinsic value of people’s humanity through a deeper understanding of the “name”³².

Among the Confucian ideas that have had a significant impact on the everyday culture of China, the “five essentials of human relations” (五伦) and the “five constants” (五常) should be noted. The “*five essentials of human relations*” include the norms of the relationship between the sovereign and the minister, father and son, older and younger brothers, husband and wife, and between friends. These relationship is based on devotion, filial piety, respect for elders, patience and kindness (忠孝悌忍善). In turn, the “*five constants*” include humanity, justice, decency, wisdom and good intention (仁义礼智信).

The “Five essentials of human relations” is an ethical standard proposed by Meng-zi based on a comparison and summing up of the previous ethical relations and norms in China and the comprehensive generalization of five basic relations between people. Meng-zi states that the five norms should be used by officials and other people. Officials should be faithful to their duties, and rulers should give them

Society, 2018, №21, P. 232-235. (刘丁硕, 边艳楠《孔子“正名”思想的伦理价值》, 法制与社会 2018年21期 232-235).

32 1. Oldstone Moore, Jennifer Confucianism New York: Oxford University Press, Incorporated. 2002. P. 54-60.

2. James Legg Confucian Lun: The Great Teaching and Teaching of the Middle Dover Publication, 1971, P. 263-264.

3. Steinkraus, Warren., Socrates, Confucius and the straightening of names // Philosophy of East and West, 1980, №30 (2): P. 261-264.

the rewards they deserve. Fathers should be kind. Children should be respectful and obedient to their parents. Husbands should work hard, and wives should raise children. Older brothers should take care of their younger brothers. Younger brothers should respect their older brothers, and cherish their trust³³.

Unlike the “five essentials of human relations”, the “five constants” are requirements for oneself. The main meaning of the word “humanity” is to be kind and friendly towards people. Confucius perceived “humanity” as the highest degree of moral development. He was the first to integrate ethical norms, forming an ethical system based on “humanity”. “Justice” is a concrete manifestation of “kindness”. Meng-zi believes that justice is manifested in the fact that a person is ashamed when he makes bad deeds; when he sees that others do bad things, he becomes disgusted.

In general, a person’s needs can be divided into two categories, the first is his physiological needs, and the second is his spiritual needs. Decency is a way to manage human needs in political, economic and other socio-cultural systems. This corresponds to common sense and the idea that “kindness is originally inherent in human nature” (性本善)³⁴.

In general, Confucianism distinguishes *three types of mental giftedness* of people, which are advanced wisdom, ordinary wisdom and stupidity. Advanced, talented people can rationally plan and live their lives, most of them can achieve their goals; stupid people spend their lives in confusion, they have no achievements, nor any mistakes. Some of so-called “ordinary wise people” can achieve outstanding results, while others will fail. It is believed that people with ordinary wisdom are most affected by the environment and therefore can go from good to evil. This is the type of people who need education, and if they get into a favorable environment, they become people who are helpful to social development³⁵.

33 Duong Quoc Quan. Chinese and Vietnamese medieval Confucianism: basic principles and categories // Electronic scientific publication Almanac Space and Time, 2013. V. 7. Issue. 1

34 I.Kurganov A.V. Confucianism about the primordial properties of human nature // Humanitarian treatise, 2017, №10. P. 61-63.

2.Feng Yulan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. 376 p.

35 Fakhruddinova E.R., The problem of wisdom and morality in the philosophy of Confucius // dissertation, 2012. P. 157.

“Good intention” is not only one of the important conditions in which a Confucian can implement “humanity” and secure the trust of people, but also one of his moral qualities. Being honest and keeping your promises allows you to be a good friend (朋友信之) (from “Lun yu – Gong Zhi Chang”).

1.5. Philosophical and religious concepts

Ancient schools of thought studied the mysterious universe, the heavens and the earth, and Confucianism is no exception. Although scholars do not consider Confucianism a religion, it cannot be denied that Confucianism tackled some aspects of religious philosophy, for example, “Yi jing”. In the era of the neo-Confucianism of the Song and Ming dynasties, the followers of the doctrine began to devote even more attention to religious philosophy, so the influence of religious and philosophical ideas obviously increased.

The first thing to mention is the concept of **“the unity of heaven and man”**. The basis of this theory was proposed by Confucius and later spread by Chuang-Zi³⁶ in Daoism. Later it was developed into an even more perfect philosophical ideological system of Dong Zhongshu (circa 179-104 BC)³⁷.

Confucius said, “if my teaching makes its way, then fate has decided so!” (道之将行也,与命也). He believed that “heaven” is a fate, and this is the main reason for regime changes, the rise and fall of civilizations, the wealth and well-being of kingdoms and nature. After analyzing the thoughts of Confucius, Feng Yulan concluded that heaven is a “fate” or, as they would say in the West, “the will of God”, and it is heaven, not people, that determines the ways of human development.³⁸ For Confucius, the fate is mainly an idea connected to emotions and beliefs, and not an object of reason, so it cannot be defined as a law of nature’s force. Confucius believed that people should realize the meaning contained in the “fate” through their

36 Chuang Tzu is the founder of the philosophy of Daoism, according to traditional belief he lived in 369-286 BC; the author of the Daoist treatise of the same name.

37 Shu Xiling, *Basic Knowledge of Confucianism*, 2012, p.594. (舒斯林 儒学基本常识, 2012年)

38 Zhao Fasheng. *Confucius's View of Fate and Supremacy // Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Science Edition)*, 2011, №6. P. 79-88. (赵法生:《孔子的天命观与超越形态》, 清华大学学报(哲学社会科学版) 2011年第6期 79-88)

own experience³⁹.

Dong Zhongshu believed that “heaven” is the divine Dao creating all things. It should be noted that this divinity does not at all resemble the Biblical or Vedic understanding of God that is widespread in the West and the Middle East. In Chinese culture in general and in Confucian understanding in particular, “heaven” is a manifestation of “Dao”, i.e. certain rules and patterns. Everything in the world is created and developed in accordance with these rules, we are not talking about the fact that someone created something. The Dao is depersonalized. In this picture of the world, a person is thought of as a copy of “heaven”, therefore all human behavior must correspond to the “will of heaven”, or, to quote Dong Zhongshu, “the unified form of man and nature”⁴⁰. One of the characteristic features of the man-nature unity, in his opinion, is man’s reliance on the omens of nature, which have a direct impact on social changes and on the way of people’s life. In accordance with the principle of “relationship between man and nature”, Dong Zhongshu, for example, states that “prolonged rain marks the onset of human diseases”, “a comet falling from the sky is an omen of great misfortune in society”⁴¹. The Dong Zhongshu’s philosophy is the cornerstone of “the unity of heaven, earth and man” Chinese concept. According to him, “everything in the world is interconnected, interdependent, and in relation to mutual harmony”⁴². The spirit of the man and nature dialogical relations lies in their interpenetrated unity, it is extrapolated to the real dialogue of man with being, with the Absolute and Nature so understood in China. This certainly reflects the natural philosophical ideas and the anthropological dominant in the Chinese ontological picture of the world.

In addition, in China they talk about *“taiji”* (太极) (the Great Limit) of Confucianism, its theoretical source is “Zhou yi” (周易). The concept of “Tai chi” mainly developed in the era of neo-Confucianism. Among the works interpreting its

39 Zhang Dainyan. Analysis of the concept of "the unity of man and Heaven" in the philosophy of China // Bulletin of Peking University. 1985. №1). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTOTAL-BDZK198501000.htm>

40 Dong zhongshu “Chun qiu fan lu” (董仲舒《春秋繁露》)

41 Liang Lingyun. Ideas of morality in the concept of "the unity of man and Heaven" in the philosophy of Dong Zhongshu: master's thesis. Harbin, 2009. 50 p.

42 Balchindorzhieva O.B. Social harmony in Chinese philosophy // Bulletin of the Tomsk State University. 2015. №391. P. 58-63.

nature, Zhou Dongyi's "Tai ji tu shuo" and "Tong shu" became the beginning of the Confucian interpretation of the universal nature and opened a new page in the history of Confucianism⁴³.

Zhou Dongyi proposed a teaching that can be called the **"ontology of Dao"**. Nature and "heaven" are important parts of the ideas of the original Confucianism that existed before Qin; "Zhou yi" speaks of "heaven", while "Zhong yong" and "Meng-zi" focus on Dao's nature and being. But in fact, the early Confucians did not give much attention to the concept of "heavenly Dao". As in "Lunyu – Gongzhi Chang" it is written that "Zi-gong said: The works of the teacher can be heard, but his statements about the nature of man and the path of heaven (heavenly Dao) cannot be heard." It was Zhou Dongyi who realized the importance of linking "nature" and "sky". Having accepted "honesty" as the basis of both sides, he integrated the Daoist concept of "Zhou yi" into "Zhong yong" and "Meng-zi", thus proposing the Dao ontology, and created another new sphere of Confucian thought development⁴⁴.

It should be noted that the ancients have already devoted attention to the connectedness and opposition of some phenomena in the surrounding world, heaven and earth, sun and moon, day and night, cold and heat, men and women, up and down. In early Confucianism, these observations were philosophically interpreted, which was reflected in the "taiji", the doctrine of **"yin" (阴) and "yang" (阳)**. In the "Yi jing" it is written that "the world was created by the union of yang and yin" (一阴一阳即为道). In "Li ji – Li Yun" it is also said, "We are from one place and this place is divided into heaven and earth, of yin and yang, and then divided by four seasons" (是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时). It should be borne in mind that, unlike the Western dualistic perception of these and other binary oppositions, the concept of yin and yang is not confrontational. In the Chinese understanding, the relationship between yin and yang is really current and

43 Bichurin N. Y. Image of the First Principle, or On the Origin of Physical and Moral Laws. // "Moscow Telegraph", 1832, h. 48, №21-23, P. 3-33, 157-197, 285-316.

44 Kobzev A.I. Tai Ji // Spiritual culture of China / Ch. ed. M.L. Titarenko. - M: Eastern Literature, 2006 T. 1: Philosophy. P.424-428.

mutually transformative, there is no idea of dominance or mutual exclusion⁴⁵.

As it is known, the basic and general for the Chinese mentality and culture theories of “yin and yang” and “heaven, earth and man” are complemented by the **doctrine of the “five elements”**. It says that everything in the universe consists of the action and change of five elements: earth, wood, metal, fire, and water. The changing relationship of these elements make an influence on the nature and the entire universe, changing the people who are part of these transformations. Thus, this teaching not only describes the structural relationship and changes of things, but also incorporates the human and cultural value dimension of reality. If “yin and yang” theory stating the unity of opposites, then “five elements” can be called a primitive general theory of systems⁴⁶.

1.6. Other regulations and concepts

In addition to the principles of the five elements, heaven, earth and man and yin-yang, Confucianism has formulated its own understanding of humanity and education, such as **“the doctrine of natural inclination to good”**, “the doctrine of natural inclination to evil”, “learning and perception (study) complement each other” and prescribes “to conduct teaching according to individual abilities”.

In the book “Meng-zi” it is said that good is inherent in human nature, just as water tends to flow down downwards (人性之善也，犹水之也。人无有不善，水无有不下). Like J. J. Rousseau, Meng-zi believes that human nature is good, but this does not mean that there is no evil. Evil is caused by the influence of the environment. To solve this problem, he suggests relying on “humanity” and using it to foster kindness in people. At the same time, explaining this thesis, Meng-zi demonstrated the possibility and necessity of “humane government”⁴⁷.

45 “Confucianism for the Modern World”, Cheng Qianyi, Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, P. 312-333.

46 Spirin V.S. On the question of "five elements" in classical Chinese philosophy // Sixth scientific conference "Society and state in China" Ch.I M., 1975.

47 Li Wanli Philosophical foundations of the ancient Chinese paradigm of education // Manuscript, 2017, №12 (86). P. 93-96.

Xun-zi's opinion differed from Meng-zi's. He insisted that human nature is inherently evil and that every good quality in people is solely the result of education⁴⁸. On the surface it seems that the *“doctrine of the natural inclination to evil”* underestimates people, but in fact the opposite is true. The philosophy of Xun-zi can be considered the philosophy of education. The thinker believes that all good and valuable things are the product of human efforts. Values come from the culture, and the culture is created by people. In other words, anything that has not been “educated” will not be “positive”. It is the fact that people learn to observe morality and etiquette that distinguish them from the animals. From this point of view, people should be moral, not because they have no choice, but because they should have a moral nature⁴⁹. Because of this, Fu Sining⁵⁰ believes that Xun-zi's statements are closer to the ideas of Confucius than the ideas of Meng-zi⁵¹.

As for teaching methods, being the first scientist to open an official private school in China, Confucius gradually developed an understanding of various factors affecting the quality of teaching in long-term pedagogical activity. He outlined many effective teaching methods, such as **“teaching according to individual abilities”** (因材施教), “revelation and induction” (启发诱导) and “learning and perception complement each other” (教学相长). According to Confucian ideas, each student has his own characteristics. Some students are strong in art or sports subjects, while others are skilled in literary subjects or subjects related to science and technology. Therefore, teachers should take into account the strengths of students. planning the training so that each student develops and progresses. Of course, this process will be more complete and effective if it includes moral education. The acquisition of knowledge and the moral values formation should take place in parallel; ethical

48 Blazhkina A. Y. Human nature in Godyan manuscripts // Bulletin of the Buryat State University. Pedagogy. Philology. Philosophy, 2014, №14 (2), P. 26-31.

49 Feng Yulan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. 376 p.

50 Fu Sining (26.03.1896 - 20.03.1950) is an historian, academic supervisor, one of the leaders of the May 4 student movement, founder of the Institute of History and Languages of the Central Academy of Sciences. Former Acting President of National Peking University and President of National Taiwan University.

51 Fu Siniang, "Dialectics of Ancient Life" // included in the third volume of "The Collection of Mr. Fu Mengzhen", Taipei, published by the National Taiwan University, 1952 P. 139. (傅斯年《性命古训辩证》// 收录于《傅孟真先生集》第三册, 台北, 国立台湾大学出版, 1952年, 139页)

education being part of the learning process.

In addition, in these methods, special attention is given to the initiative of students in learning and the methods are aimed at inspiring students⁵². In the process of such training, students learn knowledge better, and teachers refine teaching methods and correct their own shortcomings, which is described by the concepts 教学相长 “learning and perception complement each other” (教学相长) and “of the three going there will definitely be one from whom you can learn something” (三人行必有我师)⁵³.

Conclusion. Confucianism adopted “ritual” as its main manifestation, “humanity” as its general ideological basis, and moral education as its principal method. The unique concept of the family as the society foundation laid the Chinese “family” culture traditions, which are preserved to this day. Of course, numerous followers of Confucius interpreted certain concepts in their own way, and the best of them supplemented the content of the Teaching in order to meet the needs of their modern society to a greater extent. This is how the Confucian doctrine was formed, certain provisions of which eventually turned into unshakable cultural codes of the Chinese people traditional ethos, which effectiveness is relevant today.

The second paragraph.

Evolution of Confucianism

2.1. Early Confucianism about relationship between people.

Since the foundation of Confucianism, it has studied the problems of interpersonal differences and harmonious coexistence of people in society and has devoted great attention to solving difficult problems arising in human relationship. Such issues were given great importance already at an early stage of the doctrine development. Confucius also formulated norms, proposed guidelines, and formed a

⁵² Alekseev-Apraksin A.M. All-unity and all-difference. *Observatory of Culture*, 2015. №2. P. 23.

⁵³ Geng Biao Confucianism in modern China // *Studia Culturae*, №42 (2019). P. 71-76.

theory for building interpersonal relationship. This systematically stated theory demonstrates early Confucian views on society and culture. For thousands of years, it has shaped value orientations, influenced behavior and determined the personal characteristics of the Chinese, becoming the basis of interpersonal communication in traditional Chinese society⁵⁴.

As we have already noted in the first paragraph, the highest moral standard of Confucianism is “humanity”. This dual concept is on the one hand used to express Confucius’ views on specific political issues. For example, the attitude to the need to “manage mercy and persuasion, re-educating morally with virtue and etiquette”, which demonstrates a politically conservative position. On the other hand, it is a theoretical crystallization of the entire ethical field, humanity and the pursuit of truth. By raising questions about “man” as a whole Confucius established an ideal and formulated a kind of a perfect personality standard.

An important place in Confucius’ discourse on “humanity” is given to friendship. This practice is mentioned in the “five essentials of human relations” and “five constants”. Confucius believed that friendship with conscientious, honest and knowledgeable people is useful for the “humanity” development. At the same time, he drew attention to the importance of independent thinking, believing that one should “get along with the environment, but not to identify with it” (from “Lun yu – Zi Lu”) using “harmony” and “unification” as a standard for distinguishing a noble and a low person. For example, a noble person, realizing the existence of different opinions, has his own, whereas a low person blindly agrees everywhere and does not dare to put forward his own independent judgments.

Early Confucianism attached great importance to harmonious interpersonal relationship considering “harmony” the main goal in relationship with people. The concept of the “golden mean” is also associated with harmony. Confucians believed that “harmony” was the basic law of the world⁵⁵. Such law helps to concentrate

54 Kobzev A.I. Philosophy and spiritual culture of China // *Spiritual culture of China: Encyclopedia*. T. "Philosophy". M., 2006. P. 53-54.

55 Yang Tianyu. "Annotation to Notes on Decency" // Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House, 2004, p. 476. (杨天宇. 礼记 译注 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004, 476.)

forces for great achievements, is a prerequisite for a prosperous people and a peaceful society. It is precisely because of the important role of harmonious interpersonal relations in the whole society functioning and interpersonal communication that Meng-zi suggested that “harmony between people surpasses all earthly goods” (天时不如地利，地利不如人和)⁵⁶. For this reason, based on their predecessors’ heritage, the early Confucians built a system of etiquette and integrated it into the system of culture. Thus, the pursuit of harmonious interpersonal relationship has become the main goal of the etiquette/ritual culture in China.

The “harmony” that the early Confucian believed in was not to think like everyone else, but to find unity in diversity. The principle implemented here was to “get along with the environment, but not to identify with it”. The formation of public order inevitably requires that different people fulfill their duties. To do this, everyone must show their individuality and their skills. Thus, the theory of interpersonal relations in early Confucianism contained the importance of preserving differences and recognizing individuality. Xun-zi also believes that human society can exist because people have differences and division of labor, and these differences and division of labor that especially force people to play appropriate roles in society, thereby maintaining its harmony⁵⁷. It should be noted that early Confucianism not only recognized individual differences between people, but believed that such differences are universal socio-cultural phenomena and are necessary for the existence of any human society.

The “rectification of names” concept also supported this theory. There a social role was understood as a reflection of a person’s status and responsibilities, as well as the identity that a person manifests in any social relationship. Early Confucians believed that people played different roles in different social relationship. These differences complicate the relationship, therefore, for the proper flow of interpersonal relations and the maintenance of a harmonious social order, it is

56 Yang Bojun. *Menzi Translation and Annotation* // Beijing: Zhonghua Book Company, 1960, P. 86. (杨伯峻.孟子译注[M].北京: 中华书局, 1960, 86.)

57 Liang Qixiong. *A Brief Explanation of Xunzi* // Beijing: Zhonghua Book Company, 1983. P. 109. (梁启雄.荀子简释[M].北京: 中华书局, 1983, 109.)

necessary to give each person a certain role and to use it to regulate human behavior.

In addition, early Confucianism also emphasized equality between the two sides of interpersonal communication. In their opinion, interpersonal relations are those between people, and their harmonious coexistence requires joint efforts of all interested parties. Without one of the sides, interpersonal relationship cannot be established, and their harmonious coexistence cannot be talked about. Confucius followed this principle, saying that “loving parents have respectful children”. He believed that a high degree of trust should be achieved between them and by respecting individual feelings and dignity, people would love each other and benefit each other.

The early Confucians presented concrete methods of building harmonious interpersonal relations with the formula well-known in the West and in Russia, which is “don’t do to people what you don’t want to yourself”. As part of the practice of self-improvement, this principle is designed to strengthen the qualities of the individual. According to Confucianism, as long as a person strengthens his moral perfection and does not demand anything from others, he will not be offended by others and will be able to live in harmony with society. Thus Confucianism, promoting “humanity” for the formation of people’s inner qualities, linked it with “ethics” for regulating their external behavior.

A well-known Chinese proverb says that “honesty” is a concrete manifestation of “humanity”. When someone treats others honestly, others will trust him, and relationship with others will be harmonious. “Honesty” here is the “love” that people send from the bottom of their hearts, and this is a true natural feeling that everyone feels for their parents, relatives, friends and other people. Thus, the “humanity” of early Confucianism became a concept based on love and attachment. True sympathy, a sense of closeness, belonging and love for others are the main connotations of the concept of “humanity”. Being an obligatory property of a noble person, humanity is the basic difference between humans and animals. It is also a fundamental cultural value peculiar to people. The beginning of the high humanism development, according to early Confucianism, consists in revealing one’s true feelings, those of

closeness and love for parents, brothers and sisters; then this feeling spreads to other relatives, a wider circle of friends and acquaintances. In building interpersonal relationship based on “humanity”, one should start by establishing good family relations and taking care of the family with love.

Early Confucians emphasized the importance of true feelings and urged to ignore false feelings, limited, for example, by material considerations. Confucius pointed out that feeding parents and providing them financially is not filial piety; true filial piety exists only when children treat their parents with true respect. When this kind of attachment extends to the whole society, interpersonal relationship throughout society will be harmonious and orderly.

“Ritual” as an external expression of “humanity” began to be recognized as an effective means of integrating interpersonal relations at the early stages of the the teaching’s development. “To curb oneself and to return to the ritual is true humanity”, Confucius said, showing his followers that “humanity” and “ritual” go hand in hand. “Humanity” is the basis for the the “ritual” implementation. Owing to the “ritual”, Confucians implement their “humanity”.

Ritual, as the norm of interpersonal communication, was first recorded in the Shang dynasty. It was implemented mainly with an emphasis on the external form. Confucius also suggested changing the external ritual etiquette to sincere respect coming “from the heart”. He taught people to focus on self-improvement throughout their lives and to find their inner compliance with the requirements of etiquette. According to Confucius, the ritual must be strictly observed in order to really regulate people’s behavior⁵⁸. The main content of Confucian culture is the regulation of relations between people and, ultimately, the achievement of “harmony” through this. Confucianism believes that since “humanity” is the core of interpersonal communication, then “ritual” is the norm of communication. It can limit human behavior in interpersonal interaction, reduce interpersonal disagreement and resolve tensions and conflicts between people. In this sense, the ritual has an interpersonal

58 Ai Kai, Elements and Features of Chinese Culture // Included in Zhang Dainian and Tang Yijie: Cultural Conflict and Fusion, Peking University Press, 1997. P. 278. (艾恺《中国文化形成的要素及其特征》，载张岱年、汤一介：《文化的冲突与融合》，北京大学出版社，1997年版，第278页)

integration effect.

In traditional Chinese culture, “family” is extremely important. Confucianism is no exception. It also contains many concepts about family ethics. Among them, a special role belongs to the ritual of ancestor worship. This has become the main feature of traditional Chinese culture; Confucianism has led to the fact that ancestor worship has reached the highest spiritual level in China and has become the main criterion for measuring local culture and choosing a foreign culture.

People rely on the ritual of ancestor worship to maintain unity and resolve interpersonal disputes. Ancestor worship in a traditional society reflects the ethical basis of a kindred family because ancient Chinese society was a patriarchal one in which kinship relations were determined by blood relations. At the same time, China’s primitive clan system did not completely disintegrate, and the exchange of goods within the clan did not develop, so there were no conditions for the dissolution of related organizations. The clan leader built his clan into the system of political relations. At the same time, Chinese peasants have lived in the same area for several generations, and blood relations have become their natural bond. Consequently, under the patriarchal system, blood relations were not only secure, but strengthened as well, and the family became the main unit of society and spread to the entire social sphere, turning society into an extended family and forming the unity of this family. That is why interpersonal relationship in the family have become a model of communication at all social levels, and from this the theory was derived that it is necessary to “achieve self-improvement, maintain the family in order, manage the state and carry the Celestial world”. As a result, the unique patriarchal culture of Confucianism was formed⁵⁹. As Meng-zi said, the foundation of the world is the state, the foundation of the state is the family, and the foundation of the family is self-improvement.

People should not and cannot live without their family, relatives, friends, society and country. Self-esteem and interaction within social groups are formed

59 Feng Tianyu. History of Chinese Culture // Shanghai People's Publishing House, 1990. P. 208. (冯天瑜《中华文化史》，上海人民出版社，1990年版，第208页)

through relationship with other people. Another important quality of a noble person is “devotion”. Its development is an important component of personal improvement, which is combined with the development and improvement of society and the group. Needless to say, Confucian ideas about groups reflect the characteristics of social life and the cultural development requirements. The described system has some obvious disadvantages. Although Confucianism believes that the regulation of interpersonal relationship in groups should be achieved through self-improvement, the proposed method of self-improvement inevitably led to the suppression of personality, limiting independence and creativity. “Self-improvement” from the Confucian point of view is an individual’s self-transformation activity that motivates people to strive to overcome their own shortcomings. This undoubtedly plays a positive role in harmonious interpersonal relationship. But the disadvantage of this approach, which also cannot be ignored, is that, focusing on etiquette, it does not affect other socio-cultural factors of individual self-improvement, does not take into account the diverse connections between self-improvement and other socio-cultural practices. Nevertheless, the idea formed already at an early stage of the development of Confucianism, saying that interpersonal relations determine the functioning of the whole society, has been preserved as significant and has firmly entered the cultural life of China.

2.2. Features of Confucianism in the Han dynasty

From 202 BC to 220 AD, Chinese civilization entered a special and important period of the reign of the Han dynasty. At this time, the culture, which had been developing for thousands of years, reached one of its evolutionary peaks and came to a new level. Even after the fall of the Han dynasty, its cultural tradition continued to influence Chinese civilization, and its influence was so great that it turned the word “Han” into a synonym of Chinese culture (Chinese is Han language and Chinese people are Han).

In the Han dynasty, in order to correct the negative consequences of the war leading to the fall of the Qin dynasty, the ruler adopted a policy of “non-action

management” to stimulate the restoration of society. This Daoist doctrine was propagated in a wide cultural environment, surviving until the beginning of Emperor Wu-Di⁶⁰ reign. However, this does not mean that Confucianism has completely lost its influence on early Han society. In terms of transmitting historical and cultural knowledge, Confucianism still had a great influence on the development of Chinese culture. Historical literature, the study and research of the “Confucian canon” have also received official recognition and attention. Among those, Xun Tzu’s works (including the books *Shi jing*, *Shu jing*, *Li ji* and *Yue jing*) contributed to the preservation of Confucian culture in the early Han dynasty. He had a great influence on the development of philosophical thought in the early Han dynasty⁶¹.

It should be noted that the Han dynasty, which had just survived the war, disposed sufficient resources to provide people with food and clothing, but could not fundamentally strengthen the position of the ruler. To achieve this goal, the ruling elite needed a clear and firm system. Realizing this, Emperor Wu-Di accepted Dong Zhongshu’s proposal to “reject a hundred schools and honor only Confucianism”. To achieve harmony in society, Dong Zhongshu incorporated Daoist elements into Confucianism and created a new Confucian system corresponding to the spirit of that time. This reform, on the one hand, removed the conflict of ideas and interests between rulers of different levels; on the other hand, Emperor Wu-Di was able to develop his own ideas based on the intellectual heritage of other schools. Combining these ideas with Confucian “humanity” and “justice”, he found an adequate response to the need for centralized power.

The veneration of “nothing but Confucianism” implied not just the adoption of the Confucian concept of governing the country, but also the unification of successful ideas about governing the country by other thinkers (Daoists, legists, the Mo school). On this basis, the concept of “power from heaven” was formulated and the doctrine of “unity of heaven and man” was revised. Chinese science refers “power from heaven” to the political theory of feudal monarchy. According to this

60 Wu-Di (156-87 BC) is the seventh emperor of the Han Dynasty.

61 Shu Xiling, *Basic Knowledge of Confucianism*, 2012, p.55. (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)

theory, the emperor's power was given by heaven (Dao) and, accordingly, had a natural causality. From now on, the emperor exercised power on behalf of "heaven", so the monarchy was recognized as inviolable⁶². Note that Confucius never considered himself a heavenly messenger and the early Confucians did not deify heaven. Their goal was to learn to live in accordance with the requirements of the laws of nature. The concept of the "unity of heaven and man" transformed by Dong Zhongshu claimed that the emperor is the son of heaven and only the emperor can communicate with the "heavens", while ordinary people cannot. The will of heaven is transmitted through the emperor, and his will is also the will of heaven, which makes the power of the emperor complete and legitimate⁶³.

Dong Zhongshu was the first to raise the status of Confucianism to the level of a religious system, also turning ethical teaching into a theory of monarchical rule. This contributed to the establishment of the orthodox status of Confucianism and laid a solid foundation for the further development of Chinese culture. After Confucianism merged with other theories and religions in the Han dynasty, it changed significantly. It became closer to everyday culture and customs and was changed from the idea of serving the ruling class to the worldview adopted by ordinary people.

In the concepts of "unity of heaven and man" and "power from heaven" proposed by Dong Zhongshu, the understanding of "heaven" did not contradict Buddhist and Daoist ideas. From now on, the emperor had to conform to the established image of the "son of heaven" in order to preserve his status and his subjects's veneration. So Confucianism became a doctrine similar to a religion that ordinary people could just believe in. This has narrowed the gap between Confucian teaching and ordinary life, with an everyday culture filled with simple emotional needs. Thus, Confucianism became a widespread teaching acquiring the features of a folk religion.

62 Vasiliev L.S. *Cults, religions, traditions in China*. M., 1970. P. 212-217.

63 Wang Zijin. Theological flavor of Confucianism in the Han dynasty. *Qilu Academic Journal*, 2004, №4, P. 108-113. (王子今 汉代儒学的神学色彩. 齐鲁学刊, 2004(4):108-113)

The reinterpretation of Confucianism has made “humanity” a sacred force. The idea arose that “man is the noblest being in the world”⁶⁴, establishing the so-called “humanity” which makes no difference for everyone and general equality. This thinking to some extent distinguishes Eastern and Western religions. It makes people feel closer and truly connected. This involvement in the daily life of the teachings, the possibility of its practical inclusion in various cultural practices such as politics, art, economic life, allowed Confucianism to show vitality over the next thousand years.

Dong Zhongshu argued that both nature and human behavior are governed by heaven, so political order and political ideals reflecting the order of heaven should be unified. From the point of view of ideology, he summarized Confucian ethics as “*three foundations and five unshakable rules*” (三纲五常) from the ideas of “essentials of human relations” and “five constants”. The three foundations are that there is absolute power of the sovereign over the subject, of the father over the son, of the husband over the wife; and the five unshakable rules are humanity, justice, decency, wisdom, good intention, well-known institutions formulated by Confucius. Dong Zhongshu believed that this was the basic principle of life. Through the “three foundations and five unshakable rules”, whether aimed at education or any other spheres of culture, it is possible to achieve the goal of maintaining the ruler’s power and ensuring stability in the country. The introduction of these ideas completed the systematization of Confucianism, laying deep theoretical foundations for the further development of neo-Confucianism in the Song and Ming eras.

The institutionalization of Han Confucianism manifested itself not only in the political and ideological field, but also at the legal level. Confucians were well aware of the ancient ritual norms. At that time, the laws and systems of rituals were closely interdependent. Therefore, Confucianism not only inherited ancient ritual systems, but also influenced legislation and the legal sphere. As Mr. Zhai Tongzu said⁶⁵, “With

64 Lu Zizhen. On Two Characteristics of Confucianism in the Han Dynasty and Its Relationship with Dong Zhongshu // Journal of Hebei University (Philosophy and Social Science Edition), 2004, №3P. 5-7. (卢子震. 论汉代儒学的两大特点及其与董仲舒的关系 [J]. 河北大学学报(哲学社会科学版), 2004 (3): 5-7.)

65 Zhai Tongzu (1910-2008), historian. In 1945, he went to the United States as a researcher at Columbia and Harvard Universities. The main academic focus is the relationship between Confucianism and the Chinese law development.

the exception of the Qin dynasty laws, the laws of other dynasties were also formulated by Confucians. The legislators no longer opposed “law-based governance”, but they were the group most affected by Confucianism. Confucian thought dominates the formulations of ancient laws, which is the main feature of the ancient Chinese legal system. The combination of Confucianism and law gave Confucians a strong governing power”.

In the Eastern Han dynasty, Confucianism was transformed into a political system in which the severity of punishments was mitigated. In compliance with the procedure established by law, according to the ranking of crimes, the old, weak and sick were subjected to lighter punishments or released from punishment, which reflected the idea of “love” and was the embodiment of the Confucian concept of “humanity”. In addition, appropriate civil and commercial legal systems were created, the management of competing industries, production and trade was strengthened. Control was established over the private production of salt and iron, gunpowder, etc. According to the law, a merchant could not become an official or could not buy land.

The further development of Confucianism led to the appearance of two directions of cultural transformations. Firstly, Confucian scholars received the right to interpret and change the code of laws of the Han dynasty, and secondly, Confucians often interpreted classical postulates very loosely, taking into account their personal interests rather than facts. Since most of the Confucian texts were written long ago, the content and the described realities were already too far from the cultural life of the Han dynasty. Some thoughts may have been historically correct, but due to the changing conditions of time, they have become outdated and irrelevant. Therefore, during this period, many non-canonical interpretations of Confucianism appeared, which also created a hidden danger for the Chinese culture’s subsequent development. After the period of the northern and southern dynasties rule, as well as the Sui and Tang dynasties, during which there was a powerful influence of Buddhist thought, Confucianism left in its competence only those things that were embodied in political and legal institutions, continuing to play

its role under the ruling class tutelage.

At the official level, “Yi jing”, “Shu jing”, “Shij ing”, “Li ji”, “Chun-qiu” (“Five Classics of Confucianism”) have become a codex. Since then, Confucianism has formally moved only towards political institutionalization. Before that, since the theoretical knowledge contained in the “Five Classics of Confucianism” did not directly include the method of governing the country, there was no such requirement. When the “Five Classics of Confucianism” was adopted as a code, the state education system could not accept all students due to limited resources. This has contributed to the growth of the number of private schools in China⁶⁶. In other words, the tendency to study the “Five Classics of Confucianism” and the growing number of Confucian scholars employed by the government caused the need to receive education in the Confucian way in society and with its help to enter the civil service as an official.

The vast majority of teachers belonged to the ruling class and education was perceived as an opportunity to improve their social status⁶⁷. The immediate result of private schools’ popularity and prosperity was the emergence of a large number of educated people. Since the Western Han dynasty, the number of students coming to know the “Five Classics of Confucianism” reached several thousand, it was already a very large group in the education system. The teachers were both well-known scientists and government officials, which further increased the number of those wishing to get an education. By expanding the social circle, these students also strengthened their inner solidarity and cooperation, thereby forming a relatively close bond. During the Han dynasty, their reaction to the justice or injustice of sociocultural changes became noticeable. They formed the social force that could not be ignored, the force able to interfere in politics⁶⁸.

66 1. "Han Shu" Volume 79-80 "Wen Yuan Chuan". (《后汉书》卷 79-80 《文苑传上》).

2. Han Shu Volume 88 The Legend of Scientists (《汉书》卷 88 《儒林传》)

67 Fitzgerald C.P. China: A Brief History of Cultures // St. Petersburg: "Eurasia". 1998. 456 p. / Chapter IX. Literature and Religion in the Han Era.

68 Sun Litao. Model of Confucian education during the Han dynasty and features of growth Confucianism // "Confucian Studies", 2017. P. 93-101. (孙立涛 汉代儒学教育模式与儒生长成之特点 // 《孔子研究》2017 年 01 期 93-101)

In addition to the above-mentioned characteristics, it should be noted that Confucian orientations in the Han dynasty played a special role in cultural integration, which was embodied in the field of thinking, ethics and social structure of society. After the death of the Qin dynasty, public order in the country was lost, and various schools of thought arose and developed during this period. Confucians took this opportunity to update the internal theoretical system and integrated the ideas of other academic schools into it. For example, the ideas of Dong Zhongshu are largely borrowed from Daoism. With the study of the “Five Classics of Confucianism” and Zhongshu’s closer relationship with politics, other academic ideological systems were mostly transformed into a part of Confucianism in various ways. Confucianism defended “humanity” and “harmony”, which provided the necessary conditions for the integration of different conceptions. The cultural approach “To get along with the environment, but not to identify with it” makes Confucianism extremely tolerant of otherness. Meng-zi and Xun-zi spoke most fully in this regard, and their teaching style had a profound influence on later Confucian scholars.

Later Confucians and intellectuals inheriting the early Confucianism tradition actively promoted and developed Confucian theory, created and formulated new guidelines for the Han dynasty regime⁶⁹. It should be noted that the ethical integration of Confucianism is still reflected at the cognitive level of ritual. The Han dynasty was created on the basis of the Qin dynasty’s brutal principles of governing. On the one hand, the new dynasty needed to soften the regime and the crisis caused by the war, on the other hand there was a need to establish a new order. Therefore, Confucianism in this period preached that “man is a moral animal”, and based on this point of view established a new system of ritual, which was supposed to make all social relations natural and reasonable. Confucians believed that there is only one connection between an individual and society, which is an ethical relationship. Other relationship formed by politics and economics are subject to ethics. Even in the face

69 Yan Buke. “Qin Zheng · Han politicians and literary figures · Confucian scholars” // *Historical Research* 1986, №3. (阎步克:《秦吏政与文吏·儒生》,《历史研究》1986年第3期)

of contradictions between personal and collective interests, Confucianism gives preference to collective interests. This gives people the opportunity to consciously coordinate their behavior within the framework of common benefit and order.

Confucianism considers ritual immutable. It exists beyond time and beyond history. It does not depend on laws and customs. Liang Zhiping said, “In the dictionary of traditional Chinese culture, there is one word sufficient to denote a moral point of view and a requirement, and that is ritual. It is all-encompassing and omnipresent. It can be either the basic belief of personal life, or a fundamental method of governing the country”⁷⁰. This played a positive role in stabilizing society, and also made the ritual a tool in the hands of the rulers. The principle of individual interests subordinating collective interests to the idea of the “golden mean” was rethought during this period. For the stability of the autocratic dynasty, it was necessary to maintain the confidence in the people that the interests of the group and society were of paramount importance. This is the main meaning of Confucianism’s the social integration in this period.

The building of a new social structure was justified by the implementation of the principles of “governing the country by the personal example of the ruler” and “governing the people by grace and persuasion, re-educating them morally by virtue and ritual”. Although the administration was carried out on the basis of a corpus of laws, Confucianism served as a general order, giving rise to a political system based on ritual and supplemented by laws. The concept of “three foundations and five unshakable rules” deprived people of freedom (including the mental one), limiting the possibilities of realizing their individual interests, which could be integrated into society.

The Confucianism of the Song and Ming eras and the Confucianism of Cheng-Zhu generally denied the existence of living emotions and regarded man as a kind of machine for performing rituals. It has nullified the meaning of individual existence. Although this approach made people a kind of a moral unity, it created a

70 Liang Zhiping. *In search of harmony in a natural order* // Beijing, China, University of Political Science and Law, 2002. (梁治平, 寻求自然秩序中的和谐 北京 中国政法大学出版社 2002)

sand-resembling mass. Having played a short-term role in establishing social stability, this type of Confucianist for a long time postulated the implementation of the “law” only on the basis of ritual, which did not correspond to the ideas of Confucius.

Continuing to be an important part of Chinese culture, Confucianism experienced a turning point in its development during the Han dynasty. The practice of integrating different experiences and knowledge pushed Confucianism to another peak and strengthened its influence on the political sphere. The established system became the basis for maintaining the “feudal” way of life. However, a number of negative consequences affecting the status of a person in culture and society are also obvious. As Chinese culture developed, these shortcomings became more and more clear, forming the direction in which Confucianism and Chinese culture as a whole were transformed in the course of following centuries.

2.3. The problem of Confucianism in Wei, Jin and during the Southern and Northern dynasties

After the fall of the Han dynasty in 220 AD, China once again entered an era of chaos and disunity that lasted more than three hundred years. During this period (the Wei, Jin dynasties, as well as the period of the Southern and Northern dynasties), the ruling elites quickly replaced each other, and several regimes often existed simultaneously on the territory of China. At the same time, due to the gradual development and flourishing of Buddhism, the status of Confucianism as the central cultural paradigm in China was being lost.

During the Han dynasty, centralized power remained unshakable, so most of the time the politics of Han society was stable, and the economy was relatively prosperous. Confucianism, as the dominant teaching, provided its followers with a stable position in society. However, due to changes in the socio-cultural order, and in particular because of the rise of the landlord class during the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, it was difficult to re-establish a solid centralized system, and as a result, society was in a state of disorder, which also indirectly led to the decline

of Confucianism.

Since Emperor Wu-Di of the Han dynasty implemented the strategy of “rejecting a hundred schools, honoring only Confucianism”, the doctrine was declared an official teaching. Good conditions were created for the spread and development of Confucianism, but there was such a problem as the “hypocrisy” of Confucianism. It should be noted that the founder of the doctrine, Confucius, attached great importance to practice, for him actions were more important than words. This principle is fully reflected in the point of view that “if the child is not educated, it is the father’s mistake”. At the same time, according to Confucian principles, noble people should have five qualities of “humanity, justice, decency, wisdom, and good intention”. Attaching great importance to practice, but becoming an official teaching during this period, Confucianism turned out to be inextricably linked with public service, Confucians were officials. Under such circumstances, some people received Confucian education solely for the purpose of entering the civil service. They could not believe in the ideas of Confucius, nor practice self-improvement, nor control their words and actions in accordance with the requirements of the teaching, but nevertheless used the teaching as a tool for career growth and other purposes. This phenomenon seems to be the characteristic of all the teachings that have received the status of an official state doctrine.

Zhuangzi exposed this flaw of Confucianism, saying that the thief who stole the thing was caught and killed, but the people who stole the state power became princes. Anyone with authority can claim to be endowed with “humanity”. The characteristic of personality, called the humanity of Confucianism, is more similar to the decoration of the ruler⁷¹. At the time when Zhuangzi lived, Confucianism had not yet become an official ideology, but because of the strong influence of this teaching, it was already called “decoration”. This situation worsened after Confucianism became an official teaching, and it can be stated that during the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, the so-called Confucianism, which was

71 Ji Zhichang. Analysis of the interaction of Confucian and Buddhist styles of thinking in the composition of Hui Lin "Bai hei lun" // Wen yu zhe, 2011. №18. P. 201-240.

essentially a system of rituals, was only a tool used by rulers to control people. It is not surprising that a large number of Confucianism's opponents appeared during this period.

If we compare the development of Confucianism in this period with Buddhism and Daoism, it is obvious that Confucianism was inferior to them in theoretical and practical terms. During the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, no new significant Confucian theorists and thinkers appeared. Confucian thought was still limited to the theory of heaven and man, and compared to pre-Qing Confucianism and Han Confucianism, it did not advance much, lagging behind Buddhism and Daoism in ontological terms.

Buddhism, being a developed foreign religion, absorbed Confucianism and Daoism in many areas to ensure its development in the Chinese environment, where Confucianism already occupied an important social position. The famous Buddhist scholar Shi Huiyuan believes that "although monks do not have to follow Confucian etiquette and do not need to conform to the ruler, and at the same time in practice Buddhists did not violate the rules established by the ruler, which was another manifestation of fidelity to the authorities"⁷². Most of the Buddhists of Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, like Shi Huiyuan, tried to remove the contradictions between Buddhism and Confucianism and largely absorbed the ethics of the latter.

Daoism is an autochthonous teaching that coexisted quite harmoniously with Confucianism. The moral principles of perfection coming from Confucianism are also important for the Daoist worldview. The famous Daoist thinker Ge Hong believed that "people who want to become immortal should take fidelity and filial piety as a basis; if they do not give attention to their moral improvement, they will not get longevity"⁷³. This quote shows that for Daoism, Confucian ethics was also the basis of self-improvement and the most important condition for longevity.

72 1. Hui Yuan, "Sha men bu jing wang zhe lun" (慧远《沙门不敬王者论》)

2. Komissarova T.G. A monk should not be respectful to the emperor: from Buddhist polemics in the IV-V centuries. // Buddhism and the state in the Far East. M., 1987. P 47-70.

73 Sailey, Jay. The Master Who Embraces Simplicity: A study of the philosopher Ko Hung, A.D. 283-343. San Francisco: Chinese Materials Center. 1978.

As for Confucianism, it showed a certain intolerance towards Buddhism and Daoism. During the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, despite the signs of decline that Confucianism showed, the doctrine still occupied an important position at the level of social institutions, practicing harsh criticism of Buddhism and Daoism. Confucians denounced the falsity of Buddhism and criticized the “strange” theories and practices of Daoism aimed at achieving longevity or immortality.

Confucianism’s contempt for Buddhism was the initial response to the spread of Buddhist culture from the position of Confucianism’s nationwide authority. Confucians of that time strongly encouraged the rejection of Buddhism as contradictory to the traditional cultural way of life and national ethics. Buddhism was not traditional, however, it should be noted that most of its followers adhered to a low-key approach in finding a compromise and even at the theoretical level sought to find agreement in the concepts of their teachings and Confucianism. The relationship between Confucianism and Buddhism underwent minor changes during the Southern and Northern dynasties, which was mainly reflected in the external emotional resistance, which gradually came to a harmonious state, and then to a deep interpenetration. In the course of the described process, Buddhism is becoming more and more Chinese. The process of Sinicization was definitely caused by the influence of many cultural factors, such as traditional Chinese thinking, established patterns of behavior, artistic practice, etc. Having survived the semiotic recoding, having absorbed folk customs, Buddhism experienced significant transformations in the interpretation, stylistics of the study and research of Buddhist canons, which subsequently manifested itself in the formation of Chinese schools and traditions. Nevertheless, taking into account the transformations that have taken place, as a result we can talk about the assimilation of Confucianism by Buddhism, while Confucianism has integrated Buddhism to a much lesser extent. A number of scientists believe that the conflict between these teachings in this era can be divided into two stages. The first took place in the Wei and Jin dynasties and exacerbated the issue of compatibility of Confucianism and Buddhism with each other; the second stage took place in the Southern and Northern dynasties and consisted in the

aggravation of ideological contradictions. However, despite the conflicts, Buddhism gradually merged with Confucianism and increasingly adapted to existence in traditional Chinese society⁷⁴.

The relationship between Daoism and Confucianism can be described as less tense than that between Buddhism and Confucianism. Strictly speaking, Daoism is theoretically much poorer than Buddhism, and its religious precepts are relatively simple⁷⁵. In the course of its development, Daoism was enriched by absorbing the ideas and concepts of both Confucianism and Buddhism. From the point of view of cultural development, since Daoism and Confucianism come from the same cultural soil, they have a deeper connection. Therefore, neither in the period of development nor in the heyday of Daoism, did not conflict rigidly with Confucianism. As a result, the Daoist absorption of Confucianism often manifested itself as a conscious identification of the same indigenous culture.

Arising from the growing importance of religious status in this era, Confucians tried to reform Confucianism once again. A number of thinkers have taken the path of combining Confucianism and Daoism. The combination of these two currents gave rise to the “*doctrine of the hidden*” (玄学), which can be called the revolutionary activity of Confucianism. The attempt to abandon the cult of Confucianism in the Han dynasty led them to the other extreme, striving to get rid of the influence of the social system on people and achieve human independence from social reality.

The doctrine of the hidden in the Wei and Jin dynasties cannot be attributed to Confucianism, but it can reveal the features of Confucianism. The doctrine of the hidden in the history of Chinese ideology and culture to a certain extent reflects the peculiarities of the Confucianism evolution during this period. We are talking about deepening the understanding of the “man” by thinkers, investigating the relationship between man and society, man and nature from an ontological point of view. The contradiction between the system of etiquette and the problem of human freedom

74 К. К. Ч'эн. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 p.

75 История Китая с древнейших времен до начала XXI века в 10 т. Том III: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907). - М.: Наука, 2014. С.400-434.

became more and more obvious in this era. The trend can be divided into three stages in chronological order.

The first stage is mainly reflected in the “etiquette system, which should be derived from nature and should not violate the laws of nature”. During this period, scientists drew attention to the lack of ontology in Confucianism. Wang Bi⁷⁶, the founder of the doctrine of the hidden, believes that the previous etiquette system focused only on external behavioral codes and ignored the basics of etiquette. In his opinion, the propaganda of perfectly wise following etiquette is also based on “development according to the natural course of events”. Consequently, the etiquette system should correspond to cultural development and be formulated according to the historical situation of the epoch. On the one hand, Wang Bi’s thought combined the idea of Daoism about the protection of nature in Confucianism and reconstructed the ideological system of Confucianism; on the other hand, Wang Bi created a new etiquette system that takes into account the laws of nature.

The representative of the second stage is Ji Kang, however, according to the standard of genuine Confucianism, it is difficult to include Ji Kang in the ranks of Confucians, because he strives to explore the spiritual world, admires nature and opposes the restrictions of the ceremonial system in real life. Ji Kang believed that Confucianism was an instrument to pursuit the fame and fortune thus violating the laws of nature. Obviously, Ji Kang’s thoughts were more radical, compared to Wang Bi ideas, and Ji Kang’s criticism of the etiquette system more strongly and openly denied Confucianism. However, it is possible to trace the features of Confucianism in the worldview of both thinkers. They criticized the existing etiquette system, but hoped to govern the country through a real etiquette system to achieve social stability. From this it can be seen that in fact both opposed only the system of etiquette distorted by the ruling class, while at the same time not abandoning the system of etiquette as such⁷⁷.

76 Wang Bi (226-249), Chinese philosopher, one of the founders of the doctrine of the hidden philosophical school, close to Daoism, but popular among Confucians.

77 Liu Xingcang. Analysis of the combination of Confucianism and Daoism in the Wei, Jin, South and North dynasties // Journal of the Hebei Institute of Young Managers, 2017, №29 (3). P. 99-10. (刘兴灿 浅析魏晋南北朝时期的儒道结合 // 河北青年管理干部学院学报, 2017, 第29期(3) 99-101).

The ideology of the third stage was proposed by Guo Xiang. He believed that all etiquette systems in society were formed in accordance with the laws of nature and were not created artificially. Guo Xiang considered social order and hierarchy to be rational laws of nature, also emphasizing that the development of the human personality should be free and follow the laws of nature. He summarized the opinions of many scientists about the connection between the etiquette system and the laws of nature.

The three stages demonstrate that the scholars of this period turned their attention to Daoist thought and used it to make up for the shortcomings of Confucianism, correcting the Confucian aspects not contributing to social development. Thus, the rationality of the new system of etiquette was demonstrated, and from this point of view, the doctrine of the hidden can be considered as a reconstruction of Confucianism.

In the Jin dynasty, the ideas of Confucianism still formed a significant part of the teaching content. During the Western Jin dynasty, “Shu jing”, “Shi jing”, “Yi jing”, “Chunqiu” and “Lun yu” were the mainstay of national education. During the Eastern Jin dynasty, “Yi jing”, “Li ji”, “Lun yu” and “Xiao jing” were used as the main teaching material. The regimes established by ethnic minorities in the same period as the Eastern Jin dynasty existed, also took Confucianism as the basis of official education, which played a positive role in national integration.

During the Southern and Northern dynasties, much of the private education was also Confucian. However, many Confucians at that time also studied the concepts of Buddhism and Daoism, and by teaching Confucianism, they also taught the Daoism and Buddhism ideas, which contributed to the integration of all three currents. This situation also reflects the freedom of academic thought of that time and has a positive significance in the history of the ancient Chinese academism development.

Confucianism has also played a role in promoting the development of mathematics in China. During the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, the rationalism of Confucianism was combined with natural science, which deepened

people's understanding of nature. This fact is a notable historical phenomenon of the Confucian evolution of that time. The exposition of quantitative relations in the “Yi jing” and reflections on the laws of quantity inspired many naturalists of Ancient China. In the modern era, “Yi jing” is valued in the world as a source of deep mathematical principles corresponding to scientific facts. The idea of yin and yang in “Yi jing” improved the understanding of “the opposite movement prevailing in nature” by Liu Hui⁷⁸, and then, in “Mathematics in Nine Books” (九章算术注), written on the basis of this ancient text, the world-famous technique of dividing a circle was presented. Zu Chongzhi⁷⁹ from the Southern dynasty applied the technique of dividing a circle to get the number Pi, which was accurate to the seventh significant digit.

In general, during the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, some metaphysicians were engaged in reconciling the Confucian system of etiquette and the Daoist understanding of nature, but in the Han dynasty there was a rejection of the theological “sense of heaven and man” teleology in order to avoid the development of superstitions in Confucianism. The doctrine of the hidden contradicts Confucianism in many ways, but at the same time its ideological source is still pre-Qin Confucianism, as a result of which the doctrine of the hidden combines the traditional life principles of Confucianism, the realistic nature of the ideal personality and the Daoism natural principles. During the Eastern Jin, Southern and Northern dynasties, the popularity of Buddhism and Daoism increased rapidly. Their competition with Confucianism formed a social and ideological model of harmonious coexistence of Confucianism, Buddhism and Daoism.

So, in the era under study, Confucianism lost its monopoly position during the time of emperor Wu-Di, but its dominance in public thought was still preserved. In

⁷⁸ Liu Hui (c. 220, died c. 280) was a Chinese mathematician. He lived in the kingdom of Wei in the era of the Three Kingdoms (Wei and Jin dynasty). He provided a simple and precise iterative algorithm for calculating the number Pi with any degree of accuracy.

⁷⁹ Zu Chongzhi (429-500) is a Chinese mathematician and astronomer. As an astronomer, he determined the sidereal periods of the planets of the Solar system with high accuracy (in particular, he set the period for Jupiter at 83/7 years). I calculated the duration of the draconic month — 27.21223 days, which differs from the modern value by only 0.00001 days. Developed a new calendar (Damin li) taking into account the phenomenon of precession. As a mathematician, he was the first in the world to calculate the number Pi to the seventh decimal place, giving its value between 3.1415926 and 3.1415927; a more precise value was calculated only a thousand years later.

the disputes between Confucianism, Buddhism and Daoism, the rulers of this period did not dare to create new ruling ideas, but in the end they still chose Confucianism as the basis, and Buddhism and Daoism as a complement, with the consequence that the three teachings existed in parallel. The ethics of Confucianism continued to be the main rule of the country and the state in each dynasty. Confucian classics were included in the compulsory content of national education at that time.

Confucianism in the Sui and Tang, Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, owing to the aforementioned characteristics, went through a tortuous process of development and thus became an important transition period from Han Confucianism to neo-Confucianism in the Song and Ming dynasties. During the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, the former status of Confucianism as the most important ideological quantity in society changed. With the growing popularity of Daoism and the emergence of Buddhism in China, the development of Confucianism was under serious threat. For four hundred years, despite the absence of prominent Confucian theorists and intellectual leaders, the tradition of Confucianism has not been interrupted. Despite the fact that the indicated period is not the final stage of the Confucianism development, it laid the foundations for the continuity of Han Confucianism and the birth of Song and Ming Confucianism⁸⁰.

The research of Confucian literature did not stop during this period, but there were no new ideas, only a continuation of the Confucian traditions and metaphysics of the Han dynasty existed. According to thinkers of that era, Confucianism could not play a big role in the ideological education of people. Commenting on the social functions of Confucianism, Buddhism, Daoism and later religions, thinkers of that era often said, “Control the mind with Buddhism, control the body with Daoism and control the world with Confucianism”. The doctrines of Buddhism and Daoism play more significant roles in people’s self-improvement than Confucianism. The significant changes in Confucianism during the Han dynasty and the social functions of the two levels of Confucianism deserve further study and consideration.

⁸⁰ History of China from ancient times to the beginning of the XXI century: in 10 volumes. Volume 3. Three Kingdoms, Jin, Southern and Northern Dynasties, Sui, Tang (220-907) / Otv. ed. I.F. Popova, M.E. Kravtsova. Moscow: Nauka, Vostochnaya Literatura, 2014. P. 124-172.

Conclusions. Summing up this paragraph, we are to note once again that from the Chunqiu and Zhanguo period to the Wei and Jin dynasties, the Northern and Southern dynasties, Confucianism experienced ups and downs. Because of the historical background that influenced the foundations of the teaching, early Confucianism considered the solution of interpersonal relations through ethical education as the main direction of its ideological development. That is why the Confucian theory of interpersonal relations has become a distinctive feature of the culture associated with Confucianism. During the Han dynasty, owing to the political support of Confucian rulers, the teaching entered the first stage of rapid development, but due to excessive dependence on politics, the direction of its development gradually deviated from the path laid down by Confucius. Nevertheless, during this period Confucianism played an important role in promoting the development of ideology, politics, jurisprudence and other spheres of culture. After the entry into the reign of the Wei and Jin dynasties, as well as the Southern and Northern dynasties, the influence of Buddhism weakened the authority of Confucianism among the people. At the same time, the politicization of Confucianism has given rise to “hypocritical” ideas and practices. However, due to the positions in the political sphere, the tradition of Confucianism was not interrupted during this period, which laid a solid theoretical foundation for the future integration of Confucianism, Buddhism and Daoism, and, as a result, the emergence of a new Confucianism.

The third paragraph.

Cultural orientations of neo-Confucianism

3.1. Confucianism in the Tang dynasty

After the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, Confucianism passed another important period of development, namely the period of the Tang dynasty (618-907). From this era, Confucianism entered the third stage of its development, the establishment of neo-Confucianism, which was partly a consequence of the integration of Confucianism, Buddhism and Daoism.

From Wei Jin to the Sui dynasties (581-619) and Tang, Confucian classics underwent a major transformation. Its distinctive features, as pointed out by the scientist Pi Xizhui in the “History of classical science of Confucian teaching” (经学历史), are captured in the book “Correct interpretations of the ‘Five Classics of Confucianism’” (五经正义) by the authorship of Kun Yingda⁸¹, which adumbrated a new stage in the development of Confucian classics. Kun Inda attempted to combine orthodox Confucianism and the doctrine of the hidden, intending to create a general theory. As it was already noted, during the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, Confucianism lost its exclusive status, but retained its identity as the orthodox embodiment of Chinese culture. By the beginning of Emperor Taizong of the Tang dynasty reign, Confucianism was again recognized as the official doctrine to unify the nation. It began to play the role of a general theoretical basis for the national political system improvement, the selection of people for public service, education and the implementation of the country’s governance policy.

The Tang dynasty made an outstanding contribution to the development of Confucianism.

Firstly, during this period, uniform standards were developed for the study of Confucianism; secondly, the Tang dynasty implemented a policy that included the ideology of Confucianism, Buddhism and Daoism. In addition to Confucianism, Buddhism and Daoism also spread significantly and contributed to the establishment of neo-Confucianism. The “man is above all” idea once again became one of the central ideas in China. Thinkers of that time strongly criticize the concept of “power from heaven”, formed since the Han dynasty, as well as during the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties.

Secondly, the ideology of “unity of heaven and man” and “power from heaven” promoted by Confucianism in the Han dynasty had a strong religious connotation, which generated contradictions with its own original postulates. With the fall of

81 Kun Yingda (574 - 648), son of Kong An, grandson of the 32nd generation of Confucius. The scribe of the Tang Dynasty. Emperor Taizong ordered him to write “Correct Interpretations of the Pentateuch”, which includes the views of northern and southern Confucian scribes and is a collection of classical works from the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties.

imperial power, Confucianism as an official ideology also inevitably declines. In order to find a new path of development, Tang thinkers analyzed and studied the teachings of the sacred, Buddhism and Daoism and revised the status and role of Confucianism, discovering the possibilities of integrating various academic systems to obtain new opportunities for the development of Confucianism during this period⁸².

Before the Tang dynasty, there was a dynasty whose history spanned only a few decades, the Sui dynasty. Its creation provided the political prerequisites for improving politics, etiquette and education systems, the possibility of coordinating Confucianism, Buddhism and Daoism, and objective conditions for the unification and development of Confucian standards. For example, the Sui dynasty began to create and implement the “keju”⁸³ state examination system in just a few decades. Both emperors defended Confucianism and considered it a “treasure” with which the country is governed. They vigorously supported and promoted Confucianism, attaching great importance to the position of Confucians in society and to a certain extent contributing to the development of Confucianism, forming a tendency to study it. The rulers of the Sui dynasty also actively supported and used Buddhism and Daoism. Confucianism, supplemented by Buddhism and Daoism, became the main principle of the Sui dynasty rule.

The rulers of the early Tang dynasty also maintained Confucianism and considered the exercise of “humanity and justice” to be the basis of governing the country. They took a number of measures to revive Confucianism and achieved good results. From the very beginning of the Tang dynasty existence, the most important problem for the rulers was the task of stabilizing public order and the long-term development of the country. It was important to determine the dominant ideology for the unification of the state. Believing that Buddhism and Daoism are not suitable for governing the country, and the existing Confucian ideas and practices are not

82 Shu Xiling, *Basic Knowledge of Confucianism*, 2012, 625p. (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)

83The keju system existed (intermittently) for 1300 years: from its creation in 605 to 1905 (the decline of the Qing Dynasty, a year before Pu Yi was born). Its existence was an integral part of the existence of a strong centralized empire.

able to meet the needs of the new era, it was decided to create a new Confucian system taking into account historical lessons (the decline of the Sui dynasty) by supplementing it with important Buddhist, Daoist views and cultural practices of Western cultures.

The beginning of the Chinese revival in the Tang era was laid by Emperor Taizong, who initiated a powerful cultural synthesis not only in the sphere of worldviews, but also in the cultural space of the Celestial Empire as a whole. He included steppe nomads into the orbit of Chinese civilization, in particular the Turks, on whom he relied during the fateful transformations. It is also known that ruling under the motto of *Zhengguan*⁸⁴, he provided support to peasants, artisans, merchants and chattering classes who did not have access to Confucian ruling circles. The reorganization of the state apparatus, the introduction of examinations for selection for official positions, the updating of the code of laws and other innovations contributed to the flourishing of China, entering one of its most glorious periods. The expansion of Chinese possessions, increased control over the routes of the Silk Road and its increasing influence on the neighboring cultures also required the unification of disparate teachings. The struggle for the separation of Confucianism, Buddhism and Daoism could not satisfy the objective needs of the state, leading to worldview and ideological confusion⁸⁵ and hindering the development of the country.

There was the mutual integration of Confucianism and Buddhism which consisted of two aspects, Buddhism's perception of Confucianism and vice versa. The history of China of this period shows that the apologists of Buddhism actively studied traditional Chinese culture, mainly the close ties of Chinese culture and Confucianism. The introduction of Buddhist scholars to ritualized ethics and indigenous traditions, the mentality of the Chinese people resulted in the Sinicization of Buddhism. This affected the style of Buddhist canonical literature translations, the organization of the religious life in Buddhist communities, artistic practices, and

84 The reign of *Zhengguan* (627-649) refers to the era of the country's development during the 23-year reign of Emperor Taizong, the second emperor of the Tang Dynasty. This was the first stage of the prosperity and development of the Tang Dynasty, and at the same time it laid a solid foundation for a political position that played a decisive role on a global scale.

85 Khun Syupin, Chen Khunbin. *Dukh kitaiskogo 佛陀* (Chzhungofosyuechzhitszinsh en') 上海, 2009. P.14.

forms of Buddhist practice. This process was largely completed by the middle of the Tang dynasty. We can say that the Confucian worldview has found a worthy place in the Buddhist paradigm.

It is interesting that some prominent Confucian thinkers who publicly opposed Buddhism and Daoism, in the course of lengthy discussions adopted many provisions and aspects of Buddhist philosophy. Among the representatives of this type of thinkers, we can mention Han Yuy⁸⁶. He is indeed known as a man who strongly opposed Buddhism, but it is also obvious that he was under its powerful influence. This influence is noticeable, for example, in his analysis of human consciousness. As it is known, the role of self-awareness is emphasized by all currents in Buddhism. Yu, for example, interpreted the object of consciousness as objectified consciousness, hence it was concluded that the development of self-consciousness gives people a certain belief that they can overcome all difficulties.

Han Yu's theory of Confucianism, based on the principle of "restraint of passions" (治心论) and the idea of "patience", has undoubtedly been influenced by Buddhism⁸⁷, in particular, being coherent with the religious views of Buddhism on paramitas (transcendental perfections) and some ideas of Daoism about this. The difference, perhaps, was that Yu continued to assert the importance of maintaining order in the family and adhere to Confucian ideas about the governance of the state and the world in the Middle Kingdom, here is its difference from Buddhism and Daoism. Strictly speaking, the Confucian model of Han Yu actually solved the problem that arose in the Wei and Jin dynasties by coordinating the ritual system with self-awareness techniques. The thinker believed that as long as a person feels that the ceremonial system is sacred, he will follow it without experiencing discomfort. In this vein, the ideas of thinkers from Confucius himself to Han Yu are interconnected. It can be said that Confucianism as a whole believes that the power of ritual can help liberate the human spirit, thereby contributing to the increase of

⁸⁶ Han Yu (768-824) was a Chinese philosopher, historian, writer, poet, and calligrapher. He went down in history as a fierce opponent of Buddhism and Daoism.

⁸⁷ Mazur T.G. Confucianism as the ideology of the "service class" in the writings of Han Yu (768-824): author. per. Cand. Philos. sciences. Ulan-Ude, 2003. 22 p.

human self-awareness. This is how the “new religion” was created, which does not have a God, but makes people believe⁸⁸. A similar synthetic attitude can be traced in the ideas of Han Yu. It should be noted that more recent studies have proved that Confucianism has not yet turned into a religion. This is a characteristic feature of exclusively Confucianism during the Tang dynasty.

In addition to Han Yu, mentioned above, it is worth mentioning another important person, Liu Zunyuan⁸⁹. He was also a famous Confucian thinker in the Tang dynasty. From the point of view of their common goal, the revival of Confucianism, Han Yu and Liu Zunuan are similar in many ways, but they had different answers to the question of how exactly Confucianism should be revived. Liu Zongyuan noted the superficiality of Han Yu’s criticism of Buddhism and accused Han Yu of misunderstanding the essence of the Buddhist theory. Liu Zongyuan found some provisions in Buddhism that coincide with the Confucian ideas set forth in the “Yi jing” and “Lun yu”. Deep study and serious practice of Buddhism affects a person’s temperament in the same way as in the case of Confucianism⁹⁰. Liu Zongyuan advocated the integration of ideas from other academic systems, including the Buddhist ones, because it can be stated that Confucianism has been enriched and developed from the very moment of its creation. Han Yu emphasized the purity of Confucianism, especially in comparison with Buddhism and Daoism. Despite the fact that in real theoretical work Han Yu did not completely reject the influence of other academic trends on his worldview, however, the fundamental difference lies in the anti-Buddhist position of the teachings or its absence.

It can be said that Han Yu and Liu Zongyuan looked at the situation from different angles. According to Liu Zongyuan, the integration of Confucianism and Buddhism is an inevitable trend in history, while Han Yu from his side drew attention to the phenomenon of religious fanaticism, which seriously threatened

88 Bargacheva V.B., Kravtsova M.E. *Cult of Confucius // Spiritual culture of China*, T. 2. M., 2007. P. 201-223.

89 Liu Zongyuan (773-819) was a Chinese philosopher and writer of the Tang Dynasty, one of the Eight figures of the Tang and Song eras. He opposed the theistic understanding of the concept of the Heavenly Mandate.

90 Zhang Ciyun. *Chinese Idioms and Their Stories (англ.)*. // Shanghai Translation Publishing House, 2015. P. 153-155.

Confucianism. At first glance, Han Yu opposed the ideological integration of Confucianism and Buddhism, but in fact the Buddhist thought of that time implicitly influenced his ideological system. This fact proves once again that, penetrating into China, becoming part of the Chinese cultural space, Buddhism could not avoid integration with Confucian thought, which became an important factor in the general Chinese cultural development.

The literary intellectual Li Ao⁹¹ was also strongly influenced by the Buddhist worldview and revised Han Yu's theory. His "Book on the Return to Individual Nature" (复性书) is based on the "doctrine of the natural inclination to good" by Meng-zi and the principle of the "golden mean", which speaks of the natural inclination to good. Theoretically, Li Ao undoubtedly adhered to the subjective idealism of Meng-zi, but he also obviously absorbed the ideas of the Buddhist Mahayana, in particular the traditions of Chan, which teaches that everyone has the nature of a Buddha and everyone can become a Buddha. Li Ao believes that everyone has a good side and the opportunity to become a saint. According to Chan, an unreflected emotional life obscures the human nature of a Buddha and prevents a person from becoming a Buddha. Li Ao argued that the essence lies behind human emotions and that they are the factor that prevents a person from becoming a saint. Buddhism in China required people to eradicate passions and promoted very strict asceticism. Li Ao also considered human emotions evil and advocated austerity. All this shows that Li Ao's theory is a combination of Buddhism and Confucianism. Some scholars believe that Li Ao's theory is a harbinger or the beginning of the emergence of neo-Confucianism of the Song and Ming eras.

Confucian "theories of man" during this period underwent a significant rethinking under the influence of Buddhism and Daoism and seriously differed from the ideas of Han Confucianism. Among such theories is Dong Zhongshu's idea of the "unity of heaven and man" and "power from God", which has met with quite

91 Li Ao (772-841), Chinese philosopher and writer. He was strongly influenced by Buddhism, sought to synthesize Buddhist and Confucian concepts based on the idea of the "golden mean" (中庸), tried to apply the Buddhist conceptual apparatus to analyze the elements of Confucian teaching. The political teaching of Li Ao is an interpretation of the provisions of Confucius and Meng-zi.

serious criticism. Due to the development of the doctrine of the hidden, Buddhism and Daoism in the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, the old ideology gradually declined.

Liu Zongyuan's criticism of the "theory of man" and the "unity of heaven and man" was more systematic. Liu Zongyuan argued that "heaven and man", "yin and yang" exist objectively, but cannot reward or punish a person for his behavior in real life. History is a natural process of development with an objective and inevitable tendency that does not depend on a person's will. Based on this position, he systematically criticized the judgment that the rights of emperors were granted by heaven. Liu Zunuan also said that only with the support of the people, the country can develop systematically, and society can be harmonious⁹².

Liu Yuxi continued to analyze the social and cognitive roots of Dong Zhongshu's "unity of heaven and man". He developed the idea that fate can be changed by acquired education, as stated in the "doctrine of the natural inclination to evil" by Xun-zi and demonstrated that "heaven" is a material entity. Liu Yuxi suggested that the relationship between "heaven" and "man" is equal and two-sided. Discovering the roots of theological fatalism in the social and historical aspects of human development, Liu Yuxi came to the conclusion that man himself created God when he was unable to control his own fate, and the idea of gods interfering in human behavior is untrue.

Bai Juyi believed that there would be peace on the planet if right-minded people got the public approval⁹³. Another famous poet Du Fu expressed in his poems deep sympathy for the tragic lives of people, while worrying that the rulers might lose the people's support. A ruler who sympathizes with the people is the true embodiment of the Confucian maxim "man above all". This point of view is completely opposite to the relationship between the ruler and the people expressed in the "Sovereignty of the monarch" by Dong Zhongshu.

92 Zhang Dainyan. Analysis of the concept of "the unity of man and Heaven" in the philosophy of China // Bulletin of Peking University. 1985. №1). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-BDZK198501000.htm>

93 From the poem "at the rich gates the smell of meat and wine, on the roads the bones of the frozen" (朱门酒肉臭，路有冻死骨).

The initial integration of the teachings during the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties played an important role in the unification of the country during the Tang dynasty. The analysis of what is happening demonstrates a comprehensive change in ancient thought. Then there was the crisis of Confucianism, the decline of Providentialism (天命论), the rise in popularity of Buddhism and Daoism, as well as the historical process of merging the three teachings. In fact, the rulers of the Sui and Tang dynasties have always adhered to a mixed and “middle” position: all three teachings, Confucianism, Buddhism and Daoism, were supported by the rulers and had a wide influence among the people. This situation reflects the openness of this era and its transitional nature. The entire feudal system and its thinking are in the process of transformation and renewal, while the ideology itself also faces the need for renewal in order to better adapt to the political, ethical and psychological needs of people.

The needs and attitudes of the ruling class, intellectuals and the people had a positive impact on the existence and development of these ideologies. The Sui and Tang dynasties made the transition to political and cultural construction in the Song and Ming dynasties. It is the intermediary nature that provides the necessary conditions for cultural creativity. In this transitional era, the old ideology has already been destroyed, and new ideological and cultural norms have not yet been established. Consequently, people can get complete freedom and maximize their creativity and individuality. People can not only inherit the outstanding achievements of their predecessors and use them, but also actively introduce innovations in accordance with the requirements of the time. Thus, the joint development of Confucianism, Buddhism, and Daoism, while maintaining an emphasis on Confucianism in the Tang dynasty, provided the necessary favorable environment for the consolidation and dynamics of China’s development. The power of Confucianism strengthened political power. This preservation of the official academic status required considerable efforts from intellectuals.

“The correct interpretations of the ‘Five Classics of Confucianism’” of the Kun Inda reflect the general trend to incorporate the classics in the early Tang

dynasty and are a specific symbol of the unification of classical texts. “The correct interpretations of the ‘Five Classics of Confucianism’”, dominated by Confucianism, also include the views of Buddhism and Daoism. The academic significance of this work generally goes beyond Confucianism.

3.2. Song-ming neo-Confucianism

So, in response to the integration of the three teachings in the Tang era, a new metaphysical system of neo-Confucianism is being created. Its main task was declared to be the preservation of traditional culture and the revival of Confucianism as an ethic of physical and mental improvement, due to which it was supposed to restore the social functions of Confucian morality and return Confucian domination in the ideological field. Under the influence of Buddhism and Daoism, neo-Confucianism has consistently developed two concepts, “the doctrine of spiritual self-improvement” (心学) and “the doctrine of the basic principle” (理学). “The doctrine of spiritual self-improvement” is a subjective idealistic philosophy presented by Lu Juyuan and Wang Shouren, and the “doctrine of the basic principle” is an objective philosophy presented by Zhu Xi. Both concepts emphasize the importance of the “principle”, but according to the “doctrine of spiritual self-improvement”, the principle is in the hearts of people, and the existence of everything else originates from the human heart; the “doctrine of the basic principle” advocates the study of the “principle” and recognizes its objectivity. It emphasizes the importance of learning and assumes an inevitable increase in people’s moral standards as knowledge grows.

Primitive Confucianism is mainly understood as some specific ethical norms and practical principles of country governance. In other words, early Confucianism tells people about the norms, principles and methods of behavior in everyday life, about what actions should be done. It is not always explained, for what reasons one should act in one way or another; there is no metaphysical theory on the basis of which specific prescriptions are developed. Such issues are rarely discussed, however, in the doctrines of Buddhism and Daoism, discussions have been unfolding

more and more precisely on the topics of the world's metaphysical justification, affecting the lives of everyone together and individually.

Through the joint efforts of several generations of thinkers, a relatively coherent ideological system was created, which was addressed to the basic laws of the universe, human nature, self-improvement methods, and issues of determining the value of politics and ethics. Combining politics, philosophy, ethics, and knowledge about man, neo-Confucianism inherited and transformed almost all categories of philosophical ideas of previous generations and proposed several new categories. Despite the fact that the problems discussed by neo-Confucians vary depending on different periods and different "fractions" within the doctrine, the main issues discussed can be classified according to their focus on education and government. It can be said that through the development of ideas about education, neo-Confucianism influenced social and cultural policy. Focusing on the connection of teachers with students, it penetrated deeply into the spiritual world of people in certain socio-psychological conditions⁹⁴.

Turning to cosmology, neo-Confucians demonstrate the need for moral education based on "human nature". They claim that human nature is one of the varieties of the world's nature. This common, basic part for all people is called "innate personality", it embodies the universal and inevitable eternal order of human nature. Nevertheless, each person has his own personality, which appeared immediately after his life began. Personality is closely related to the physiological conditions and physical characteristics of a person. This type of personality is called "acquired personality". Neo-Confucianism firmly believes that "innate character" plays a role in governance and dominance, as well as it believes in a necessity for a person to have an "acquired personality" in order to manifest and function. The role of moral education is to gradually improve the "acquired personality" functioning, the ultimate goal of which is the ability to control the "innate personality"⁹⁵ to the

94 Kalkaev E.G. Approaches of Chinese scientists to the interpretation of the Sung and Minsk neo-Confucianism // Social and Humanitarian Sciences: Chinese Studies. Abstract journal, 2002. №2. P. 81-85.

95 Feng Yulan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. 376 p.

greatest extent.

Based on these assumptions, Zhu Xi suggested that “innate personality” is a “principle” that invariably requires compliance with norms and moral education. In neo-Confucianism, the “doctrine of the natural inclination to good” and “the doctrine of the natural inclination to evil”, proposed in early Confucianism, received a new interpretation. Neo-Confucians believe that Meng-zi was confident in the original “goodness” of human nature, because he did not take into account the “acquired personality”. Xun-zi calls human nature evil, because he does not take into account that everyone has an “innate personality”, and this personality is inherently good. Thus, none of them fully explained human nature. Neo-Confucianism, on the one hand, absorbed the point of view of Xun-zi about the transformations of people through education, about the importance of moral education, and demonstrated the need to popularize moral education. On the other hand, the concept of Meng-zi was used by them to focus attention on the “innate personality” of people, since this concept proves that everyone has the opportunity to become completely wise⁹⁶.

Moral education, recommended by neo-Confucianism, requires a high degree of consciousness, since it relies neither on the indications of supernatural forces nor on the stimulus of material wealth. This attitude is somewhat similar to Kant’s ethical theory. The stronger people’s self-discipline is, the higher their consciousness is and the more often they take the initiative in their moral improvement. This doctrine required the full embodiment and conscious realization of the innate “kindness” of each person and moral improvement in his daily life. As soon as this rule is observed, it will be possible to achieve a state of “humanity”.

In addition to the above, we note another feature of neo-Confucianism, namely the asserted correlation of moral consciousness and the corresponding human actions. Neo-Confucianism advocated the use of moral consciousness and related concepts to control the behavior of people, who, in turn, deepened their understanding of moral consciousness in practice. So the neo-Confucian Wang

96 Feng Yulan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. 376 p.

Shouren advocated conscious action which should contribute to the development of morality. Wang Shouren believed that true moral improvement is reflected in action, and without practice it is impossible to know what morality is⁹⁷. The moral educational thought of neo-Confucianism put forward the “unity of knowledge and action” concept, dealing with the relationship of moral consciousness and behavior.

Of course, “knowledge” here is expressed not only in the form of morality. Due to the empirical and intuitive nature traditional Chinese system of a knowledge, as well as the ideographic and visual characteristics of Chinese hieroglyphs, knowledge is easily moralized, and, at the same time, it is directly related to self-improvement. “Knowledge” as a category in neo-Confucianism actually included natural knowledge, humanistic knowledge, social knowledge, historical knowledge, etc. Neo-Confucianism focuses on self-improvement in moral education, therefore, according to the representatives of this teaching, knowledge can be transformed into a “nutritious substrate” that promotes self-improvement through the interpretation by a person. Thus, we find that the concept of knowledge in neo-Confucianism has two meanings: firstly, it indicates its practical impact on a person’s understanding of the culture around him and the world as a whole, and secondly, it can be creatively interpreted by people as a kind of ethical truth that deepens the understanding of their own mission and relations with nature and society, the position of man in the universe, etc. Thus, knowledge contributes to the improvement of the people’s spiritual state and self-improvement.

The above examples show that the formation of neo-Confucianism is the result of the constant replenishment and updating of the ancient Chinese system of knowledge. This is an important stage, because since the Han dynasty, Confucianism has played a major role in the academic life of ancient China. Since the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, as well as the Sui and Tang dynasties, owing to the teachings of the hidden, Buddhism and Daoism, which made an important contribution to this knowledge, neo-Confucianism has realized the need for change. As a result, Confucian classical texts were revised, and a new academic system was

97 Shu Siling, *Basic Knowledge of Confucianism*, 2012, 625p. (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)

built to meet the social and cultural needs of its time based on two teachings fusion, one of the innermost and the life of consciousness Buddhist idea. Scientists defended a system of knowledge based on “principles” and established links between “human nature and the surrounding world” in an effort to return Confucianism to ethics and the practice of everyday life. This system of knowledge deepened the rational concepts of Confucianism about the existence of nature, society, culture and personality and made it possible to identify important links between the search and development of knowledge, between personality, culture and society.

Understanding the influence of neo-Confucianism on the development of moral education can be extended to the analysis of the political society of China during the Song, Ming dynasties and beyond. Due to its features, in harmony with Chinese politics and legal culture. Neo-Confucianism has created a system in which moral education is perceived as a method of developing a person capable of participating in politics. The doctrine of the basic principle, presented by Zhu Xi, first gained the status of an official philosophy, and then the doctrine of spiritual self-improvement, presented by Wang Shouren, attracted the attention of the public. Despite the fact that it did not play a significant role at the political level, its influence on the minds was very significant.

It should be noted that the neo-Confucian interpretation of human nature was also applied to the socio-political structure. It was assumed that, like humans, the structure had some kind of “innate personality”, in other words, everything that existed before its “birth” (beginning) was considered as an “innate personality” of the regime. This led to the fact that the rulers of that time used people’s knowledge about “human nature”, misinterpreting their own personality as the embodiment of the “principle”. They unilaterally defined the duties of people and did not give attention to the observance of their rights, which gradually assumed the character of repression. The error of this interpretation is not only a misinterpretation of the “human nature” knowledge, but also a distorted interpretation of the important idea of “sons of reverence” originating in Confucianism. Under the long-term influence of Confucianism, the Chinese have formed a tradition of respect for elders. Based

on this cultural practice, the ruler was interpreted as the embodiment of “principles” and the personification of “elders”. From the point of view of people, this tradition becomes an “innate existence”. It was due to this interpretation of the new Confucianism in the political sphere that it found a solid and stable foundation on which the ruler could rely. This gave Confucianism and politics, initially focused on ethics and morality, a closer connection.

The “acquired personality” of the political system according to these ideas can be understood as follows. As soon as any new regime is established, it enters its “acquired phase”. The political regime is established by its own nature, but over time the significance of this advantage will become less and less, requiring changes and reforms from the ruler. The change implied the emergence of new antagonistic relationship. Political opposition is universal and inevitable, but the idea that good represents is always the dominant force. For this reason, rulers are obliged to actively eliminate negative influences and develop positive ones in the process of governing the state. Otherwise, if the purpose of managing people is not “true kindness”, the stability of the board will be lost. The “acquired personality” of politics is a movement towards “good”, which coincides with the interpretation of the direction of human nature development in neo-Confucianism.

The integration of China’s legal culture and neo-Confucianism played a key role in the political process. From the point of view of status, no other theories and philosophical schools can be more comparable with neo-Confucianism in the politics of that time; from the point of view of effectiveness, Confucianism used not only as its criteria for assessing right and wrong, forming the basis for creating political rules, but also as a standard for selecting people for service. At the same time, such a system has played an extremely important role in the governance of the country and the formation of ideological and cultural unity.

Confucian concept of “integration between man and nature” made the great influence on classical Chinese culture and traditions of social thinking; the Chinese historically share the concept that, as society develops in accordance with the requirements of the laws of nature, it will reach the most perfect evolutionary stage,

called “datong” in Confucianism. In neo-Confucianism, a new interpretation of the “unity of heaven and man” emerged, asserting the “unity of heaven and man” as a relationship, a union of “innate personality” and “acquired personality”. It was assumed that failure to comply with the required norms of behavior destroys the “innate personality”. Thus, during this period, the laws of ancient China became correlated with the main goal of neo-Confucianism.

In addition, one of the most important Chinese law’s features is the moralization of law and the legitimization of morality. Since Confucianism acquired the status of the main social ideology, “ritual” has become the most important standard for maintaining social stability. “Ritual” has historically been interpreted as the law and the basis of the political system. This system in traditional Chinese society is based on morality and is used as a standard, playing an actual political role. This kind of fusion of politics, morality and law was understood as conditioned by governmental necessity. Based on this, it was assumed that political influence on the public could be significantly strengthened with the help of moralized laws or legalized morality.⁹⁸

Neo-Confucianism opposed the religious concepts of Confucianism in the Han dynasty in order to maintain its dominance. It emphasized its own moral perfection, highly valued human moral requirements and in every way contributed to the construction of a moral system. Neo-Confucianism demanded universal observance of moral standards, through external regulations. This principle is strikingly different from the self-knowledge of a person in religion, since in this case we are talking about internal representations. We do not have access to the consciousness of another, this area is difficult to administer. While the function of external regulation allows the public to consciously observe the moral code, and the ruling class can also use the moral code to evaluate governance. Such an application of neo-Confucianism in Chinese politics and legislation has become very common, and all this has negatively affected the development of neo-Confucianism itself.

98 Liang Zhiping. In search of harmony in a natural order // Beijing, China, University of Political Science and Law, 2002 (梁治平, 寻求自然秩序中的和谐 北京 中国政法大学出版社 2002)

So, the criteria of the legal system that defines the lives of many people, formed on the basis of neo-Confucianism, began to be based on formalized “principles” that could be misinterpreted and used by rulers (unintentionally or intentionally). It was no longer a question of ethical institutions that would come from the human heart. Legalized morality significantly reduced people’s awareness and became a compulsion for them. Since the tracking of moral norms fulfillment was based on external indicators, negative factors in the culture gradually increased. Due to the gradual loss of the moral appeal of classical neo-Confucianism, another new academic school of neo-Confucianism has emerged. It was called **“the doctrine of spiritual self-improvement”**. Based on the contemporary political situation, the political choice of these two Confucian schools was usually the same, and in the late Song Dynasty there was a tendency to unite them⁹⁹.

It should be noted that the focus of the entire teaching on spiritual self-improvement was no longer on the ruling class, but on civil society. The teaching stated that “principles” exist in everyone’s heart. This change shifted the standard of moral evaluation from full externalization to internalization. Moreover, the “doctrine of spiritual self-improvement” presupposed the presence of a “conscience” that allows you to distinguish the right choice from the wrong one. Moralized laws have been denied because people cannot consciously and sincerely follow formalized moral norms having their own internal motives. Moreover, the “doctrine of spiritual self-improvement” returned all the ethical standards and judgment to the person himself, giving him the right to evaluate the moral side of actions. All this contradicted the characteristics of the established law, therefore it was unacceptable for the purposes of political control and the preservation of ideological unity.

Thus, despite the great influence of the “doctrine of spiritual self-improvement” on society and academic circles, this influence has always been limited to the ideological level and has not been recognized as effective at the real political and administrative level of culture. In the Ming and Qing dynasties,

⁹⁹ Feng Yulan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. 376 p.

people's autonomy became more and more developed, and democratic thought gradually expanded its influence. The existing social system has also been questioned to some extent. It can be said that the "doctrine of spiritual self-improvement" had a very limited impact on the legal and political sphere, but had a positive impact on Chinese society and Chinese philosophical thought development.

So, the effectiveness of neo-Confucianism was focused on education and politics. The theoretical duality of this teaching was manifested in the ideas of innate personality and acquired personality, and in the academic environment, respectively, "the doctrine of the basic principle" and "the doctrine of spiritual self-improvement". Neo-Confucianism speaks of the need for moral education aimed at finding goodness in the "innate" and developing it in the "acquired" personality in order to achieve the ultimate goal of "unity of man and heaven".

In the field of education and politics, neo-Confucianism focused on the moral education of a person, and at the same time moral guidance had an impact on the political development of society, and it had an even greater extent on the legal level. Being a universally accepted doctrine, neo-Confucianism has become a necessary condition for the development of political society and a necessary means for the ruler to stabilize his position. At the same time, the application of ideology in the political sphere had an adverse impact on the development of neo-Confucianism, prompting it to create new academic schools to maintain its viability. The birth of the "doctrine of spiritual self-improvement", in fact, was a subversion of the "doctrine of the basic principle", but corresponded to the goal of neo-Confucianism. A clear division of labor has been formed. The main role in government was now assigned to the "doctrine of the basic principle" and the "doctrine of spiritual self-improvement" role was to maintain morality in society.

Conclusion. The study showed that Confucianism sought to achieve its goals of "harmony" and "humanity" through the inheritance of traditional ritual systems and the active development of moral education. Confucianism gives regulations to people and prescribes them to fulfill the ritual requirements for the purpose of self-

improvement. From early Confucianism to neo-Confucianism, whether it was the early development of Confucianism, religious Confucianism in the Han Dynasty, or neo-Confucianism after integration with Buddhism and Daoism, there were never demands made to others. Confucianism has always focused on self-improvement and asserted the normative role of morality, ritual and self-control in maintaining social stability.

In the process of its development, Confucianism tries to find a solution to an important problem of revealing the essence of the relationship between man and heaven. According to the Confucian view, when these relations reach a balanced state, society develops well, and this trend is also a manifestation of “harmonious relations”. The study showed that different interpretations of “the unity of man and heaven” idea in different periods were not free from political conjuncture and this state of affairs was partially corrected during the Tang Dynasty. For example, the ideas of universal equality, also fixed in the concept of “the unity of man and heaven”, the idea of orientation towards others and the implementation of the humanity principle in practice, etc. These and many other ideas and concepts practiced by people for tens of centuries continued to determine the mindset and lifestyle of Chinese society, becoming true cultural codes of the national Chinese ethos, creating a reliable foundation for the modern Chinese democratic society development.

Chapter 2.

CONFUCIANISM IN MODERN LIFE

The first paragraph.

Practices of preserving cultural identity

Since the end of the XX century, due to the rapid development of science and technology, globalization has gradually entered the life of the Chinese people. It included various aspects of cultural life. It has covered the economic sphere, influenced politics and ideology, changed the lifestyle of a significant part of the population, transformed interpersonal communication modes, opened up vast prospects for communication practices and integration.

Having opened a new chapter of intercultural exchange, globalization has brought to the fore a number of new issues for the country¹⁰⁰. Among them are the problems of cultural pluralism, cultural sovereignty, the limits of cultural integration, cultural (ethnic, religious) conflicts, etc. Entering the global world is undoubtedly a new Challenge for China in the XXI century and a Confucian response to the events could not but arise.

Since the very concept of culture is based on differences, cultural practices in the context of globalization should also proceed from the need for cultural diversity. Currently, everything participates in the dialogical development of culture – race, language, gender, age, the specifics of the region, religion, etc. Because not only in interstate communication, but also within countries, in the life of national cultures, there is a problem of cultural differences and confrontations.

Cultural diversity is perhaps the main resource of the global world and a

100 1. Geng Biao Confucianism and intercultural integration in the context of globalization // *humans and Culture*, 2020. №5. P. 36-44.

2. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism influence on the development of Chinese opera // *Studia Culturae*, 2020. №45. P. 145-156.

3. Alekseev-Apraksin A.M. Geng Biao The role of Confucianism in the development of Chinese opera // *Biography and memory of culture: II international conference: collection of materials*, St. Petersburg, October 14-16, 2020 / Edited by L.Ye. Artamoshkina, D.E. Prokudin (editor-in-chief), B.G. Sokolov. Pt. Petersburg: Autonomous non-profit organization of additional professional education "Institute for Peace and Conflict Research", 2020. P. 142-146

necessary condition for the development of human society as a whole. This means a prerequisite for and the need for dialogue between different cultures, and the purpose of the dialogue is to ensure mutual learning between different cultures and civilizations through equal communication and exchange, while promoting cultural diversity and contributing to common development. In the process of globalization, cultural relations between the subjects of cultures should not be a substitution, but should be a mutual exchange and learning, but to a certain extent, today's globalization threatens the world's cultural diversity.

The current situation, ironically called global “McDonaldization” by intellectuals, is being actively discussed by scientists around the world. Criticism of what is happening was deployed in the concepts of “Global locality” (T. Savitskaya)¹⁰¹ and “Commodity multiculturalism” (K. Krzysztofek)¹⁰². For the preservation of cultures, the concepts of establishing a transversal world were proposed (V. Welsh)¹⁰³. In a dialogue with representatives of local civilization theories (N. Y. Danilevsky, O. Spengler, S. Huntington) Robinson suggested rethinking modern processes and considering them not as global, but as glocal. M. N. Epstein formulated the idea of transculture¹⁰⁴, and based on the analysis of the ongoing cultural synthesis, A. M. Alekseev-Apraksin proposed the concept of metaculture formation¹⁰⁵.

Based on the humanitarian scientific discourse, Western politicians have tried to implement the project of multiculturalism. However, in the XXI century, everyone was finally convinced that this principle could not be implemented in practice and only stimulated the development of nationalist movements. In turn, China and Russia consistently defend the position of a multipolar world in the

101 Savitskaya T. New locality. IntelRoss. URL: http://www.intel.ros.ru/subject/bud_set_ob/158t_atjana_savick_ajanovaja_lokalnost.html (date of access 07/12/2021)

102 Krzysztofek K. Cultural Development and Globalization: How to Protect Cultures as Life Support Systems? // Culturelink. Special Issue. 2000. Zagreb, Croatia. P.147-158.

103 Welsh V. Transversality. Transversal mind and mind in general. Kharkov: Publishing house of the University of Foreign Law, 1998. P. 102-113.

104 Epshtein M.N. Projective Dictionary of the Humanities. Moscow: New Literary Review, 2017; Yu Guanyin (annotator) Shih Zin. Chinese publishing house, PRC. 1956. C. 366-369.

105 Alekseev-Apraksin A.M. Prospects of the network paradigm in the study of transcultural processes / International Journal of Cultural Research, №4, 2018. P. 6-19.

international arena. Although the threat of assimilation of small peoples remains in it, but in general this removes the problem of global cultural homogenization on a planetary scale.

At the level of mass consciousness this point of view is shared by many Chinese politicians, the victorious march of the so-called “McDonaldization” around the world poses a serious threat. This is interpreted as cultural imperialism, because in this practice of expansion of Western orientations, values, everyday cliches, the superiority of Western-type culture is emphasized. Putting technological and economic development “at the head of everything”, the dominant USA today is carrying out its global cultural expansion around the world, which leads to the fact that more and more local cultures voluntarily or forcibly, and most importantly, rather quickly lose their cultural diversity in its true meaning.

Due to Westernization and Americanization, some disadvantaged cultures, in the name of preserving uniqueness, begin to conflict and fight. One of the important reasons for this lies in the identification of modernization with the cultures of hegemonic countries. The attempt to overcome this situation and defend, along with the innovative development of their traditional cultures, generates diverse social movements of cultural and religious revival today, but not everyone succeeds in realizing this due to the rupture of dialogue between different generations and the rapid cultural memory loss. Thus, it can be argued that in the conditions of modern globalization, cultural identity is in a crisis that needs to be resolved.

1.1. Globalization transformations in China

In modern China, which has also experienced a strong influence of Western culture and the penetration of a large number of Western ideas, Westernization found its way to almost all important areas of culture: politics, economics, everyday life. People confuse modernization and Westernization and incorrectly superimpose them on each other. As a result of these events, it is not difficult to notice how European-style clothing has almost completely replaced traditional Chinese costumes; Western TV series and films have also replaced traditional Chinese forms of entertainment,

the current education system is also borrowed from the West. There are many examples of this kind. Like many other cultures with a deep history, the Chinese today are puzzled by the restoration and popularization of traditional culture. However, in China, too, long-term Westernization has led to more and more people losing their identification with the national culture and traditions. This is reminiscent of the colonization process a hundred years ago. It is becoming increasingly unclear how to answer the questions “Who am I?”, “Where am I from?” and other similar questions.

In this situation, it is important to start work on subjectification of one’s own culture. It is not too late to define the basic national-cultural consciousness within the national culture along with the development of history, unanimously recognized and supported by representatives of different nationalities. First of all, this includes recognition, respect, protection, and preservation of one’s own traditions. Secondly, it is necessary to recognize the subjectivity of other participants in the cultural dialogue, and thirdly, to participate in the development of the world as a whole on this basis. Only when acknowledging oneself as a subject of culture is strengthened, an independent cultural system can be formed, only with this condition the dialogue and exchanges with other cultures can be conducted on an equal basis. Without clarifying its cultural basis, China will lose its corresponding cultural value and support for further development. New cultural construction in China should be carried out on the basis of a deep understanding of its own cultural traditions, and the modern integration and globalization process.

1.2. Confucian resource of cultural identity protection

Unlike many countries experiencing problems of cultural identity loss, China has retained its specificity, enshrined in a unique writing, traditional arts and formed over a thousand-year ideological synthesis of Confucianism, Daoism and Buddhism. It is difficult to overestimate the Confucian contribution to the formation of cultural codes that have long been dissolved in everyday life. Of course, this does not mean that Confucianism is equal to the Chinese culture subjectivity. The reason is that the

ideas of Confucianism have long become a kind of cultural codes and, as it turns out, have not lost their high value in the modern world. This is without exaggeration a treasure of traditional Chinese culture.

Having passed a long evolutionary path of development, Confucianism, as we showed in the first chapter, actively interacted with other worldviews, but retained its uniqueness. The long cultural exchange has taught Confucians to work with a variety of transformations. The ability to integrate and accept foreign cultures is undoubtedly one of the important reasons why Confucian culture has been able to survive to this day. Its “humanity” and the doctrine of the “golden mean” helped China survive at various stages of history, and, of course, this allows us to believe that Confucian principles can serve to maintain Chinese identity allowing to take an active part and a stable position in the processes of globalization.

The main idea of Confucianism is humanity, which is shared by an overwhelming number of countries and peoples today. The idea of “not to do to others what you don’t want to yourself” (己所不欲勿施于人) also coincides with the principles of the main world religions and cultures and requires communication with others on the basis of equality. In the context of the modern world pluralism, humanity can also be used the universal cultural code or principle for working with countries and people of different nationalities and as a basis for the development of cultural ties between peoples.

Confucianism is not homogeneous today. There is an opinion among followers that “if foreign culture wants to penetrate into China, then it must be integrated into Chinese culture”. This applies to a variety of things. For example, multinational companies that have become widespread in China are often rebranded. They get new names, a corporate identity understandable to the Chinese, and forms of promotion based on traditional cultural codes. This is done in order to emphasize their acceptance and readiness for integration (turning foreign into their own). There is a strong political imperative in the history of China, “to revere only Confucianism”, but the culture of China is still a complex, integrated structure in which the dominant model is complemented by other cultural elements, including the cultures of

religious minorities.¹⁰⁶

Confucius said that the “golden mean” is a very high spiritual state of a person. This concept contains the idea of “harmony”, which means harmony in the diversity of things, the things of different nature harmonious coexistence and the necessary conditions for survival and development. The Confucian book “Zhong yong” says approximately this, “All things do not pursue each other and develop together without conflict. That’s why the world is so big”. The doctrine of the “golden mean” can not only regulate human behavior, but also regulate everything that exists, in which all things live in harmony.

In modern China, the principle of “getting along with the environment, but not identifying with it” is increasingly being used to cope with the problems of globalization. For example, in December 2003, Prime Minister Wen Jiabao’s speech at Harvard University mentioned this point of view. According to the minister, ignorance and prejudice can sometimes be more terrible than war. He called for efforts to find a common language between China and the United States in terms of equality and tolerance, and also stressed that strengthening mutual understanding between the two peoples is beneficial for both countries.

The idea of “getting along with the environment, but not identifying with it” is perhaps of guiding importance in maintaining the existence and development of world multiculturalism and in resolving civilizational conflicts. Cultures of all ethnic groups in the world have different characteristics, and the common development of several cultures requires harmonious relations between cultures. Among them, cultural differences and pluralism mean that, while respecting the subjectivity of national culture, dialogue and exchange with other cultures are based on relative mutual equality.

1.3. Confucianism in everyday culture

Today in China, many famous thinkers, philosophers and cultural scientists conduct research on the history of Chinese thought and Confucianism. However,

106 Shu Xiling, *Basic Knowledge of Confucianism*, 2012, p.107-145 (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年).

few people give attention to the relationship between Confucianism and the everyday life of ordinary Chinese. In fact, in modern China, although outwardly people's lives (clothes, food, housing and transport) differ from what they were in ancient times, Confucianism still regulates and directs people's behavior¹⁰⁷. First of all, since the country devotes great attention to food culture, the relationship between Confucianism and food culture will be the first thing we will give attention to.

1.3.1. Food culture

Mr. Sun Zhongshan¹⁰⁸ said: "In the process of development of modern Chinese civilization, everything lags behind the West and only civilized countries are still far from Chinese food culture". China is known as the "edge of politeness and etiquette" in the world. Of the "rituals", the earliest in ancient times was precisely the "table ritual". Already in the "Li ji" it is written: "At the beginning of the ceremony, at the beginning of the food and drink" (夫礼之初，始诸饮食)¹⁰⁹.

After thousands of years of trials, Confucian culture has been integrated into people's daily lives for a long time and has become part of their daily habits. "Ritual" is the establishment of a public moral order through moral education. Confucianism defends humanistic thought that "the people consider food to be their heaven" (民以食为天). In addition to promoting humanistic education, the regulation of diet is also integrated into human relations and the coordination of interpersonal relations in the concept of Confucianism. At the same time, many historical figures mentioned by Confucius also played a role in the development of Chinese food culture. In "Lun yu", the details of etiquette in the daily use and eating of Confucius are described in the most detail. For example, the thought that "even if wine is infinite, it is necessary to know the measure" (唯酒无量,不及乱) is Confucius' view of the moderation of

107 1. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Misconceptions about Confucius' views on the women's role and their impact on the modern women's liberation movement // Modern science: actual problems of theory and practice. Series "Cognition", 2020. №11. P. 5-9.

2. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism in the daily life of modern China // Mission of Confessions, 2020. Volume 9, part 6, №47. P. 609-617.

108 Sun Zhongshan (1866-1925), Chinese revolutionary, founder of the Kuomintang Party, one of the most revered political figures in China. In 1940, Sun Yat-sen posthumously received the title of "father of the nation".

109 Su Zhenxing. Study of the culture of diet and etiquette to Qin // Chinese culture, 2003 №2. P.14-17.

alcohol consumption¹¹⁰.

The famous Chinese contemporary documentary “A Bite of China” (舌尖上的中国) describes in detail the famous Huaiyang dish “wenshi tofu”, for the preparation of which it is necessary to trim the tofu as well as the hair. This is not only a test of the chef's skills, but it also reflects the idea “Food needs careful preparation” (食不厌精，脍不厌细) of Confucius.

The “Chinese” calendar, which divides the year into 24 seasons and counts it from spring, has been important in the life of the Chinese for a very long time. The Chinese calendar is cyclical, computational and symbolic, based not on the duration of astronomical processes (physics, finiteness), but on the order in which they follow each other (mathematics, infinity). Confucianism believes that in natural society there is an inevitable law of action, as well as an inevitable law of the passage of time in human life, and thus “time” itself has become the rule of life that people should follow. “Shang Shu • Yao Dian” (尚书•尧典) wrote: “Eat food depending on the season” (食哉！唯时). In “Lun yu – Xiang Dang” it is also said that “out of season”, that is, out of season (when products are not seasonal), they should not be eaten, it is better not to eat anything, because such an “off-season” diet violates the laws of nature, which reflects the ecological concept of respect for the laws of nature in Confucianism¹¹¹.

In “A Bite of China”, the expert describes the importance of bamboo as a symbol in Chinese culture, explaining the profound influence of seasonality on Chinese eating habits. The Chinese like to eat bamboo shoots. The harvesting period of bamboo shoots is short and it is difficult to store bamboo. This does not detract from the Chinese love for this product, it is appreciated not only because of its simple texture, but also because bamboo easily absorbs the taste of other products, especially fatty meat. In such a dish, according to Confucianism, the five elements yin (阴) and yang (阳) are ingeniously combined and the correct ratio of products in

110 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. P. 155.

111 "Shang Shu • Yao dian" // Li Ming, Wang Jian commented, 07.2004.

the human diet is created. This demonstrates the profound influence of Confucian ideas on Chinese food culture.

In Chinese food culture, “taste” is called soul. “Five tastes create harmony” is the essence of Confucianism in Chinese culinary culture, and it is the highest sphere of Chinese culinary art. According to the records in the book “Chunqiu” (春秋), you must “focus on the harmony between sweet, sour, spicy, bitter and salty” (调合之事, 必以甘、酸、苦、辛、咸)¹¹².

The origin and development of this theory is closely related to the “five elements” in traditional Chinese culture: water is salty, fire is bitter, wood is sour, gold is spicy, and soil is sweet. At first glance, this is a simple classification of natural things, but, in fact, it is an understanding and application of the universal nature laws.

In traditional culture, the five elements that make up the world have limitations and balances, but they are interdependent, so in Confucianism, the “five tastes” also apply to various emotions and characters¹¹³. Here the “harmony” has two meanings. Firstly, to emphasize the interdependence and coexistence of various factors to achieve integration and harmony despite the presence of differences; secondly, to focus on unity, and not on confrontation.

Confucius believed that the unity of the two sides in a contradiction could ensure greater stability and viability of the system. For example, if people want to cook a dish, they need to put seasonings such as oil, salt, sauce and vinegar, and to make the dishes delicious, these seasonings must be added in a certain ratio, and this “ratio” is “harmony”. For example, because of the white color of tofu and its ability to absorb other flavors, the Chinese praised tofu as a symbol of “harmony, virtue”. People who eat tofu are honest people. Perhaps this is due to the legend of the accidental invention of tofu. One Chinese official who was honest, never took bribes and was poor, could not afford anything but beans; one day he was evaporating salt from seawater and accidentally combined it with ground soybeans; the salt caused the beans to freeze, so tofu soy cheese turned out. Eating tofu, the poor official felt

112 "Chunqiu" // Confucius.

113 Shi Xiuzhu About cultural connotation "Five tastes and harmony" // Historical materials. 2010. №8. P. 81-82.

better and called this product “boneless meat”. Since then, tofu has gained great popularity among the people.

Chinese chefs love tofu because it is incredibly “inclusive”, able to absorb the taste and smell of various products, while maintaining its own unique taste. Chinese people have rich emotions and are guided by the idea of “a diet rich in harmonious thoughts has created world peace” (饮德食和、万邦同乐). So they believe that Chinese cuisine can convey cultural meanings and reveal humanistic sentiments.

Secondly, as a cultural system that emphasizes family ethics in Chinese civilization, Confucianism is the source of family ethics. The Chinese nation has been devoting great attention to “filial piety” since ancient times. Meng-zi said: “A dutiful son should be a son towards his parents and to show filial piety to all parents in the world” (孝子之至，莫大乎尊亲，尊亲之至，莫大乎以天下养)¹¹⁴. It can be seen that Confucianism believes that “the contents of the elderly” (老有所养) is a filial duty. One of the expressions of care is food, and diet is one of the most important parts of life (if not the most important) for the Chinese. Therefore, strict table etiquette is still preserved in China.

1.3.2. Family ethics

In the “Li ji” there is the following passage: “居乡以齿，而老穷不遗，强不犯弱，众不暴寡”¹¹⁵ which means that people should take the number of teeth as the norm of sitting. The one with fewer teeth can sit in a more noble place. Even if he is old and poor, you can’t give up on him. At the same time, this contributes to the widespread dissemination of the spirit of respect for the elderly. To this day, China has a tradition of allowing elderly people to sit in the most respected places. The respectful attitude towards elders in China is constantly manifested at the household level¹¹⁶. For example, the eldest representative of the family starts the meal first, and only then the rest begin the meal. A similar order is maintained in the

114 Fu Daobing *Ritual-musical culture and the spirit of poetics of the Zhou dynasty* // Chinese publishing house, Beijing, 2010. P. 124.

115 Li ji // Ye Heng comment., Commercial Publishing House, Taiwan, 12.1964. 621 p.

116 Liu Wen *Scheme of Chinese Folk Culinary Culture* // Journal of Guizhou Commercial College. 2003. №1. P. 49-53.

right to express your opinion, to sit down, etc. In Chinese public transport, you are unlikely to see an old man who rides standing up. And if you do, it will be an exceptional fact, unless such a trip is the venerable elder's own desire.

Confucian family ethics is aimed at harmonizing family relations. According to "Lun yu", "Every ethical person should focus on the "root" (本), and the "root" is filial piety and the basis of "humanity". The following story is recorded in "Lun yu – Wei Zheng". "A disciple of Confucius says that today there are people who call filial piety only that they feed their parents. But dogs and horses are also fed, and if this is done without proper respect for parents, then what is the difference here?"¹¹⁷.

As "Lun yu – Yang Huo" notes, Confucius believes that parents should not only be supported physically, but also respected. That is, in all the details of speech and behavior, people should be attentive and respectful to their parents. Confucius also advocated "three-year mourning" (三年之丧), meaning that after the death of his parents, the son should stop all social activities, reject pleasures and entertainment, focus on mourning for three years and express his sincere sadness and nostalgia for the deceased relative. Tsai Wo asked,

– Isn't the three-year mourning for parents too long? After all, if a noble husband does not practice rituals for three years, then the rituals will certainly be violated. If he does not practice music for three years, then the music will deteriorate. Isn't it possible to limit ourselves to a year of mourning?

– After all, even the old grain runs out within one year, after which new ones are stocked, and the fire obtained by friction has to be rekindled.

Confucius asked in response,

– Would you be calm if you ate rice and dressed in brocade during the mourning period?

– Yes, I would certainly be calm!

– Well, if that's what would calm you down, then do it. But for a noble husband during mourning, food is not sweet, and music does not bring him joy, and living in

¹¹⁷ Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

the house, he is not calm. That's why he doesn't do that. Well, if you are able to calm down with this, do so!

When Tsai Wo came out, Confucius said:

– Alas, there is no humanity in Yu (i.e., in Tsai Wo)! Only three years after birth the son leaves the hands of his father and mother. And therefore, three-year mourning is mandatory for everyone. And didn't Yu himself enjoy the three-year love of his parents?!¹¹⁸

The traditional virtue and national spirit of the Chinese nation arose from the idea of humanity. As we have shown in the first chapter, Confucius considered “filial piety” as the basis of “kindness”. Moreover, he insists on the importance of respect based on filial piety, and expands the content of this concept raising it to a spiritual level. Meng-zi continued the development of this idea and came to the conclusion that this concept, initially starting with the relationship between parents and children, should be extended to the family and then to the country¹¹⁹.

Confucianism protects harmony in the family. First of all, father, mother, brother, sister, must maintain a harmonious relationship, whereas the interests of the national society are secondary, since they stem from the well-being of the family. A son should be devoted to his parents, and brothers and sisters should love each other. Only when the family is stable and people can feel warmth and comfort in the family, social instability will be significantly reduced.

Therefore, in the Han Dynasty, “governing the world with filial piety” (以孝治天下) was promoted, and at that time the concept of filial piety acquired a strong political connotation. New content has also been added to the interpretation of filial piety. For example, “having been a teacher for one day, you get respect for your whole life, as for your own father” (一日为师，终生为父) means to explain the relationship between a teacher and his students in terms of the relationship between father and son¹²⁰. The positive aspects of family ethics in Confucianism show noble

118 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

119 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

120 Shen Shanhong History of Chinese Ethical Thoughts // People's Publishing House, 2005. P. 615.

feelings and human beauty. Such ethical norms are widespread in every family in modern China, and even in Chinese marriage law.

1.3.3. Confucianism and gender problems

In the writings of scientists, publicists and the media, one can find a judgment that Confucianism encouraged discrimination against women. This distortion of Confucius' views had a negative impact on the development of China, especially on the women's liberation movement.

As we have noted more than once, the main idea in Confucianism is "humane government" (仁政), that is, the ruler should give attention to people, appreciate them. In the ideas of Confucius, men, women, the elderly and children are equally important and need the care of the ruler. Subsequent rulers held views disparaging the status of women in order to consolidate and preserve patriarchal rule, and deviating from Confucian postulates, they interpreted Confucius' ideas about the position and role of women and interpreted them to meet their own needs. For this reason, Confucius has become an enemy of the modern women's liberation movement, and it is difficult for people to truly understand the attitude of Confucianism to this issue.

In addition, because of these erroneous interpretations of Confucianism, an incorrect ethical code has been maintained in China for a long time. In modern Chinese society, there are still people who take the idea of "cherishing boys (sons) and neglecting girls (daughters)" (重男轻女) and "a woman without talents is virtuous, a woman's virtue is in the absence of talents" (女子无才便是德), etc.

According to the theory of yin and yang, it is written in the "Yi jing" that the world was created by the union of yang and yin (一阴一阳即为道). In "Li ji" it is also said, "We from one place and this place is divided into heaven and earth, that is, yin and yang, and then it is divided into four seasons" (是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时)¹²¹. It should be noted that Confucianism believes that the world consists of opposite parts, heaven and earth, men and women,

121 Yi jing // Gao Heng comment., Tsinghua University Press, 02/01/2005. 735 p.

day and night. In contrast to the Western dualistic perception of men and women, yin and yang as a non-confrontational, complementary dyad does not provide sufficient grounds to justify gender oppression in traditional China. There is no concept of dominance in it¹²².

The difference between yin and yang represents a space for the comprehensive development of both sexes. This should be interpreted as the difference in time in which yin and yang dominate, and they both follow a cyclical pattern, repeating over and over again the path of ascent and decline. In addition, the dynamic evolution of the differences between yin and yang also reveals pluralism in gender relations. The power of yin and yang undergoes changes, and their mutual power often changes with each other. Depending on the specific combination of yin and yang forces at different levels of interaction between yin and yang manifest themselves in different types of relationship¹²³.

For example, an older man is stronger than a woman, and he is a manifestation of Yang. But compared to a young man, he (the old man) becomes Yin. Although this does not mean that all men are not strong in an absolute sense, nor does it mean that all men have reached a certain physical level that women cannot reach. Thus, from the point of view of yin and yang, the relationship between men and women is complementary, not hierarchical.

It is believed that women are given a low place in Chinese and East Asian culture. And again, the blame for this is attributed to the doctrine of Confucianism. This is unfair, although the mention of women is not so common in the works of Confucius, there is no reason to believe that the philosopher treated them negatively. In the Confucian “Thousand Words” there is a phrase “At home, respect the wisdom of your mother”.

As proof of Confucius’ negative attitude towards women, a quote from “Lun yu – Yang Huo ” is often cited. “It is most difficult to get along with women and low

122 Confucianism for the Modern World / Cheng Qianyi // Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 312-333.

123 Henry Rosemont, Jr., Confucian and Feminist Perspectives on the Self / Culture and Self, ed., Douglas Allen (Colorado: Westview Press), 1997. p. 71.

people. If you behave friendly with them, they lose their modesty. If you keep your distance, they show discontent” (女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨). Most misinterpretations are based on the fact that the “low person” (小人) in this sentence means a bad person or an immoral person, and that, accordingly, Confucius classifies “women” (女子) and “low people” (小人) as one type of people. However, this is not the case. “小人” и “女子” refers not only to women and low people, but also to those who are not educated (illiterate). In ancient China, a very limited number of people could get an education, it is not necessary that men could get an education, and women could not. In fact, with the social background and education system of that time, the possibility of getting an education does not depend on gender, but on social status and economic basis. At the same time, in Confucianism, the antonym of a “low man” (小人) is a “noble husband” (君子), the label “low man” mentioned by Confucius also refers to people without education, and a “noble husband” is a person with a high level of thinking (capable of “keeping a family in order, governing the state and carrying the Celestial world” (齐家、治国、平天下). This is achieved by a good education. Of course, it cannot be denied that since women made up the majority of the “illiterate” group, Confucius referred to “女子” и “小人” as “illiterate”¹²⁴.

At the same time, Confucius was the author of the public education idea saying “there are no differences between people in getting an education”. Asking the question “on whom does the commission of humane acts depend, on oneself or on others?!” (为仁由己而由人乎哉?!) He replied that from himself, claiming that “a humane person loves people” (仁者爱人). These ideas had no message about the exclusion of women; Meng-zi in the book “Meng-zi” writes “no female complaints within the family will not be overlooked in external life” (内无怨女，外无旷夫)¹²⁵. They are able to influence the content of social ideals. In the texts of pre-Qing Confucianism, especially in the “Yi jing”, in thoughts about the complementarity of

124 Chen Wenxin Rethinking “唯女子与小人为难养也”, 02.10.2015. P. 4-11.

125 " Mengzi " // Yang Bozhun commentary, Chinese publishing house, 2008. 272 p.

yin (阴) and yang (阳), harmony between heaven and earth, and in the “Li ji” about the “differences existing between a man and a woman” (男女有别), it is said that “a man cares about external affairs, a woman cares about internal affairs” (男主内, 女主外) and the need for respect for women is a fundamental confirmation of feminine value¹²⁶.

Critics claim that Confucianism “exalts men and humiliates women” (男尊女卑). First of all, it should be clarified that these words are only part of the sentence in the “Yi jing”. Full sentence reads as “天尊地卑, 乾坤定矣, 卑高以陈, 贵贱位矣.....乾道成男, 坤道成女”, and contains a different meaning¹²⁷. It states that the sky is above and the earth is below. That everything in the world is formed in accordance with the natural order. There is no social connotation in determining the position at a high or low level. The sky is a symbol of the masculine principle, and the earth is a symbol of the feminine¹²⁸.

In the “Yi jing”, it is said that both men and women are human beings, and they have equal status, but “differences exist between a man and a woman” (男女有别), and everyone has their own field of knowledge¹²⁹. Looking back at history, when people entered the stage of an agricultural community, the cultivation of land and military operations became important tasks for survival and development. Men have substantial physical strength and a higher height, they do not need to give birth and bear children, they also have advantages in time and freedom. At the historical stage, when the accumulation and preservation of wealth depended on productivity, the clearer the division of labor was, the greater the difference between men and women existed. In military affairs, politics and arable labor, men predominated, and in household management, weaving, women predominated. Therefore, in the position of “the exaltation of men and the humiliation of women” (男尊女卑), “尊”

126 Sin Yee Chan, *Gender and Relationship Roles in the Analects and the Mencius* // *An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 2000. p. 115-132.

127 Yi jing // Gao Heng comment., Tsinghua University Press, 02/01/2005. 735 p.

128 Confucianism for the Modern World / Cheng Qianyi // Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 312-333.

129 Yi jing // Gao Heng comment., Tsinghua University Press, 02/01/2005. 735 p.

and “卑” should not be interpreted as “exaltation” and “humiliation”, but only to distinguish the division of labor between men and women; in society they should correspond to different characteristics. Women should be as accepting and selfless as the earth, and men should be as active and self-improving as the sky¹³⁰.

Confucius put forward the theory of “name correction”, which also confirms this point of view. He believes that everyone has their own role in society, and everyone should do what they should, and not to do what does not correspond to their role. If everyone follows what they should, society will be able to develop in an orderly way. At the same time, he believes that in an ideal family there should be “a wife who is gentle and kind, like Guqin”¹³¹ (妻子好, 如鼓琴瑟), and the husband should be “conscientious and unchanging, directing his energy to make his family harmonious and stable, and his wife happy” (宜尔室家, 乐尔妻帑) (from “Shi Jing”¹³²).

In addition, the “Li ji” also says that when a man and a woman get married, the groom must go to the house of the woman’s parents to pick her up and take her home. After the marriage ceremony, the husband and wife become equal in status: “it doesn’t matter what their social status was, the main thing is that they love each other” (同尊卑, 共相)¹³³. Confucius also said that “the Emperor and the people should respect their wives, it is a moral standard” (昔三代明王必敬妻子也, 盖有道也).

Some scholars believe that there was a ban for women to work in the government in ancient China. This reflects the unequal status of men and women. In fact, Confucius did not think that women were incapable of doing government work. In the “Lun yu – Tai Bo” is recorded that Confucius was talking to Zhou Wuwang about ten important officials (才难, 不其然乎? 唐虞之际, 于斯为盛。有妇人焉, 九人而已。¹³⁴) The meaning is “Talent has been rare throughout history. Now

130 Richard Guisso, Stanley Johannesen. Women in China / Youngston: Philo Press, 1981. -238 p.

131 “Guqin” or “ancient qin” is a Chinese 7-string plucked musical instrument, a kind of zither (also qin).

132 Shi Jing // Yu Guanyin commented, Renmin wenzue chubanshe, 1956. 310 p

133 Li ji // Heng E. comment., Commercial Publishing House, Taiwan, 12.1964. 621 p.

134 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

is the time when there are the most talents in the country. Among the ten officials who run the country, there should be a woman in charge of internal affairs. Nine administrative officials are not enough for a noble country.” It can be seen that in the ideas of Confucius, women have the same status as men, and they can also rule the country as men within the Confucius doctrine of the division of labor.¹³⁵

Since antiquity (with the exception of barbarian peoples) in the West, women have not had the right to vote in society. This is due to the fact that they were considered irrational, and their interests were often represented by men (husband or father). Confucianism has never shared sensitivity and rationality, so this principle of exclusivity does not apply to Confucianism. Therefore, in Confucianism, the idea that a woman is subject exclusively to feelings, and a man is completely rational, is not recognized.¹³⁶

At the same time, according to research by David Hall, and Roger Ames, it was found that the ideal personality in Confucianism includes a fusion of masculine and feminine qualities. Consequently, in Confucianism, women cannot be excluded from politics. They have the ability to make objective judgments. They are not as stupid as Westerners thought¹³⁷.

Chinese traditional “feminine virtue”, the theory of “threefold submission and four virtues” together with “three foundations and five unshakable rules”, spiritual shackles and the statement that “starving to death is not a problem, but losing innocence is a big deal” (饿死事小，失节事大) has nothing to do with Confucius, these theories were formed during the Song and Ming dynasties. In that particular historical period, due to political needs, these theories were put forward within Confucianism in order to ease the increasingly serious social contradictions.¹³⁸ In the “Li ji” it is written that the widow of Confucius’ son and the widow of his

135 1. Alison Black, *Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking // Gender and Religion*, Caroline Bynum, Stevan Harrell, Paula Richman (Boston: Beacon Press), 1986. p. 594-598.

2. Pao Chia-lin, *Readings in Chinese Women History / Taiwan: Cowboy Publishing Ltd*, 1979. p. 41.

136 Lee Lily Xiao Hong. *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women*. Broadway, Australia: Wild Peony, 1994. P. 118.

137 David Hall, Roger Ames, *Thinking from the Han / Albany: State of New York University Press*, 1998, p. 90.

138 Kelleher Theresa. *Confucianism // Women in World Religions*. Ed. by Arvind Sharma. Albany: State University of New York Press, 1987. p. 135-159.

grandson remarried. After the death of Confucius' son at the age of 50, his wife married another man¹³⁹. It can be seen that the theory that “starving to death is not a problem, but losing innocence is a big deal” has nothing to do with Confucius.

Contrary to popular traditions, Confucius did not avoid the topic of love between men and women. In “Shi jing” he listed “Guan-Ju” as the first of three hundred verses, “洋洋乎盈耳哉” praising the sincere and enthusiastic love that the young people showed to each other. In “Shi jing” most of “Zheng Feng” is devoted to the theme of love, and twenty-one verses about love are selected to “Guofeng”. Confucius believes that nobles and ordinary people have an equal right to love, which corresponds to the basic concepts of Confucianism: “love is reason” (性即理也) and “humanness is humanity” (仁者人也)¹⁴⁰.

Undoubtedly, due to the influence of the social environment, Confucius' understanding of women's status and equality between men and women is not deep enough. Due to the limitations of cognition and differences in historical conditions, Confucius' theory will not be correct in every sentence and may not fully meet the modern society's needs. However, positive views should be actively maintained in the inheritance and development of Confucianism. As the historian of modern classics, Mr. Zhou Yutong (1898-1981) said, “The real Confucius died, and the fake Confucius appeared in accordance with changes in the economic organization, political situation and academic thinking of China. Emperor Wu-Di used Dong Zhongshu's suggestion to preserve and develop only Confucian teachings. In fact, the Confucius revered by the Han Dynasty was just a fake Confucius for political convenience, at least a half-truth and half-false Confucius. This is by no means the real Confucius. If we are talking about academic thought, the change of “Confucius” is even more. Although Confucius is a figure that everyone knows, the Confucius that everyone knows cannot be the real Confucius”.¹⁴¹

139 Li ji // Ye Heng comment., Commercial Publishing House, Taiwan, 12.1964. 621 p.

140 Shi Jing // Yu Guanyin commented, Renmin wenxue chubanshe, 1956. 310 p.

141 Zhou Yutong "Confucius, Kong Sheng and Zhu Xi" // Shanghai Renmin Chubanshe, 2012. 228 p.

1.3.4. Confucianism and touristic industry

A large number of studies on tourism show that the ideas of Confucius influence and contribute to the development of the tourism industry in modern China. The purpose of the Confucian journey is “Comparing virtues with each other to achieve good” (比德向善)¹⁴². This is the basic concept of Confucian tourism. Xunzi said, “If you don’t walk up to the mountains, you do not know the height of the sky, do not know the depth of the river, do not know the thickness of the earth” (不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也). “The wise man penetrates into the logic of things, getting to the point. A good person’s virtue is equal to mountains.” (知者乐水，仁者乐山)¹⁴³. These words show the connection of the natural landscape with beautiful moral ideals. So, as a result of the travel, the goals of self-improvement are achieved. The dialogue of man with nature and the possibility of self-improvement are the main goals of modern tourism.

Confucianism stands for “gaining knowledge through travel” (游学求知). Tourism is a social practice of acquiring knowledge which contributes to its accumulation, “read ten thousand books, walk ten thousand li” (读万卷书，行万里路). Confucius traveled around the country, asked questions to officials and told musicians to ask questions about music. This has shown that tourism is an important way of learning. In order to study and seek knowledge, it is necessary to travel to achieve goals. Travel plays an important role in human life and development.

Modern mass tourism from China does not quite correspond to the Confucius ideas about the cognitive travels of a noble husband. Culture is the soul of tourism, and tourism is the carrier of culture. Inasmuch Confucianism has always held a dominant position since the time of Emperor Wu-Di of the Han dynasty, it has brought many unique characteristics to the ancient culture of travel and attaches great importance to the recording of history and the preservation of real historical materials; this tradition continues. In ancient China, some unexplored scenic spots

142 Lun Yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

143 Xun zi // Soviet Encyclopedia, 1956. 431 p.

and historical sites were also immortalized in travel notes, which greatly enriched the tourist cultural heritage of China and made a great contribution to the tourist cultural heritage.

But nowadays the tourism industry is becoming more and more commercialized. The main purpose of tourism is not just to spread culture and acquire knowledge, but to use cultural propaganda as a commercial ploy. As more and more people go on a journey, they received only various souvenirs and goods as a result of their “wanderings”, while they learn very little about local monuments, arts, cultural traditions and customs. Such tourism is different from “gaining knowledge through travel”.

Conclusion. Confucianism is one of the basic foundations of traditional Chinese culture, it is highly valued by the Chinese people, and this does not mean that other cultural traditions, even foreign ones, do not affect the development of culture in any way. Similarly, this does not mean that China should impose “Confucianism” on the world, because if this happens, it will become another model of “cultural imperialism”. Such a path is not harmonious and is not characteristic of the Chinese nation, which is very peaceful. Confucianism’s response to the Challenges of globalization is very definite. It is contained in the behavior-coding phrases “get along with the environment, but do not identify with it” and “do not do to others what you do not wish for yourself”. The spread of such an attitude should be based on the needs of other countries, not on the expansion of Chinese culture. And if others see that Confucianism has qualities and values that can meet their needs and the needs of the world. Their adoption should correspond to the historical trends and interests of these countries.

Of course, for Confucianism, globalization itself is also an opportunity for development. In the context of globalization, the doctrine’s development can and should help regulate relations with other civilizations. This is based on respect and the desire to understand other peoples. At the same time, Confucianism needs to analyze its own culture in order to truly learn from the strengths of other cultures.

Introspection and the maintenance of cultural subjectivity do not really conflict and do not interfere with mutually enriching interaction. This is an important way for a culture to maintain its vitality through revision and introspection in a certain historical period in the face of changes in society and its needs. Only by knowing your own culture and understanding well what is required for the development of culture in various conditions, you can establish your position in a complex and diverse cultural environment then continuing to develop together with other cultures.

In the future development of Confucianism, an exchange with postmodern ideas should be considered. Of course, this exchange should not use the Western concept to create a modern basis for Confucianism, but use its own language, values, methodology and logical methods of Confucianism. It is necessary to take into account the various problems that arise in the process of globalization. For this reason, Confucianism cannot be limited to history and the problems of the past. The value of Confucianism in the future should be in rethinking its essence for modern discourse in its own way, which will allow it to become a doctrine that really identifies and solves relevant problems together with a profitable development option in the context of globalization. Active integration will significantly increase the Confucianism's viability in the future cultural field. There is no doubt that the global potential of Confucianism is great; on its basis it is possible to create a new space for the fertile synthesis of cultures.

The second paragraph.

Confucianism and artistic culture

Arts and art culture as a whole unite the material and spiritual world of a person in similar forms. China greatly values its aesthetic heritage, which has been tirelessly multiplied throughout its history. Confucianism, being an important part of Chinese classical thought, to a certain extent guided the creative searches of artists and is reflected in the works of art of different periods of cultural development. In

turn, works of art provide the artistic embodiment of Confucian thought and its transmission to the next generations.

As emphasized in previous chapters, the main ideological principles of Confucianism are the cultural and social responsibility of the individual. Accordingly, the artistic qualities of a work are valuable only if these works can contribute to moral education. In the book “A Brief history of Chinese philosophy” Feng Yulan notes: “Confucianism influences art as a tool of moral education”¹⁴⁴. Here is one more quote: “Aesthetics and art play a positive role in life. Aesthetic and artistic influence on the human spirit is especially deep and powerful, therefore aesthetics and art can play a significant role in people’s self-improvement, their achievement of the level of “humanity”¹⁴⁵, writes E. Long in the book “The History of Chinese aesthetics”. At the same time, the famous Western scientist Stephen J. Goldberg in his book “A Companion to world philosophies” concludes: “One of the ways to achieve the highest goal of the Confucian tradition is to use an artistic example as a means of self-improvement”¹⁴⁶.

“Art” in modern disciplines is often an independent branch of science. But when it comes to Chinese art, according to the position of Confucianism, “art” is the mediator of “humanity”. It is this view that becomes a fundamental feature of the traditional Chinese art form. As Xu Fukuo said, “humanity and music, highlighted by Confucius, are a typical example of the unity of morality and art”.¹⁴⁷

It should be noted that despite the well-known ethics of Chinese culture, humanity is not sufficiently aware of the richness of its artistic connotations, since Western art currently dominates the world. In traditional Chinese culture, ethics and artistic practice complement each other like the wings of a bird. An important function of art is to promote personal development and the achievement of the

144 Feng Youlan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. P. 23.

145 Ye Lang "History of Chinese Aesthetics" Taipei: Wenjin Publishing House 1996. P.31. (叶朗 《中国美学史》台北: 文津出版社 1996:31)

146 Goldberg, Stephen J. “Chinese Aesthetics”, in a Companion to World Philosophies, ed. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe, Cambridge: Blackwall, 1997, P.226.

147 Xu Fuguan, The Spirit of Chinese Art, The Commercial Press 2010, Volume 3. (徐复观 《中国艺术精神》，商务印书馆 2010, 3)

human ideal, and thus, in traditional Chinese culture, the moral and artistic aspects are irreplaceable and inseparable from each other. The educational function of art focuses on high human qualities and is inextricably linked with the ideas of Confucianism.

In traditional Chinese culture, art forms such as poetry, literature, calligraphy and painting serve to embody Confucian thought. Confucianism gives special attention to inspire students by poetry and music. “Get inspired by poetry, rely on ritual, improve with music” (兴于诗，立于礼，成于乐), prescribes “Lun yu – Tai Bo” (论语泰伯). This phrase fully reflects the Confucius’ point of view. According to his idea, a person’s self-improvement should begin with poetry, and thereby receive the necessary impulse of inspiration. People are trained in etiquette to organize a better life in society. The successful achievement of self-improvement is to eventually become familiar with the mastery of artistic creativity and acquire aesthetic abilities. The development of aesthetic ability is seen as a sign of success in self-improvement, since “art” actually sublimates the external limitations of “rituals” into internal needs, moving from rational limitations to emotional pleasures. Undoubtedly, this contributes to the prosperity of mankind, in other words it is a way to achieve “humanity”. It is precisely and exclusively this method that is designed to truly improve the personality, which is the main idea of Confucianism related to etiquette and morality.

Based on the above, it seems obvious that the main areas of research in Confucianism are ethics and morality. However, in fact, the perfect moral level does not represent the highest and the most important goal. The true goal is “harmony” and “humanity”. Whether it’s ethics or art, they are just ways to achieve “harmony” as a goal.

According to Confucius, the moral mechanism consists in the utilitarian effect of aesthetics implementation, which in itself is not utilitarian. Confucius taught students not only moral norms, but also a more harmonious way of life. Of course, we are talking not only about external harmony, but also about the inner harmony of the person himself. Confucianism stands for “striving for self-improvement, order

in the family, governance of the state and the acquisition of the Celestial world” in order to find harmony between internal culture and political mission.

At the same time, traditional culture and traditional art as carriers of Confucianism do not pose an obstacle to the development of modern Chinese culture. On the contrary, traditional culture should be considered as a source of modern culture based on long historical experience. Traditional culture has such important properties as syncretism, collectivity, tradition, continuity, humanity, high imperative, etc. Today, many countries not only strive to preserve their traditional cultural characteristics, but also do everything possible to ensure that long-standing experience continues to play a role in the future, preventing the erasure of national and cultural characteristics and striving not to lose their status in the development of world culture. Traditional art preserved in a certain culture does not speak of cultural inertia, but is evidence of the stability of moral values.

2.1. Confucianism and painting

Considering the relationship between Confucianism and artistic practice, first of all it is worth mentioning Chinese painting, the most direct manifestation of the Chinese national spirit, as well as one of the most important carriers of Chinese philosophical thought. Due to its unique artistic language, Chinese painting has been influenced by political, cultural and ideological changes and has been integrated into Chinese culture and ideology. Thus, Chinese painting is inseparable from Chinese thought and culture. Confucianism continues to influence modern Chinese culture, being in close relationship with Chinese painting.

In the field of traditional Chinese painting, the Confucian view of artistic functions directly influences the choice of painting subjects and the use of creative techniques. Compared to landscapes and still-lives, genre paintings more fully reflect social life and everyday culture. Hence, the ethical function of “showing the negative side to warn future generations, and showing the good side to set an example to future generations” (恶以诫世，善以示后) is most obvious for this genre. As Confucius said, “looking in the mirror, you clearly see your face, and studying

history helps to understand the current situation”. This approach not only denotes the educational function of painting, but also reveals its artistic characteristics: painting can overcome the limitations of time and space and show our eyes the experience left by history.

Under the influence of Confucianism, a large number of artistic works were created in the history of Chinese painting, grouped around the figures of emperors, generals, sages, faithful servants and chaste women. Such compositions are preserved in relation to modern plots. Different artistic objects and different emotional reactions of the audience are a logical result obtained by observing certain social ethical standards and having different aesthetic tastes. Artists express their judgments and reactions to various images based on the social and cultural background and standards of social values of the corresponding era. This reaction is spontaneous and does not require thinking. At the same time, if the artist accepts the position of Confucianism, his works invariably express this view of the world in the form of concrete and meaningful images, making them more direct and clear to others.

In modern landscapes, as well as in traditional paintings, what is depicted is not equal to the landscape. The main reason for the charming effect of paintings depicting the external manifestation of natural objects is the reflection of the artist’s inner thoughts. In Confucianism, the idea that “wise men love water, and humane people love mountains” is still alive to this day. The main form of expression of landscape painting is ink painting, which has been widely used since the Tang Dynasty. Great importance is still attached to the semantic meaning of the work. For example, there are various signs indicating happiness and good luck in traditional Chinese culture. These signs are fully reflected in paintings, especially in ink drawings, both in ancient and modern works of painting. For example, in 2008 in China, the Olympic torch featured a drawing filled with auspicious symbols. As for the Olympic mascot, his name Fuwa means “child of luck”, and the decoration on his head is also made up of auspicious symbols.

In addition, under the influence of the Confucian idea of “humanity”, artists often observe and depict nature, guided by moral concepts and the requirements of “ritual” as the starting point of their creativity. As a result, landscape paintings convey a unique sense of order. At the same time, the artists emphasize the relationship between the beauty of natural landscapes, human spiritual development and morality. It is under the influence of such an aesthetic orientation that traditional Chinese landscape paintings reflect the moral character of people, which is a characteristic feature and the main theme of artistic practice in general. Thus, the creative process itself laid the foundation for the spread of Confucianism and traditional Chinese cultural ideas in the future.

In traditional Chinese landscape paintings, the “Bi De” (比德¹⁴⁸) of Confucian culture are widely used to demonstrate the artist’s own understanding of the themes of self-improvement and striving for life. The paintings depict natural objects, especially those that contain a certain symbolism. For example, pine trees, personifying strength and steadfastness, fearlessness in the face of difficulties. It is also worth mentioning the theme of the “four noble ones”¹⁴⁹, in the context of which Chinese artists in ancient times and today depict plum, orchid, bamboo and chrysanthemum. Artists continue to use these images to express their true feelings and spiritual needs in paintings.

Secondly, the position of “striving for truth” has become the main aesthetic focus in the development of traditional Chinese painting. This understanding came in the Song Dynasty, when Confucianism integrated Daoism and Buddhism, giving rise to the “neo-Confucianism of Song and Ming”. Being mainly a service class, the artists of that time were the first to adopt the ideological direction of the “doctrine of the basic principle” and began to search for ways to reflect its philosophical

148 Confucianism regards everything in the world as having the moral attributes of good and evil, which is the basis for moral thinking. This kind of thinking is embodied in the landscape, representing the position of “Bi De 比德”, which has a great influence on the perception of the landscape.

149 Chinese paintings often depict plum blossoms, orchids, bamboo and chrysanthemum. They were called the “four noble ones”. It is believed that they symbolize the qualities that a noble husband should possess: directness of character, modesty, sincerity of thoughts and feelings. In particular, plum embodies purity of thoughts and resilience to adversity. The orchid symbolizes early spring, awakening, tenderness, conciseness and modesty. Bamboo has qualities such as flexibility and strength. It also symbolizes inflexibility of character and high moral qualities. Chrysanthemum is an autumn flower. Behind it are such qualities as mature beauty and chastity, sublime loneliness and tranquility.

connotation in the landscape. The developed method included “realistic” artistic techniques of comprehending nature and the desire to show its internal laws. However, the mentioned “realistic” techniques are still very different from realism in Western painting. In Chinese painting, the landscape is usually depicted with care and detail, but is not conveyed in its original state. The unifying category is internal emotions associated with the expression of the real and natural, and as a result of the creative process, the unity of form and emotions is achieved.

Since ancient times, the history and culture of China have been transmitted “by word of mouth”, as well as through various forms of artistic practice. The spread of these practices is also a legacy of traditional Chinese culture. Art has always been the focus of traditional culture. And even today, with the rapid development of science and technology, the legacy of traditional painting remains the deepest and oldest. At the same time, traditional Chinese paintings and works of modern art by many Chinese artists still use ideas based on Confucian ideas as the main artistic content.

2.2. Confucianism in Architecture and Landscape Art

Confucianism has had a huge impact on the ancient and modern architectural culture of China, in particular on the construction technology and the construction system as a whole. The main idea here is to emphasize the unity of nature and man, to find harmony, which determines the hierarchical structure of Chinese architectonics. Confucian ideas are reflected in the type of buildings, the choice of location, layout and design. Since ancient times in China, it has been believed that Man is an organic part of nature. Heaven, earth and man act as one. Chinese architecture fully embodies this concept, integrating into the surrounding nature. The architectural design should make optimal use of the natural environment, forming a wide, bright and lively picture.

The principle of nature protection in Chinese architecture is fully manifested in garden architecture. The characteristics of Chinese gardens are very similar to Chinese paintings. Whether it is a winding shore or a path, a changeable decorative

slide or pavilions, terraces and buildings located between them, all these objects are not pure imitation of nature. Fantastic images in collaboration with human skill formed a stream of natural paintings that resembled poetry and painting.

Confucius considered the “golden mean” to be the most important rule of the universe. The capitals of all the dynasties of China under the influence of Confucianism were built in the area of the Central Plains. Just as the human abdomen is the center of the body, the Central Plains have been called the “abdomen” of China since ancient times. This center, therefore, was the best geographical location for the ancient capital. We see that the capital Beijing is located on the plains of the middle and lower reaches of the Huang He surrounded by mountains, and it is also located in the Central Plains of China. In addition to meeting the requirements of the golden mean, such planning also acts as a manifestation of the idea of harmony between man and nature.

It should be noted that, whether it is a group of traditional or modern Chinese buildings, most of them have a purposefully symmetrical layout along the central axis. Examples are the Forbidden City (Gugong), Beijing Siheyuan (四合院), etc. This principle is also inextricably linked with Confucian philosophy. The traditional Chinese architectural group is completed by connecting separate buildings with different functions through courtyards. Each building is relatively independent and has its own purpose, while complementing the ensemble of other individual buildings that have a different purpose. This principle practically coincides with the ethical education system that maintained the stability of ancient Chinese society. At the same time, to emphasize the Confucian theory of “ritual”, the architectural ensemble receives a single layout with axial symmetry, while the building or the most important part of the building of the ensemble, in which the owner lives, is located in the center of the architectural group. As a consequence, both the general urban development and specific ensembles are strictly symmetrical along the central axis. The axisymmetric architectural layout best reflects the “ritual” thought of Confucianism, which preaches correctness and order. All buildings are arranged symmetrically, forming a strict axisymmetric plan of the capital, the palace and

architectural groups. The Confucian principle of ancient architectural culture is still alive today, and most Chinese buildings and city plans are organized in a similar way today.

2.3. Confucianism and music

A worthy place in the history of world musical culture undoubtedly belongs to the Chinese opera. This unique kind of musical creativity, to some extent it has become a symbol of Chinese culture. The formation and development of this art form in our days is also inseparable from Confucianism. Having entered the modern era, with the development of science and technology, the forms of Chinese opera performance have gradually been modernized, owing to more advanced sound equipment and modern presentation formats, but its main content is still inseparable from Confucianism.

This musical and dramatic art harmoniously combines literature, music, dance, visual arts, martial arts and acrobatics. Although, at first glance, opera and Confucianism seem to have little connection, but not everything is so simple here. We can start with Confucius' statement about a special purpose, about the power of art and the role of aesthetic knowledge of the world in the formation of a person's inner culture. The power that plays an important role in the self-improvement of people and their spiritual experience of harmony. "Harmony" as an internal ideal moral state is the core of the ideology of Confucianism, so Confucius did not ignore the problems of cultivating aesthetic consciousness. It can be said that he is the first thinker in the history of China who highly appreciated art and pointed out the importance and potential of aesthetic education¹⁵⁰.

Confucius claimed that "external beauty and internal qualities are perfect" (文质彬彬) when a person's appearance and behavior are consistent. Therefore, in addition to moral education, a person should also give attention to his appearance and neatness, which also applies to artistic practice in general and means the unity

150 Hu Zhifeng Confucius, Confucianism and the Aesthetics of Traditional Chinese Opera. Arts., 1998 №3. P.64-69.

of aesthetic form and ethical content. In other words, having an ethical core, works of art should have the beauty of form. This principle formulated by Confucius formed both the basis for the creation of works and the basis for the performing art of Chinese opera. The symbolism of costume, gesture, and scenery developed over centuries distinguishes it from drama, cinema, and television¹⁵¹. For example, when performing an opera piece, tears are not required to demonstrate sadness, but the actor covers his face with his hands. You don't need shabby clothes to depict poverty, you can wear silk clothes with multicolored spots. To indicate an illness, the actor does not need to be unshaven and disheveled, just a handkerchief will be tied on his head, madness can be expressed by a graceful dance, etc. With the help of various types of makeup, poses, expressions, the actors demonstrate, and the audience distinguishes the characteristics of the opera characters. Operatic action, as it were, carries out an aesthetic process "from the inside out". The successful expression of the hero's inner world is certainly supported by the audience. They often applaud not only positive heroes, but also wonderfully played negative characters. As for the distribution of positive and negative characters in opera works, in Chinese opera, in comparison with Western dramas, the distinction between good and evil does not tolerate ambiguity.

In Chinese opera, we are faced with the fact that harmony is an important category of aesthetic experience. This is a kind of moral standard that emphasizes the importance of beauty and kindness¹⁵². Confucius believed that "beauty" and "kindness" should be combined, and his concept of "ideal perfection" (尽善尽美) is based on this. Under the influence of this view, Chinese opera has formed a unique language of content expression. In Western representations, positive characters sometimes make mistakes, and negative ones at some point commit heroic deeds. In Chinese opera, the situation is different. All characters are unambiguous, the symbols "good" and "evil" are depicted on the actors' masks. The color of the mask indicates the qualities of the hero, red means fidelity and bravery, black means

151 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

152 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

honesty, white means betrayal, blue means bravery, and the ghosts are represented by gold and silver masks, so the audience immediately determines the character's nature by the color of the mask. In addition, the opera actor necessarily talks about the specifics of the character so that the audience understands all the events and characters as they are conceived, and did not try to distinguish the characters' nature themselves during the viewing of the performance. This feature of the musical narrative is a contradiction between the style of Chinese opera and the worldview of people formed under the influence of Confucianism.¹⁵³ It also forms a special didactic value of the opera for the audience from the point of view of the generations dialogue.

Devotion, reverence, honesty, fidelity, defended by Confucianism, became fundamental norms of behavior and morality already in ancient society. Therefore, in the Chinese tradition, operas abound that reveal one of these themes. On this basis it is possible to create a typology by dividing all opera works into four¹⁵⁴ types.

The first type of opera takes the idea of “devotion” as the basis of the narrative. The content of this opera is often associated with the emperor. “Devotion” belongs to the category of ethical norms and rules of behavior and is a kind of moral and behavioral standard that a person should have. As it is written in “Lun yu – Xue Er”, a noble person should be devoted (君子...主忠信). Although Confucius does not give a detailed explanation of devotion in “Lun yu”, he believes that “devotion” is not devotion without principles. In “Lun yu” the story is told about someone asked Confucius whether people should be loyal to kings and how the king should treat people? Confucius replied that the monarch should treat people politely and respect people. That is, Confucius believes that “devotion” requires that there be reciprocity between the emperor and the people, and not unilateral fulfillment of obligations. At the same time, in relation to the emperor, Confucianism fixed the rule of expressing support and devotion to the enlightened emperor and opposition to the tyrant¹⁵⁵.

153 Yao Wenfang Chinese opera aesthetics and cultural interpretation. China University of Communications Press, Beijing, 1997.

154 Hao Guanglin, Opera and Confucianism. Shandong University Press, Qingdao. 2005.

155 Lun Yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

The Chinese Opera praised the emperors who achieved outstanding achievements in maintaining national stability and harmony, sovereign independence, or in actively developing production and promoting economic prosperity. On the other hand, the opera vividly revealed the essence of hypocrisy, cruelty, ruthlessness and moral decay of some emperors. The emperor's behavior directly affects the development of society; a wise emperor will contribute to the sustainable development of the country under his leadership, while a stupid emperor will suppress loyal ministers and ruin talents. This is often reflected in ancient Chinese opera. At the same time, in Chinese opera, under the influence of Confucianism, the criteria for distinguishing tyrants from gracious sovereigns, fidelity and adultery are often based on "national interests". Confucianism has always sought to unite the two sides, which initially had contradictions between them, so it defended the "interests of the country" as the most important, as well as the idea of the need to "value justice"(重义轻利)¹⁵⁶.

The second common theme of the opera is "filial piety". For a long time, it has been (and in many ways still remains) one of the fundamental principles that should be observed in public life and interpersonal relationship. Taken together, "filial piety" and "devotion" become the two most important and valuable ideas of ancient China. The opera, which contains the ideas of "filial piety", also occupies a very important place in Chinese culture and traditional morality. "Filial piety" is an important feature of the Chinese nation, which has an inexhaustible vitality throughout the millennial history of the country, which proves that it has positive characteristics that meet the requirements of social development. In Chinese opera, this is mainly manifested in the following aspects.

A) In the opera "filial piety" is manifested in the fact that one should sacrifice the personal good for the sake of the public good (舍己为人), respect older people and appreciate the youth (尊老爱幼). Traditional morality declared by Confucianism, refers to a system of values based on obligations, while it is

156 Xu Jin, Zhang Xiaoyan Influence of Confucianism on Chinese Traditional Folk Opera. Dramatic literature. - 2016. №4. P. 76-80.

considered immoral to give too much attention to the protection of individual rights. In the “filial piety” promoted by Confucianism, there are already elements of “sacrificing the personal for the sake of the public” and “respecting older people and loving young people”. Confucianism has always demanded kindness to other people, fulfilling obligations to parents and helping others, instead of focusing on individual rights. In neo-Confucianism, this concept is expressed by the phrase “to grieve over the grief of the Celestial Empire before everyone else and to rejoice in its joys after everyone else” » (先天下之忧而忧，后天下之乐而乐)¹⁵⁷.

B). “Filial piety” is sometimes associated with patriotism. China is a huge country with many different ethnic groups living in it. In the long process of unification, all regimes used the slogan “fidelity to the emperor and love for the fatherland (忠君爱国) to fight the invasion of other countries. At this time, “filial piety” refers not only to parents, but also to the motherland. The heroic act of defending the country meets the interests of the broad masses, so it is accepted and recognized by people. Operatic works reflecting such plots show filial piety and patriotism, among which the most famous are “How Mulan went to war” (木兰从军) and “Yue Fei” (岳飞).

The third theme of the Chinese opera is connected with the concept of “honesty”. Confucius was the first scientist who put forward this idea and connected it with the concept of “ritual”. He believes that “honesty” is a specific expression of “ritual”. Xun-zi also argues that “honesty” and “ritual” are inseparable. “Only honest words will be trusted” (言有节，信诞以分赏罚必). “The action must comply with the requirements of the ritual, do not think that the ritual is cumbersome, do not think it possible not to observe it” (三揖至于阶，三让以宾升，拜至、献酬、辞让之节繁)¹⁵⁸. The content of this type of opera is usually related to love or family ethics and can be approximately divided into three types.

The first type is associated with the concept of “three foundations and five

157 Lun Yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

158 Xu Jin, Zhang Xiaoyan Influence of Confucianism on Chinese Traditional Folk Opera. Dramatic literature. - 2016. №4. P. 76-80.

unshakable rules” of neo-Confucianism, which emphasize the importance of female virginity to maintain the power of her husband. This type of opera opposes independent marriage and the remarriage of widows. This concept contradicts the thought of Confucius, it is a type of ideological school formed under the influence of political thought of the later period of Confucianism. Women need to be faithful from the very beginning. Although this type of opera is no longer performed, it used to meet the needs of authoritarian rule and was performed in ancient China. According to most experts, his style is vulgar, and his influence on minds is vicious¹⁵⁹.

The second type is a more progressive view of love and marriage, which corresponds to the views of Confucius about love. Unlike the “three of the four virtues” of neo-Confucianism, Confucius recognized the social status of men and women and defended the freedom of love between men and women. It is also written in the “Li ji” that when a man and a woman marry, the groom must go to the house of the woman’s parents to pick her up and take her home by carriage. After the marriage ceremony, the husband and wife become equal in status “it does not matter what their social status was, the main thing is that they love each other”¹⁶⁰. This type of opera demonstrates the blatant hypocrisy of feudal ritual, and the authors express their passionate desire to correct the unjust attitudes of neo-Confucianism.

The third type of opera praises justice and integrity. It often uses patriotic plots. Under the influence of Confucianism, Chinese traditional culture attaches great importance to human integrity. The question of whether a person can adhere to moral integrity often becomes the basis for measuring the value of life and society. For example, Qu Yuan actively called for the improvement of the legal system within the country and for the fight against the enemy from the outside. Another example, Hua Mulan dresses up as a man and joins the army for her father’s sake to protect the country, but does not want to receive any reward after the war; Yue Fei’s tattoos

159 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

160 Li ji // Ye Heng comment., Commercial Publishing House, Taiwan, 12.1964. 621 p.

are on his back to show his determination to defend the country, and much more. These historical heroes are outstanding incomprehensible ideas of national integrity and patriotic sentiments actively promoted by Confucianism. Opera works based on these historical events occupy an important place in Chinese culture.

The fourth type of Chinese opera develops the theme of “fidelity”. “Devotion, reverence, honesty”, “fidelity” are the most important ethical and moral norms defended by Confucianism. They are rooted in simple and positive thoughts and emotions of people and, in fact, are perceived as part of traditional folk culture. Confucianism regards “fidelity” as one of the highest moral standards to be observed when it comes to interpersonal, personal and social relationship in society. This had a profound effect on the ancient playwrights, so “fidelity” has also become a phenomenon that they are trying to express. In “Lun yu”, Confucius mentioned “fidelity” many times, believing that “faithful people can adapt to society”, and explained the relationship between a noble person and fidelity in terms of personal improvement. In “Lun yu – Wei Ling-gong” (卫灵公) it is said that “fidelity is the essence of a noble person”, and in “Lun yu – Yang Ho” (阳货) it is stated that “a noble person should consider maintaining fidelity the most important thing in moral improvement”.¹⁶¹

Among operas of this kind, many works reflect the traditional virtues of ancient people and express the values of justice and victory over evil. Some authors also show the hypocritical nature of feudal morality, which coincided with the ideas of “justice” and the concept of “suppressing rebellion and restoring order” preached by Confucius. They criticized the relations between feudal monarchs and officials, and were really an important tool for countering unequal relations in society. This is represented by the concept of “taking an oath of allegiance in a peach orchard” (桃园三结义). Although the characters in this story belong to three different classes of society, they have become good friends, like brothers. There is no hierarchy for them, and their friendship is based on sincerity. There are also some operas that reflect the

161 Lun yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.

sincere desire of people from the underworld to get out of a difficult situation and not to perish, these operas also call for the restoration of justice. Most of the characters in the play are people with chivalrous ideas, they do noble deeds that correspond to the interests of ordinary people. There are also some operas that praise beautiful qualities, such as gratitude for mercy, or criticism of shameless ungrateful acts, which has a positive impact on public consciousness.

Summing up, we can say that the influence of Confucianism on Chinese opera is comprehensive; it manifests itself not only in ideological attitudes, but also deeply penetrates into literary, artistic, aesthetic concepts and forms of their expression. All subsequent playwrights, creators and performers of operas were influenced by Confucian education and Confucian ideology, and the plays they created naturally conveyed the codes of Chinese culture. Being an excellent form of expression of Confucian ideas, opera does not lose its relevance not only as a highly artistic form of national art. Nowadays, it continues to maintain its potential in preserving national identity, cultivating cultural memory and building fruitful modes of dialogue between generations.

Conclusion. In modern Chinese culture, various types of traditional artistic practices are carefully protected. Contemplating these works of art, you unconsciously fall under the influence of the deep thoughts contained in them. Quotations from ancient philosophers may be lost, but as long as the works and art forms bearing the ideas of these philosophers exist, the culture contained in them will continue to be transmitted. This process reveals the importance of art for life, and, as the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty said, “We must and we can feel a connection with the primordial world through stories, myths, fables, paintings and poetry”.

Art can help people develop and manifest the best qualities of their personality in life, which correlates with the evolution and spread of Confucianism. In ancient China, with the help of Confucianism, many genres of traditional art developed in their unique form, which differed from Western art styles, and subsequently these

genres of traditional art became famous all over the world. Nowadays, Confucianism continues to exist and influence the cultural development of modern China through those artistic practices that have had and continue to have a profound impact on many generations of Chinese.

The third paragraph.

Politics, economics and upcoming innovations

In the cultural system of China, Confucianism is a very important component, exerting a profound influence on the development of politics and economics. As a teaching that originated 2500 years ago, Confucianism gradually shifted towards the political sphere due to various reasons that arose in the course of history and has always played the role of a tool that rulers could use to stabilize the situation in the country and strengthen their dominant position. Although Confucianism is no longer an instrument of the ruling, its views still have an important influence on the development of the political and economic spheres.

As noted in the first chapter, Confucius praised “humane government” and called for following the principle of “governing the people by grace and persuasion, re-educating them morally with virtue and ritual”. These ideas significantly influenced the formation of the Chinese legal system. In this regard, it should be noted that in Chinese society ethics is often placed above the law. The Chinese consider the law not to be a regulatory system, but rather a form of public consciousness, the main purpose of which is to give ideas about what is ethical and what is not¹⁶². Since the Han Dynasty, when Emperor Wu-Di decided at the legislative level to “honor only Confucianism”, the dominant status of Confucianism in the traditional Chinese legal system was approved. Confucius emphasized the dominant meaning of “ritual”. In the process of governing the country, he advocated the use of “ritual” to manage people and the use of moral education to achieve goals

162 Troshchinsky P.V. To the question of traditional views on law in Chinese society // Bulletin of the O.E. Kutafin University. 2016. №3 (19). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-traditsionnyh-vzglyadah-na-pravo-v-kitayskom-obschestve> (date accessed: 24.11.2020).

such as the prevention and eradication of crime. Confucianism devotes attention to an ideal personality formation, and its ethical ideas and ideas influence the practice of the modern legal system. After Confucianism and religion merged into a single system, the Confucians of the Song and Ming dynasties developed a unique interpretation of “good and evil in human nature” and formed an ideological system based on the principle of preserving the morality and behavior consistency¹⁶³. These ideas remain important for the formation of China’s modern legal system.

3.1. Confucianism and legal system

At the same time, an important question for the development of the country is being actualized today, should China’s legal system develop according to the Western model? There are many contradictory phenomena in the moral normative system that Confucianism defends in modern society. For example, the principle of improving the law on the basis of morality. However, here we are dealing with evaluation categories and this may differ from person to person. An evaluative interpretation of events can lead to judicial injustice and the management by the ruler’s “personal example”, and not on the basis of laws, etc.

At the same time, one should not lose sight of the fact that Confucianism constructs a culture of order required by the modern understanding of the rule of law. From the social relations point of view, Confucianism emphasizes the importance of the ritual system, building the order of a person’s individual obligations to other people, family and country, and maintains order in society by fulfilling these obligations. This is completely different from the approach based on individual interests and individual rights and freedoms adopted in Western culture. Due to the thinking of natural law and the philosophy of human rights influence, Western legal culture advocates individualism, emphasizing freedom, equality, autonomy of will and individual responsibility. In turn, Confucian culture gives more attention to collective relationship and is based on responsibilities. Here it seems important to limit and regulate individual behavior from the point of view of duty and to build

163 Chapter 1, 3.2 Song-Ming neo-Confucianism.

correct relationship at all levels, from the family to the state. From a modern point of view, the Confucian concept of order is also supported by the modern rule of law, because the modern rule of law presupposes building a harmonious and stable order. The rule of law essence is the proper law and the suitable governance. An important content of good governance is the achievement of social harmony. Therefore, social harmony is also a goal pursued by the rule of law. In addition, Confucianism supports concepts such as the “golden mean” and “harmony”, which also contributes to maintaining social harmony and stability in society.

Confucian culture devotes special attention to the observance of the family ethics rules, which should lay the ethical foundation of the modern rule of law for building harmonious family relations. The family is the most basic unit of society, and, accordingly, the stability of the family is the basis of social stability. Confucian culture calls for “achieving self-improvement, maintaining a family in order, governing the state and bringing peace to the Celestial Empire”, which lays a solid foundation for maintaining social stability. The core of family ethics championed by Confucianism is “filial piety”, which for thousands of years has been the core of the moral code for maintaining family relations in Chinese society. Confucianism emphasizes the responsibility of a person to the family and society, the importance of assistance, mutual assistance and love between people, as well as harmony between family and society. Thus, “filial piety” was adopted as a fundamental starting point for the governance of the country and the world. From the modern point of view, family relations are a sociologically and psychologically complex phenomenon, and it is difficult to fully regulate them by legal means. In order to achieve family harmony, we must rely mainly on moral education, and the law should not overly regulate family relationship. In family relationship, the idea of what should be done is more important than what the law requires in one case or another.

In addition, one should not forget about another important Confucian thoughts “man above all”; the humanistic thinking of Confucius has a very important influence on the modern political system of China. Here we are faced with another

controversial issue, the political system question of the People's Republic of China.

3.2. Confucianism and political structure

Disputes about whether China is a democratic country have been going on for a long time. It should be noted that “democracy” is a Western academic term. Since China and its political structure developed in the context of Eastern culture, sometimes its social phenomena cannot be fully explained using the conceptual construct of Western views.

The biggest difference between Chinese culture and Western culture is that in Chinese culture there is no concept of such a supernatural being as “God”. As for the fundamental question of peace and civilization origin, China has chosen a completely different starting point, “Dao”. “Dao” is mobile, and it exists in everything, but it is not a physical existence. It is the inner connection of all things, and politics is the idea and method of maintaining relations between people. In Western culture, all human activity is regulated by rules established by so-called “will of God”, and God is the source of everything that people have. In a liberal democracy, this is also a source of freedom and human rights. Based on the “Dao”, Chinese culture believes that there is an indissoluble and interdependent connection between people and everything. For this reason, in the concept of Chinese culture, the initiative is in the hands of people, and does not belong to God¹⁶⁴.

Thus, it can be concluded that in Western culture the relationship between man and God is a one-sided relationship and this idea is transferred to the relationship of the state and the individual. While in Chinese culture, all relationship is mutual. Moreover, everything that man has is not given by God, but received by man through his own efforts. As Confucius said, “My Dao is humanity”. “Humanity” is the ultimate goal pursued by Confucius and Confucians, it is the spiritual height that the Chinese are trying to achieve throughout their lives.

There may be no passive demands in Chinese culture. Therefore, considering

164 Tian Zhanshan. The logic of Confucianism and politics in comparison with the West // *International Confucian Studies* №16. P. 420-451. (田展山 与西方相比较的儒学政治思想逻辑 // *国际儒学研究* №16 c. 420-451).

Confucianism from the point of view of rights and duties, Confucius did not explain how to get rights, but instead taught people how to do what meets the requirements of “humanity” and “tao”, so these moral requirements are actually so-called “duties”. The acquisition of “rights” is an inevitable result of fulfilling moral requirements. According to this logic, everyone is the “master” of the world, and his task is to maintain life and society in an appropriate and harmonious interactive state, that is, to strive for this state, maintain this state, be fully in this state and realize one’s own meaning of life and spiritual quest. To a certain extent, this logic goes beyond “freedom and democracy”. People don’t need to rely on a supernatural being to secure any rights for themselves, nevertheless the perception of oneself as a member of society, the fulfillment of one’s obligations to others, and one’s own rights are reflected in the obligations performed by others.

Of course, this does not mean that the Western concept of democracy is wrong, but it does mean that there are differences in the perception of “democracy” between East and West. Of course, traditional Chinese thought, dominated by Confucianism, has not developed a clear system similar to modern Western democracy, but this does not mean that democracy does not exist in China¹⁶⁵. Following the democratic policy has always been the main goal of China’s modern political development. The differences relate to what we mean by democracy. According to the Confucian view, for the development of democracy in China, it is necessary to build a modern political concept corresponding to the current level of Chinese development, based on the traditional value system and the basic values of democratic politics combination. Due to the unique cultural background, China’s democratic development will inevitably differ from the course of these processes in Europe and America. Therefore, as Mr. Du Weiming said, the democratization of China’s political development now is not to choose an eastern or Western approach and follow it, but to develop an approach based on a specific analysis of Chinese culture. This is the only way the ideals of freedom and human rights can be realized, and

165 Liu Shuxian Development and completion of Zhu Zi's philosophical thought // Taiwan Student Bookstore, 1984. P. 548. (刘述先 朱子哲学思想的发展与完成 // 台湾学生书局, 1984. 548).

building a modern Chinese democratic order will make sense¹⁶⁶.

In addition to democratic thoughts formed on the basis of traditional Chinese culture and Confucianism, it is possible to generalize in the political development of modern China such Confucian functions as constructive and critical ones.

The constructive function of Confucianism is manifested primarily in the fact that it can strengthen national feelings, enhance social cohesion and form national identity and cultural community. In the modern political system, the concepts of nation and state form the basis of political philosophy. There is no doubt that a strong sense of belonging to a nationality is an extremely effective way to increase the political cohesion of a community. Western scientists have long been aware of the importance of national feelings for building a modern state and believe that nationality is a prerequisite for all modern political theories¹⁶⁷.

Since the pre-Qin period, Confucianism has played an important role in the culture of the Chinese nation. As a fundamental part of traditional culture, it is the deep “core” and cultural code of Chinese society and strongly influences the way of thinking and behavior of the Chinese. Thus, the widespread dissemination of Confucian values not only makes people living in its context feel connected to the national political system based on Confucianism, but also facilitates the implementation of political processes. At the same time, the ideology of “harmony” promoted by Confucianism can effectively ease tensions and conflicts between different social classes, thereby contributing to effective social integration.

The critical function of Confucianism means that it can participate in the process of discussing modern politics. Facing the lack of morality during the period of social transformation, Confucianism can limit the excessive desire for modern instrumental rationality to a certain extent, and then to fulfill its educational function, cultivate moral rationality and contribute to the construction of a stable social order. On the one hand, the current political development in China should get rid of a highly centralized political system and a radical political path of development¹⁶⁸. On the

166 Du Weimin *National Self-Determination and Democratic Thought* // Wuhan Publishing House, 2002. P. 210.

167 Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, 1996, p.1-2.

168 Zhou Guanghui. *Legitimacy of State Power* // Jilin Publishing Group, 2007. P. 216-245 (周光辉 论公共权力

other hand, we must overcome the social issues caused by the excessive emphasis of modernity on the individual rights, for example, over-developed individualism¹⁶⁹. The golden mean and harmony promoted by Confucianism can effectively mitigate confrontation and conflict caused by excessive emphasis on instrumental rationality and individual rights. Confucianism has always been focused on group interests (such as the above mentioned Chinese democracy). Effective integration of such views with modern concepts of rights and obligations will be more effective. As Zhang Qianfan said, “The limitations of the concept of rights remind us of the need to turn to the classical wisdom of China, because the Confucian tradition that has ruled China for thousands of years is focused on responsibilities”¹⁷⁰.

Considering the **influence of Confucianism on the modern general political system**, we should mention the Chinese strategy of “one country, two systems”. The policy of “One country, two systems” was proposed in the early 1980s by Deng Xiaoping, according to which there is one China, but at the same time Hong Kong, Macau and Taiwan have their own economic and political systems¹⁷¹. This strategy was proposed by Deng Xiaoping based on the Confucian concept of “harmony” and “getting along with the environment, but not identifying with it”. This idea corresponds to the concept of the “golden mean”, and was historically put forward after Dong Zhongshu of the Han Dynasty rethought the idea of “the unity of heaven and man”.

This Confucian thought plays an extremely important role in the development of China’s domestic and foreign policy. For example, after the founding of the People’s Republic of China at the first meeting of the Ministry of Foreign Affairs, Prime Minister Zhou Enlai put forward the diplomatic principle of “striving for unity and preserving differences”. Later, while receiving the British delegation in August

的合法性 // 吉林出版集团 2007, 216-245)

169 Yu Yingshi A modern interpretation of the Chinese ideological tradition // Jiangsu People's Publishing House, 2006. P. 3. (余英时 中国思想传统的现代诠释 // 江苏人民出版社, 2006, 3)

170 Zhang Qianfan. For the Dignity of People - Criticism and Reconstruction of Chinese Classical Political Philosophy // Publishing House "Chinese Democracy and Legal System", 2012 P. 2-3. (张千帆 为了人的尊严—中国古典政治哲学批判与重构 // 中国民主法制出版社 2012. 2-3)

171 One Country, Two Systems, Three Legal Orders — Perspectives of Evolution: Essays on Macau's Autonomy after the Resumption of Sovereignty China / Eds. Jorge Oliveira, Paulo Cardinal. — Springer Science & Business Media, 2009. — 826 p.

1954, Zhou Enlai said that China and Great Britain had differences on some issues, but they should try to postpone these differences so that China and Great Britain could come to an agreement on the main issues. Thus, although the United States expressed dissatisfaction with the diplomatic visit of British representatives to China at that time, the United Kingdom still maintained a positive attitude towards the development of Sino-British relations. It also helped China to launch the process of improving relations with Western countries¹⁷².

At the Asian-African Conference (Bandung Conference) in April 1955, Zhou Enlai also made it clear that the goal of the Chinese delegation was unity, not conflict. In fact, there are differences between the political systems of different countries. There is no point in arguing about such issues at a meeting. The main focus of the conference is peaceful coexistence and mutual solidarity¹⁷³.

Chinese President Xi Jinping also agrees with this point of view. In May 2014, at an event dedicated to the 60th anniversary of the Chinese Association of Friendship with Foreign Countries establishment, he confirmed this point of view and expressed confidence that China should resolutely develop on the basis of the concept of “harmony”. He believes that people should rationally cope with the differences between their own civilization and other civilizations, recognize that the civilization of each country and nation is unique, insist on finding mutual understanding while maintaining differences, and recommended studying each other’s strengths, and not attacking each other, do not neglect the culture and dignity of other civilizations¹⁷⁴.

3.3. Confucianism and modern China economics

Confucianism is closely connected with the spirit of modern entrepreneurship on many levels. It gives attention to self-discipline and actively participates in collective well-being, education, personal progress, work ethic and joint efforts,

172 Selected Diplomatic Articles of Zhou Enlai // Central Literature Publishing House, 1990, P. 556.

173 Selected Diplomatic Articles of Zhou Enlai // Central Literature Publishing House, 1990, P. 556.

174 Xi Jinping: Speech at the 60th Anniversary Celebration of the China Association for Friendship with Foreign Countries (习近平：在中国国际友好大会暨中国人民对外友好协会成立 60 周年纪念活动上的讲话) URL: http://www.xinhuanet.com/politics/2014-05/15/c_1110712488.htm

which are vital to ensure the growth of China's economy.

“Honesty, good intention, justice” these three of the “five Confucian virtues” are the main manifestations of Confucianism in the economic sphere. In economic activity, the main thing is “honesty”. In the Confucian concept of self-improvement, honesty occupies an extremely important place. Confucius considered “caution” to be the inevitable result of honesty, Meng-zi emphasized the importance of moral self-discipline and considered honesty to be the main manifestation of “humanity”. The vices of people on the side make the role of honesty more obvious, and honesty is also the core of Chinese and Western economic ethics. “Good intention”, in fact, is another manifestation of honesty, which is trust. Confucius believes that what an honest and kind person says is easy to believe. As Confucius said, one should “be careful in speech and circumspect in actions”¹⁷⁵. In order to engage in economic activity, people must be honest and true to their principles, and must fulfill their promises.

As for the exchange of goods within the commodity-based economy, Confucianism devotes great attention to the relations between “people” in this process. It also requires that economic activities comply not only with market norms, but, more importantly, ethical norms. Market norms are prescribed by law, and ethical norms are more focused on consciousness. Honesty and adherence to principles is a guideline that businessmen should observe in economic activity.

As the saying goes, “you can't stand on your feet if people don't trust you” (人无信则不立). Without authority, it is difficult to gain a foothold in society, and without the trust of customers and partners, business will not flourish. Meng-zi believed that in order to be honest and trustworthy, we must first give up fraud. At the same time, he insists that business activity is a bilateral relationship, without the other side, interests and values cannot be realized. A mutually beneficial situation can be achieved only without prejudice to the interests of the other party.

In addition to the two necessary qualities mentioned above, the Confucian understanding of the relationship between “justice” and “self-interest” is also an

¹⁷⁵ Chapter 1, 1.1 Self-improvement regulations

important aspect of its impact on China's economic development. From the point of view of economics, the relationship between justice and interest is the relationship between ethics and economics. Confucius, Meng-zi, and later Confucians consider "humanity" as the inner essence of a person, while justice is the standard of human behavior and the criterion for distinguishing right from wrong behavior. Confucius wrote in "Lun yu – Li Ren", "People strive for wealth and dignity, but they hate poverty" (富与贵，人之所欲也；贫与恶，人之所恶也). This fully proves that Confucius approves concernment. But at the same time, Confucius also stated that "a noble person values justice more, and villains value interests more". This shows that for Confucius there is a difference between collective interests and personal interests. It should be answered that Confucianism is an academic system based on family and ethics; this theory is based on the relationship between people, between people and families, as well as between people and society¹⁷⁶. Consequently, Confucianism tends to defend collective interests when it comes to choosing between individual interests and collective interests, and denies the rejection of morality and the search for profit.

According to Confucianism, it is not recommended to blindly pursue economic development without observing justice and not caring about people's living conditions. Confucius believes that the method of achieving wealth and getting rid of poverty should be justified, and the wealth obtained through conspiracy and deception is not valuable (不以其道得之，不处也；不以其道取去之，不去也。) (from "Lun yu – Li Ren"). This fully confirmed the relationship between wealth and morality and showed that economic and moral improvement should be encouraged and developed simultaneously. For individuals, creating a good reputation is like an intangible asset.

The role of Confucianism in the development of multinational companies can be well illustrated by the example of the world-famous Huawei company.¹⁷⁷ This company was founded when China's electronic information industry was not yet in

176 Chapter 1, 2.1 Early Confucianism about relationship between people.

177 Geng Biao Confucianism in modern China // Studia Culturae, №42 (2019). P. 71-76.

a leading position. This is reflected in the company's name "China will be promising". As for the internal management of enterprises, Confucian rules and values of the "golden mean", such as "humanity, justice, decency", have a profound impact on Huawei's corporate culture. Entrepreneurs and managers who have studied Confucianism since childhood deeply understand the principles of Confucianism in the field of business. For them, this is not an abstract philosophy, but a purely practical thing. The influence of Confucianism on them made them successful in business.

At the beginning of the company's history, its founder Ren Zhengfei worked hard to make his company a world-class leader. Developing the values of the future company, he relied on the fact that the main thing is not to understand the goal, but to answer the question "for what?". As Confucius said, "Only by understanding the truth and seeing long-term interests, we consciously limit immediate (momentary) interests and work consciously" (道之以德，齐之以礼，有耻且格). Based on these values, Huawei differs from most enterprises in modern society by the fact that it does not seek to maximize profits. The corporation deliberately keeps profits on a reasonable scale in order to achieve harmonious coexistence with other companies. This is precisely the Confucian understanding of the relationship between "justice" and "interest".

In the Sino-American trade war in 2018, despite sanctions from US policy and boycotts from other companies such as Apple and Google, Ren Zhengfei repeatedly said, "Regardless of how the US treats Huawei companies, we adhere to the principle of joint development. No company can succeed without the help of its competitors. Without the help of companies with advanced technologies, Huawei would not exist today¹⁷⁸. This quote is indicative of Ren Zhenfei's development philosophy of "helping people in good deeds" (与人为善), "I saw a sage and wanted to become such a person" (见贤思齐).

To develop the concepts of the founder of a well-known corporation, Huawei

178 Ren Zhengfei Interviews CCTV "One On One": if we don't pay attention to education, we will return to poverty. URL: <http://www.nbd.com.cn/articles/2019-05-26/1336119.html> (дата обращения 26.05.2019)

created an EMT (Executive Management Team) as soon as in 2004. Within six months, this team changed eight managers and eventually implemented the current senior management system, in which the main decisions are now made collectively and does not depend on a particular person's character and style of behavior. This made it possible to avoid uncertainty in the company's work caused by unjustified risk. The established system balances contradictions in all aspects of the company's work and allows it to grow more evenly and respond more adequately to external challenges and threats.

Thus, the role of Confucianism in the current economic development of China can be distinguished by the following points.

First of all, Confucianism offers a holistic ethical system, which is the embodiment of ethics in economic activity. Its content can reduce the pressure on people caused by the fierce competition of the market economy. It can allow people to abandon thinking aimed at competition and exclusively personal gain and conduct economic activity in a calm and stable mental state, which is extremely important for improving the individuality morality. Confucianism preaches harmony and unity of materiality and moral personality. It teaches people to treat people around them kindly and to understand that one should follow the principle "don't do to others what you don't want to yourself". The Confucian concept of humanity helps people to build up the right form of thinking and lays a solid ethical "foundation". It helps people to form the right outlook on life and values, and also allows people to develop consciousness and self-discipline in conducting economic activities. At the same time, following these values also plays a role in raising the people's moral level.

Secondly, the market economy should be standardized, contractual and ethical. When creating and improving the market mechanism, it is necessary to be guided by the spirits of the priority of the law and humanity. The humanistic spirit largely depends on the moral level of the whole society. The economy and society, deprived of the humanistic spirit and moral consciousness, will remain in a disordered and chaotic state. Therefore, effective management and regulation of business behavior is especially important. Confucian ethics is compatible with the modern market

economy. The use of ethics to regulate the relationship between economic entities and their interests has a positive effect on overcoming mercantilism in a market economy. Among them, the idea of “man above all” is of paramount importance for solving the problem of blindly following science and technology, ignoring humanity in modern society. At the same time, it should be noted that the personality of economic entities is one of the key factors directly affecting the market economy stability. Only by cultivating noble moral feelings can we contribute to the harmonious development of human sensitivity and rationality. Confucianism advocates the idea of “honesty and reliability” in order to encourage people to properly understand and build relationship between economic interests and morality. Disorder in economic activity can be regulated ideologically by maximum containment and reduction of undesirable phenomena in the process of economic development.

3.4. Confucianism and innovations

Conservatism is often regarded as the main characteristic of Chinese culture and the main characteristic of Chinese thinking. Among them, the conservatism of Confucianism and the fact that Confucius said, “I transmit, but I do not compose”, pushed Confucianism and innovation to the opposite. Indeed, whether it is a system of rules or an ideological culture, Chinese culture and Confucianism emphasize the importance of historical heritage and the preservation of traditions. However, preserving traditions does not mean denying innovation¹⁷⁹.

In the course of the Chinese historical development, many educational systems have appeared, but only Confucianism, having passed two millennia of development, is still considered the main idea of Chinese culture. This is inseparable from the active integration of Confucianism and various teachings, as well as from the active evolution of Confucianism itself. It can be said that Confucianism has opened the way for the joint development of tradition and innovation. Innovations

179 Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism and the ethics of artificial intelligence // *Studia Culturae*, №44 (2020). P. 7-15.

can be roughly divided into three categories, which are innovations in form, innovations in methods, and innovations in ideas. Among them, the form of existence and the process of development of Confucianism are important manifestations of the innovation in forms. From early Confucianism through neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties to modern Confucianism, the integration of various academic viewpoints and the integration of Confucianism with religion has led to Confucianism existing in various forms in different periods. There have been several successful examples of formal innovations in traditional Confucianism, but the modern transformation of Confucianism is still ongoing.

Many problems that seem unsolvable in Western thought appear in a different perspective when viewed from a Confucian point of view. Such a problem, in particular, is the problem of artificial intelligence. Although the development of artificial intelligence is still carried out mainly at the technical level, ethical and general cultural issues caused by its development cause intense discussion in academic circles. In this context, Confucianism offers a very innovative approach that differs from the approach adopted in the West.

First of all, as a development tool, artificial intelligence differs from many technologies in that it is “intelligence”. In the future, he may gain “self-awareness” and become human-like. In this case, is it possible to define artificial intelligence as a “human” and can it get the rights that a living being is entitled to. This is going to be a very difficult question. The reason why the academic community is constantly arguing is the fear that the artificial intelligence will be able to undermine our existing social system and way of life. The ratio of advantages and disadvantages of this phenomenon for humans is currently unknown.

From the point of view of Confucianism, “man” is a synthesis of a biological body and a social personality. In Confucianism, the concepts of “noble man” and “low man” are often mentioned. Meng-zi pointed out the value of human existence by comparing it with an animal. The entry in the “Meng-zi” book says about that “人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”. This quote means that there are very few differences

between humans and animals, but the main ones are “humanity and justice”. A noble person keeps them in his heart, and simple and low people lose them, ceasing to be people. As we mentioned, the Chinese philosopher Xun-zi firmly believed that “man is evil from birth”. This contradicts the opinion of Meng-zi that “kindness is inherent in human nature”. But they both hold the same views to the question of which person is really “humane” or “noble”. The dispute between them boils down only to which aspect is the most important in achieving humanity, natural or acquired. In other words, in the eyes of Confucians, the reason why people are called people is that people have such concepts as “morality and ethics”, but animals do not. To become a real “man”, there is only one possibility, it is necessary to demand from oneself “humanity and justice” and possess “moral consciousness”.

In addition to the human essence, Confucianism also speaks of another important quality that must be possessed, which is sociality. In the book “Da Xue” there is a wonderful phrase, “it is necessary to achieve self-improvement, maintain a family in order, manage the state and carry the Celestial world. The humanity and justice mentioned in the first part is the unique nature of man. The second part represents the meaning of human existence for this world, which is different from the meaning of the existence of animals and plants.

In Chinese culture based on Confucianism, the interests of the family, the nation and the country are always above personal interests. Western thinkers believe that human behavior has the characteristics of a “rationally thinking person” and he will always make a choice that is beneficial to a person himself, that is, in his personal selfish interests. But obviously Confucians don’t think that way. According to Confucianism, when faced with family and national interests, people will not make a choice in favor of themselves, but will make a choice that will be useful for all mankind, based on the requirements of ethics. This requirement is called “conscience”.

The existence of conscience is based on self-consciousness. Of course, animals and even some plants also have “consciousness”, but they cannot ask such questions as “who am I”, as well as reflect on the essence and meaning of life.

However, artificial intelligence may develop a similar “self-awareness” in the future. Based on the fact that the above conditions are met, it is necessary to define artificial intelligence as a “person” or conditionally call it a digital or mechanical person.

Thus, unlike the West, which defines people by biological characteristics, Confucianism defines people by the presence of their ethical qualities. This distinction between Confucianism and “modern society” may be a new opportunity for the future development of artificial intelligence. But even in this case, when artificial intelligence is defined as a “person”, we also face a big problem of how to deal with such “people”. If we consider it as a “person” who obeys and unconditionally follows instructions, does it become a “slave” of another person? After all, if we think they are “people”, then they must have the same rights as us, otherwise we will get a new type of “slave society”. Obviously, this is not the original intention of mankind when creating artificial intelligence.

If artificial intelligence does not have “self-awareness” or “intelligence” like a human, then there will be no more theoretical support for the definition of artificial intelligence as “human”. But it also means that we actively limit the development of artificial intelligence to the category of machines and “stupid robots”. Moreover, if we want artificial intelligence to find the best answer to this question by itself, then its IQ should be higher and better. This will inevitably lead to unexpected answers and violate the designer’s intention.

Therefore, the question of “how to control” will be one of the most basic issues of interaction between humans and artificial intelligence. People have learned how to cook food on fire and kill enemies with weapons. The reason why these “tools” can be used reasonably and not cause harm to the user is compliance with the rules of use. This means that people can effectively control them (with the help of usage rules).

The relationship between artificial intelligence and humans is like a child playing with a bomb. An ignorant child cannot understand and control the power of this “toy”. Even more frightening is that when children are in danger, they can turn to adults for help. But when people are faced with the “bomb” of artificial

intelligence, there is no one to turn to for help.

Swedish philosopher Nick Bostrom suggested that humans and artificial intelligence pursue five main goals:

1. Self-preservation;
2. Consistency of content and goals;
3. Cognitive improvement;
4. Technical improvement;
5. Acquisition of resources.

Among them, he believes that the fifth point is the main cause and motivation of the harm caused by artificial intelligence to humans. He believes that the value of a resource depends on what it can be used for. And this also applies to the technology that can be used¹⁸⁰. If modern technology allows, then time, space and so on can also be used as free resources, just like wind, rain, thunder and lightning, to achieve almost any goal.

When artificial intelligence has a self-awareness similar to human, it will use a certain amount of resources to increase the speed of work, improve system backup and protection systems for survival. In this process, people will be treated as competitors. So, if people cannot effectively control artificial intelligence, its existence becomes a potential threat to humans. Thus, controlling artificial intelligence is especially important.

An ideal ethical structure will solve this problem to a certain extent. In this regard, there is the famous Asimov theory, but the facts have proved to us that this theory has a serious drawback. When artificial intelligence is faced with a dilemma, the robot cannot make a choice by observing these rules.

Confucianism is a possible “ideal” model. In the treatise “Zhong-Yun” is written that “it is necessary to correct people with the help of people until they change” (以人治人，改而). This means that we should not treat others only from the “first person”, we should try to think about the problem from the point of view

¹⁸⁰ Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*[M]. Oxford: Oxford University press, 2014. P. 109-113.

of another person. For artificial intelligence, ethical rules should be not from the point of view of “what is it” and “what it should do”, but from the point of view of “who and what it is not”. Thus, by establishing ethical principles, we determine that artificial intelligence does not obey all orders of people and is not 100% controlled by them. Instead, indirect and normative methods such as guidance and heuristics are used to allow artificial intelligence to take full advantage of its cognitive benefits and provide people with better choices. Although indirect regulatory measures cannot completely solve this problem (after all, humans cannot solve this problem either), but at least give artificial intelligence more freedom of choice so that it can rely on its own advantages to make the best decision.

As for the relationship between artificial intelligence and humans, there is another important point consisting in the combination of human and artificial intelligence.

As mentioned above, people are defined as “human beings” because they possess “self-consciousness” and “human essence of morality and ethics”. The difference between artificial intelligence and other sciences and technologies is that its development is mainly focused on copying the essence of a person. If artificial intelligence can rely on the existence of a mechanical body, it can also be artificially transplanted to real people, for example, like a pacemaker.

Of course, a modern pacemaker is just a tool commonly used to treat heart diseases, but if it has self-awareness, then to a certain extent it can determine the life and death of the owner. There will be many problems similar to the following: in the near future, people can use technology to change their IQ or physique at birth, and even implant intelligent chips into their brains to gain knowledge and change memory faster.

The combination of man and machine is an inevitable phenomenon that is difficult to avoid after the development of human civilization to a certain stage. Of course, in the era of rapid development of science and technology, the human body will also undergo a revolutionary transformation. On the one hand, it is overcoming the physical limitations of the traditional body. On the other hand, it is an

improvement in the functions and skills of the body. American scientist N. Katherine Hayles believes that the body is nothing more than a “prosthesis” that people should learn to control. Therefore, the use of external equipment to expand or replace it has become a continuous process. In this process, there is no significant difference between the structure of the relationship between man and machine and the biological organization¹⁸¹.

Obviously, if we consider this issue from the indicated point of view, it is an exciting physical revolution that would provide people with limitless opportunities. Therefore, it has a historical rationality based on the possibilities that a combination of human and artificial intelligence can create. Therefore, we should gladly accept this direction of development. It is worthwhile noting that with such a development model, there is a manageable ideological problem. Currently, we firmly believe that machines and artificial intelligence should have a kind of controllability, regardless of how they develop. However, people ignore the “anti-controllability” of artificial intelligence. The rapid development of this kind of “anti-control” will prompt the human body to rely heavily on the machine. This will lead to the fact that the machine will dominate the nature of the body. It’s like a driver who is used to utilizing navigation. He cannot reach his destination on his own without the help of navigation.

In addition, historically, people mostly received class status as a result of inheritance or receiving a high-quality education. However, the development of artificial intelligence can allow people to have physical or intellectual abilities that are acquired with the help of technical means. On account of this, it will be easier for people and scientists with rights and money to obtain such technological benefits, thereby consolidating their advantages in class competition. This can lead to a greater imbalance of justice and class consolidation than in all existing social formations. The concepts of Confucianism, such as “every deed is insignificant, and only knowledge is the way to success” (万般皆下品，唯有读书高) and “a person’s

181 N. Katherine Hayles. *How We Became Posthuman* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

determination overcomes even the heavens” (人定胜天), will remain only on paper.

At the same time, it will lead to a loss of value in the process of social integration through enlightenment. As a teacher, Confucius gave great attention to the role of enlightenment in creating a social order and believed that people should understand each other through education and establish basic values common to all. But, as we supposed, the most expected thing about artificial intelligence is that it can easily get all the knowledge of humanity, but the answer to the question of whether there will be the same progress in terms of values and ethics is still unknown.

It should be noted that for Confucianism, a person’s social status depends on his own efforts in the struggle for the opportunity to “become an ideal person through training”; the doctrine emphasized equality between people. Each person has his own social role from the day of his birth. Such role positioning is first determined on the basis of norms of relations between people, and then extends to politics, society and occupation. Of course, there are variations between different roles that are naturally formed and determined by their own functions. For example, father and son, husband and wife, teachers and students, etc. will have differences in rights and responsibilities between them. But the social status of a person is not determined only by his role, for all other social statuses, except for the emperor, it is necessary to fight. In other words, from the point of view of Confucianism, it will definitely resist the inheritance of rights and wealth and thus obtaining the priority of education and social status. And it will also prevent people from gaining intellectual and physical advantages by weight of their social status.

In the modern structure of the artificial intelligence ethics, Confucianism provides new opportunities for artificial intelligence in the society of the future. His contribution is not in providing a specific value. Of course, this does not mean that the thoughts and values that Confucianism insists on are not useful. However, when we discover that the model that explicitly stipulates the ethics of artificial intelligence, such as Asimov’s robot laws, is inapplicable, Confucianism offers a new idea for the ethics definition. The principle of indirect regulation, defended by Confucianism, may be an important contribution of Confucianism to the artificial

intelligence ethics.

The contradiction between Confucianism and artificial intelligence reminds us of the risks and problems that we will face in the future with the development of artificial intelligence. This also raises a new question for us, is the morality and immorality of artificial intelligence a human problem, a problem of the machine itself, or a common problem for us? These numerous difficulties and problems will become an inevitable reason for a dispute between humans and artificial intelligence in the future.

3.5. Confucianism and modern education

Confucianism has its own educational standards and concepts, which, we believe, are more in line with the national conditions of China and national needs in terms of the modern education system development. It should be noted that the education system in modern China today is almost entirely Western, but it really, in the course of practice, identifies various problems as “unacceptable”. In the process of studying Confucianism, it was found that traditional Confucianism can play an extremely important leadership role in improving the model of quality education in accordance with the national conditions of China.

Since 1985, the concept of high quality education has gradually evolved into a new educational movement in China. It is assumed that high quality education is a model of education, the main purpose of which is to comprehensively improve the basic qualities of people, respect for their subjective qualities and support the initiative of people based on human temper. Of course, it is important to comprehensively develop people’s intellectual potential and focus on the healthy personality formation. Education itself is a cultural interpretation and cultural creativity. In the process of transmitting culture, it allows educated people to contribute to the development of history and culture based on an understanding of culture. However, it should be noted that any development can only be a historical evolution of its inherent cultural traditions. After separation from cultural traditions, any good ideas and behavior can have the opposite result. Consequently, both exam-

oriented education and quality education should be created on the basis of cultural traditions in order to achieve the goal.

Currently, the prevailing educational theories and educational models in China come from the West. At one time, the Chinese were delighted with this system and decided to introduce the Western humanistic educational model in their country without changes. The emphasis on cultivating individuality is a typical feature of Western humanistic education. However, in the process of educational practice, it was found that the development of Western educational theories in China cannot play the same role as in the West. The main reason is that it ignores the premise of pedagogical theory's cultural adaptation. Like the development of culture, the production, development and implementation of educational theories must have a cultural background compatible with them and a cultural background that can absorb and accept this educational theory. However, China has not yet built a theory of local education with sufficient integration power and has not yet fully assimilated Western theories of education. In the process of assimilating the essence of Western educational theories, Confucianism is able to expand the humanistic essence of traditional education. This will be an important area to promote the development of China's quality education model. It is also another innovation based on the traditions of the Confucianism and modern culture clash.

Compared to the transfer of knowledge, the essence of education should be to help people "become humans". Initially, Confucianism has always emphasized the cultivation and improvement of human qualities. It underlines the cultivation of social responsibility, implementing its main educational mission, gradually forms a humanistic educational tradition that considers people as the center, goodness as the direction of development and harmony as the goal. In Confucianism, it is believed that the original meaning of education is to cultivate people, stimulate their inherent primordial nature and realize the transformation of "natural" people into social and cultural people so that they can become humans in the true sense of the word. However, the current exam-oriented education in China views students as vessels for knowledge or as a "person" who needs to be carved out of the original material,

and does not treat students and schoolchildren as self-developing personalities. Everywhere the main attention in training is given to the acquisition of knowledge.

Confucianism's view of human existence determines that its educational influence has transcendence. Confucian view of human nature can be interpreted as the human heart having a value desire that requires understanding of everything, and the personality has a hidden source of infinite value creation. Therefore, people who focus on personality are always continuously developing, which means that people can improve. The motivation is "to continue to do something stubbornly, even understanding that the task is not feasible" (知其不可而为之). The acquisition of knowledge is the means and tools for spiritual growth, so the training should be focused on the education of human nature, and not just on the acquisition of knowledge. After all, compared to understanding tools, understanding how to use them to achieve a goal is more important.

It is obvious that relying solely on traditional Confucianism cannot be called an innovation, but simply a repetition and a return. It will be difficult to adapt it to modern cultural conditions and social needs. Therefore, the development of this educational model should be combined with modern educational concepts. In general, Confucian humanistic education is focused on raising people with high moral qualities. Such people often have high ethical standards, but sometimes they do not know how to implement their ideals in the modern world. This situation is not able to meet the needs of modern society and is not the goal of quality education in China. However, it is also obvious that the development of science and technology should be guided by morality. The history of the Western culture development shows that blind faith in technology and intelligence can lead to alienation of the individual and threatens the decline of civilization. The science and technology development is the subordination of nature to the will of man, and it is aimed at the possession and plundering of resources. Without ethical orientations and restrictions, such a development will put humanity on the brink of death.

In addition to Confucianism at the level of moral education, which can contribute to improving quality education in China, Confucius' educational thoughts

can definitely become the source of ideas with Chinese characteristics in educational practice. In addition to the well-known teaching methods, such as “teaching according to individual abilities”, “revelation and induction”, “learning and perception (study) complement each other”¹⁸². Confucius also chose (六艺) “knowledge of the six arts (*ritual, music, archery, chariot driving, calligraphy, counting*)”¹⁸³ as the main subject of teaching, which was established as a compulsory subject in schools for the nobility and in private schools, at that time led by Confucius. He believed that in addition to teaching knowledge, education should focus on developing abilities. However, the amount of knowledge we face today is much greater than that of Confucius. Confucian approaches can complement Western teaching methods well by forming new educational models.

Educational activity is a process promoting the development of the students’ abilities, and the educated people develop their cognitive and practical abilities through the accumulation of knowledge. Just as Mr. Ouyang Kang believes, “The way of cognition is the ability of the subject to actively reflect the object, and the way of practice is the ability of the subject to transform the object. Ability is their totality”¹⁸⁴. Only when people have a way of knowing it becomes possible to understand the problems better; only by using practical methods it becomes possible to solve the problem. Thus, Confucius’ choice of six compulsory courses in his educational practice reflects his emphasis on the training of abilities, and not on the simple transfer of knowledge. At the same time, in combination with the Confucian model of personality cultivation, in a sense, in the Confucian period, the Confucian model of quality education began to develop, which was not just an orientation towards good exam passing. Of course, education in the Confucian era was not as diverse, multi-level and specialized as the modern education. Nevertheless, it should be recognized that Confucius’ educational thought and educational practice are rich in content and original educational methods. This is a theoretical system worthy of

182 Chapter 1, 1.6 Other regulations and concepts.

183 Perelomov L.S. Confucius. Life, teaching, destiny. M., 1993. P. 55

184 Ouyang Kang. On the subject's abilities // Philosophical Studies, 1985, №7. (欧阳康 《论主体能力》, 《哲学研究》 1985年第7期)

being used as a model and source of information in modern high quality educational models.

Conclusion. Under the influence of Confucianism, which offers the concept of governing a country that relies on the moral education of a person, modern China has formed a system of democracy which differs from the Western one. This otherness can be seen in the deep contrasts of cultures, creational in the West (God) and evolutionary in the East (Dao). In this connection, the relationship between a person's responsibility and his rights is perceived differently. The legal system does not correspond to Western concepts either, but it is by no means less true. The constructive and critical functions of Confucianism ensure the cohesion of modern Chinese society and contribute to the political development and replenishment of moral guidelines in the period of social transformation. From the economic and commercial development point of view, the influence of Confucianism is largely noticeable in increasing the self-esteem of businesspeople. Following Confucian guidelines makes Chinese economic market more stable and orderly. The pressure caused by fierce market competition is much lower in China. At the same time, under the influence of Confucianism, the enforcement of rules was replaced by the active fulfillment of moral obligations, which made the formation of the market order more harmonious. Confucianism is able to cope with the difficult tasks facing humanity and future problems related to the development of technologies, communications, artificial intelligence and problems of the forthcoming Society 5.0. Influencing the education system, modern Confucianism should not be limited to studying its history. It is necessary to give attention to practical Confucianism by applying its principles and ideas of personal self-improvement. Only in this way will the traditions of Confucianism be able to have a fruitful influence on the future development of Chinese culture.

CONCLUSION

The results of the research.

1. The analysis of the history of Confucianism and the content of its classical texts, the study of Confucian views on self-improvement, family ethics, moral standards, philosophy and religious thought, pedagogy and other spheres of culture proves that Confucius relied on and systematized already existing ideas about life and interpersonal communication. The created system accepts “ritual” as the main form of practical expression, and “humanity” as the basis of its theory. The system of original views and concepts has transformed over the course of history. Confucianism mastered new cultural domains, entered into confrontation and synthesis with Daoism and Buddhism. Nevertheless, its role in regulating relations between people, between man and nature, remained the main in the social and cultural life of China.

2. Individual components of the traditional ethos of the Chinese people, in our opinion, should be recognized as cultural codes. The analysis of the existing definitions of this concept and their correlation with the studied material allowed us to formulate the definition of the cultural code. “The cultural code is an established form of understanding cultural reality and the scenarios of behavior and speech adopted in a particular society proceeding from this understanding”. The effectiveness of these codes, carefully stored for thousands of years and passing down from generation to generation, absorbed with mother’s milk, continues to be relevant today. This is a solid foundation for the modern Chinese democratic society development.

3. Confucianism is one of the basic foundations of traditional Chinese culture, it is highly valued by the Chinese people, and this does not mean that other cultural traditions, including foreign ones, do not affect the development of culture in any way. Similarly, this does not mean that China should impose “Confucianism” on the world; if this happens, it will become another model of “cultural imperialism”. Such a path is not harmonious and is not characteristic of the very peaceful Chinese nation.

Confucianism's response to the challenges of globalization is very definite. It is enclosed in the coding behavior of the phrases "get along with the environment, but do not identify with it" and "do not do to others what you do not wish for yourself". The spread of such an attitude towards each other should be based on the needs of countries, and not on the expansion of the Chinese culture presence. The adoption is possible only if others see that Confucianism has qualities and values that can meet their needs and the needs of the entire world. The adoption should correspond to the historical trends and interests of the peoples from different countries.

4. Studies of the daily life of modern China, in particular the culture of nutrition, family and gender relations, recreational practices, travel and others, show the presence of very effective Confucian cultural codes and ethics-based subordination. This demonstrates that Confucianism permeates all existing forms of social and cultural life, far surpassing the idea that it is exclusively an ethical teaching or political ideology.

5. The study of painting, architecture, landscape art and Chinese opera in the modern life of Chinese society shows that both creators and recipients use common symbolic models of Confucian imagery and ideas of harmony, which are complemented by an understanding of the art educational potential. Nowadays, Confucianism continues to exist and influence the cultural development of modern China through those artistic practices that continue to have a profound impact on new generations of Chinese.

6. Under the influence of Confucianism, which offers a concept of governing a country that is based on moral models, modern China has formed a system of governance and democracy that is different from the Western one. The existing distinctions cannot be considered from the standpoint of worse or better, since they are seen in the deep differences of cultures, creational ideas and covenants of God in the West and evolutionary ideas about the universal interdependence of Dao in the East. In this connection, the relationship between a person's responsibility and his rights is perceived differently. China's legal system is different from the Western one, but it is by no means less true. The constructive and critical functions of

Confucianism ensure the cohesion of modern Chinese society and contribute to the political development and replenishment of moral guidelines during the transformational period.

7. Following Confucian guidelines make China's economic market more stable and orderly. From the point of view of economic and commercial development, the influence of Confucianism is largely noticeable in increasing the business people's self-esteem. The guidelines for which are "honesty, good intention, justice" three of the "five Confucian virtues". The pressure caused by fierce market competition is much lower in China, which also gives the Chinese market its own specifics. At the same time, under the influence of Confucianism, compulsory observance of rules is everywhere replaced by active fulfillment of moral obligations, which makes the formation of a market order more harmonious.

8. Confucianism is able to cope with the difficult tasks facing humanity and future problems related to the development of technologies, communications, artificial intelligence and problems of the forthcoming society 5.0. Influencing the education system, modern Confucianism should not be limited to studying its history. It is necessary to give attention to practical Confucianism by applying its principles and ideas of personal self-improvement. This is the only way for the Confucian traditions to have a fruitful influence on the Chinese culture's future development.

REFERENCES

1. Abaev N.V. Chan-Buddhism and the culture of mental activity in medieval China // Buryat Institute of Social Sciences of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences Publishing House "Science". Novosibirsk, 1983 URL: <http://opente.xtnn.ru/man/abaev-n-v-chan-buddizm-i-kultura-psihicheskoi-dejatelnosti-v-srednevekovom-m-ki-tae>
2. Avanesova G.A., Kuptsova I.A. Culture codes: understanding the essence, functional role in cultural practice // In the world of science and art: issues of philology, art history and cultural studies: Sat. articles on the materials of the XLVII international scientific and practical conference. April 15, 2015 Novosibirsk: Siberian academic book, 2015. №4 (47). P. 34.
3. Ai Kai, Elements and Features of Chinese Culture // Included in Zhang Dainyan and Tang Yijie: Cultural Conflict and Fusion, Peking University Press, 1997. P. 278 (艾恺《中国文化形成的要素及其特征》，载张岱年、汤一介：《文化的冲突与融合》，北京大学出版社，1997年版，第278页)
4. Alekseev-Apraksin A.M. All-unity and all-difference. Observatory of Culture, 2015. №2. P. 23
5. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism influence on the development of Chinese opera // Studia Culturae, 2020. №45. P. 145-156
6. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Misconceptions about Confucius' views on the women's role and their impact on the modern women's liberation movement // Modern science: actual problems of theory and practice. Series "Cognition", 2020. №11. P. 5-9
7. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism in the daily life of modern China // Mission of Confessions, 2020. Volume 9, part 6, №47. P. 609-617.
8. Alekseev-Apraksin A.M., Geng Biao Confucianism and the ethics of artificial intelligence // Studia Culturae, №44 (2020). P. 7-15
9. Alekseev-Apraksin A.M. Geng Biao The role of Confucianism in the development of Chinese opera // Biography and memory of culture: II international

conference: collection of materials, St. Petersburg, October 14-16, 2020 / Edited by L.Ye. Artamoshkina, D.E. Prokudin (editor-in-chief), B.G. Sokolov. Pt. Petersburg: Autonomous non-profit organization of additional professional education "Institute for Peace and Conflict Research", 2020. P. 142-146.

10. Alekseev-Apraksin A.M. Thesis for the competition of uch. Art. Doctor of Culturology, Specialist 24.00.01 - theory and history of culture. East in the culture of St. Petersburg. SPbSU. SPb., 2011.

11. Alekseev-Apraksin A.M. Prospects of the network paradigm in the study of transcultural processes / International Journal of Cultural Research, №4, 2018. P. 6-19

12. Alekseev V.M. Chinese literature. M., 1978. 588 p.

13. Allabert A.V. Place of Confucianism in the modernization of China (end of XX beginning of XXI century) / Otv. Ed. L.S. Fractures. Moscow: RAS. Institute Dal. Vostoka, 2008. 228 p.

14. Arnoldov A.I. National cultures: modern vision. M., L., 1992. 398 p.

15. Artanovsky S.P. Historical unity of mankind and the mutual influence of cultures: Philosophical and methodological analysis of modern foreign concepts. - L., 1967. 268p.

16. Arutyunov S.A. Peoples and Cultures: Development and Interaction. M., 1989. 250 p.

17. Balchindorzhieva O.B. Social harmony in Chinese philosophy // Bulletin of the Tomsk State University. 2015. №391. P. 58-63.

18. Bargacheva V.B., Kravtsova M.E. Cult of Confucius // Spiritual culture of China, T. 2. M., 2007. 872 p.

19. Bichurin N. Ya. Image of the First Principle, or On the Origin of Physical and Moral Laws. // "Moscow Telegraph", 1832, h. 48, №21-23, P. 3-33, 157-197, 285-316.

20. Blazhkina A. Y. Human nature in Godyan manuscripts // Bulletin of the Buryat State University. Pedagogy. Philology. Philosophy, 2014, №14 (2), P. 26-31

21. Burov V.G. Modern Chinese philosophy. - Moscow: Nauka, 1980. 311 p.

22. Bykov F.S. The doctrine of primary elements in the worldview of Dong Zhongshu // *China, Japan. History and Philology*. M., 1961 . P. 117-130.
23. Bian Yannan, Liu Dingshuo. The ethical value of Confucius' idea of "rectification of names" // *Legal System and Society*, 2018, №21, P. 232-235. (边艳楠, 刘丁硕《孔子“正名”思想的伦理价值》, 法制与社会 2018年21期 232-235)
24. Wang Junren. The humanitarian spirit of Confucianism and its traditional essence and modern meaning. Shanghai, 1998.
25. Wang Zemin. The study of royal officials and the rise of ancient academicians // *Journal of the Linyi Pedagogical University*, 1998, №5, P. 17-20. (王泽民《王官之学与古代学术的兴起》//临沂师范大学学报 1998年第5期, 17-20)
26. Wang Zuoan. *Religious Issue and Religious Policy in China*. Ed. Religion and Culture, 2002. 406 p.
27. Wang Zidi. Theological flavor of Confucianism in the Han dynasty. *Qilu Academic Journal*, 2004, №4, P. 108-113. (王子今 汉代儒学的神学色彩. 齐鲁学刊, 2004(4):108—113.)
28. Wang Zhicheng. Does the creature exist? - in response to "Three ways of being: the ontology of the global philosophy of religion" // *Zhejiang Bulletin*, 2004. №1. P. 181-185.
29. Vasiliev L.S. *Cults, religions, traditions in China*. M., 1970.488 p.
30. Vasilyeva V.P. *Religion of the East: Confucianism, Buddhism, Daoism*. – SPb., 1873. 183 p.
31. Vasiliev L.S. *Cults, religions, traditions in China*. M., 1970. P. 212-217.
32. Welsh V. (Jena, Germany): Are Human Rights Eurocentric? / Translated from German by Vladimir Abashnik // *Democratic values, community support i power / Materials of the XIII Kharkiv International Skovorodin Chitans* (30 spring - 1 June 2005). - Kharkiv: Prometheus-Press, 2005. P. 30-38.
33. Welsh V. *Transversality. Transversal mind and mind in general*. Kharkov:

- Publishing house of the University of Foreign Law, 1998. P. 102-113.
34. Gelbras V.G. China: the crisis continues. -M., Mezhdunar. Relations, 1973. 223 p.
 35. Golovacheva L.I. Civilization, Confucius and the future of China // Problems of the Far East, 1996. P. 111-116.
 36. Guo Mozuo The problem of periodization of the ancient history of China - "Hongqi", 1972, №7.
 37. Guo Mozuo Philosophers of Ancient China - M. 1961.
 38. Grigorieva T.P. China, Russia and the All-Man, M., 2010.
 39. Gurevich P.S. Culturology. Tutorial. M., 1996. 488 p.
 40. Geng Biao Confucianism in modern China // Studia Culturae, №42 (2019). P. 71-76.
 41. Geng Biao Confucianism and intercultural integration in the context of globalization // humans and Culture, 2020. №5. P. 36-44.
 42. Ge Zhaoguang History of Chinese Thought // Fudan University Press, 2004. 572 p. (葛兆光 《中国思想史》(第一卷), 上海: 复旦大学出版社 2001年 572)
 43. Danilevsky N.Y. Darwinism. Critical research. M.: FIV, 2015. 976 p.
 44. "Da Xue and Zhong Yong" // Lao Xiguan comments. China University Press, 2000. 164 p.
 45. Devyatov A.P. Three sources of the Chinese miracle // Chinese philosophy and modern science. M.: Self-education, 2008. 96 p.
 46. Delyusin L.P. China: modernization and traditions. Politics. Tallinn, 1990, №2.
 47. Demin L.M. Interaction of cultures and the problem of mutual foundations of cultural influences: Textbook. M., 1999. 176 p.
 48. Dianova V.M. Artistic culture and art. Methodological problems. Sat. scientific. works. Editor-compiler L.: Publishing house LGITMIK, 1987.
 49. Doronin B.G. China: Historical memory as the basis of national statehood (the view of a Chinese historian) // Dialogue with time, 2016. Vol. 54. P.

137-149.

50. Du Weiming. Confucian tradition in modern modernization. Beijing, 1992.

51. Du Weimin National Self-Determination and Democratic Thought // Wuhan Publishing House, 2002. P. 210.

52. Dong zhongshu "Chun qiu fan lu" (董仲舒 «春秋繁露»)

53. James Legg Confucian Lun: The Great Teaching and Teaching of the Middle Dover Publication, 1971, P. 263-264.

54. Ye Lang "History of Chinese Aesthetics" Taipei: Wenjin Publishing House 1996. P.31. (叶朗 《中国美学史》台北：文津出版社 1996:31)

55. Yerasov B.S. Comparative study of civilizations. -M., 1998.

56. Ren Zhengfei Interviews CCTV "One On One": if we don't pay attention to education, we will return to poverty. URL: <http://www.nbd.com.cn /articles /2019-05-26/1336119.html> (date accessed 05/26/2019)

57. Zavadskaya E.V. Culture of the East in the modern Western world. M., 1977.

58. Duong Quoc Quan. Chinese and Vietnamese medieval Confucianism: basic principles and categories // Electronic scientific publication Almanac Space and Time, 2013. V. 7. Issue. 1.

59. Ikonnikova S.N. History of cultural theories. 2nd ed. Rec. Min. arr. RF, St. Petersburg: Peter, 2005. 474 p.

60. History of China from ancient times to the beginning of the XXI century: in 10 volumes. Volume 3. Three Kingdoms, Jin, Southern and Northern Dynasties, Sui, Tang (220-907) / Otv. ed. I.F. Popova, M.E. Kravtsova. Moscow: Nauka, Vostochnaya Literatura, 2014. 991 p.

61. Yi jing // Gao Heng comment., Tsinghua University Press, 02/01/2005. 735 p.

62. Yi jing: the ancient Chinese "Book of Changes". M.: Eksmo, 2009. 560 p.

63. Kagan M.S. Introduction to the history of world culture. Book 1. SPb., 2000; Book 2. SPb., 2001.

-
64. Kagan M.S. Art History and Art Criticism: Selected Articles, St. Petersburg, 2000.
65. Kagan M.S. Philosophy of culture. SPb., 1996.
66. Kagan M.S. Philosophical theory of value. SPb., 1997.
67. Kalkaev E.G. Approaches of Chinese scientists to the interpretation of the Sung and Minsk neo-Confucianism // Social and Humanitarian Sciences: Chinese Studies. Abstract journal, 2002. №2. P. 81-85
68. Castells M. Information age: economy, society and culture / Per. from English under scientific. ed. O. I. Shkaratana. - M.: GU HSE, 2000. 608 p.
69. Kobzev A.I. Tai Ji // Spiritual culture of China / Ch. ed. M.L. Titarenko. - M.: Eastern Literature, 2006 T. 1: Philosophy. P.424-428.
70. Kobzev A.I. Philosophy and spiritual culture of China // Spiritual culture of China: Encyclopedia. T. "Philosophy". M., 2006. P. 53-54.
71. Kobzev A.I. Philosophy of Chinese neo-Confucianism / A.I. Kobzev. Kobzev. M.: Vost. Lit., 2002. 606 p.
72. Komissarova T.G. A monk should not be respectful to the emperor: from Buddhist polemics in the IV-V centuries. // Buddhism and the state in the Far East. M., 1987. P 47-70.
73. Konrad N.I. West and East. Articles. Ed. 2nd, rev. and add. M., 1972.
74. Confucian treatise "Zhong Yong": translations and research / Comp. A.E. Lukyanov; Resp. ed. M.L. Titarenko. M.: Vost. lit-ru, 2003. 247 p.
75. Confucian "Four Books" ("Si-Shu") / Per. with whale. and comments. A.I. Kobzeva, A.E. Lukyanova, L.S. Perelomova (editor-in-chief), P.S. Popov. Publisher: Institute of the Far East. M.: Vostochnaya literatura, 2004. 432 p.
76. Confucian Chronicle "Chunqiu" ("Spring and Autumn") / Per. and note. N.I. Monastyreva. Issled. D.V. Deopik and A.M. Karapetyants. M.: Publishing company "Eastern Literature" RAS, 1999. 351 p.
77. Knabe G.S. Materials for lectures on the general theory of culture and culture of ancient Rome. M., 1993.
78. Kravchenko A.V. Sign, meaning, knowledge. Essay on the cognitive

- philosophy of language. Irkutsk: Irkutsk Regional Printing House, 2001. №1. P.241
79. Kryukov M.V., Malyavin V.V., Sofronov M.V. Chinese ethnos on the threshold of the Middle Ages, 1979.
 80. Kryukov M.V., Malyavin V.V., Sofronov M.V. Chinese ethnos in the Middle Ages (VII-XIII centuries), 1984.
 81. Kryukov M.V., Malyavin V.V., Sofronov M.V., Cheboksarov NN Ethnic history of the Chinese in the XIX - early XX century, 1993.
 82. Kryukov M.V., Malyavin V.V., Sofronov M.V. Ethnic history of the Chinese at the turn of the Middle Ages and modern times, 1987.
 83. Kryukov M.V. Primitive system and the origin of classes and the state // History of China from ancient times to the present day. M., 1974.
 84. Kryukov M.V. The system of kinship of the Chinese. M., 1972.
 85. Kryukov M.V. Forms of social organization of the ancient Chinese. M., 1967.
 86. Kudryavtseva N.A. Stages of development of Confucianism and Chinese philosophy in the PRC // Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities, 2015, №3. P. 187-190.
 87. Kong Dali Early Confucianism (早期儒学) // Beijing Normal University, Guangming Daily, 2009.
 88. Kurganov A.V. Confucianism about the primordial properties of human nature // Humanitarian treatise, 2017, №10. P. 61-63
 89. Lai Yonghai Confucianism in Buddhism and Buddhism in Confucianism (赖永海佛学的儒学化与儒学的佛学化) 2015.
 90. Lapina Z.G. History of China: textbook. for university students studying according to ist. specialist / L.S. Vasiliev, Z.G. Lapina, A.V. Meliksetov, A.A. Pisarev / ed. A.V. Meliksetova. M.: Publishing house Mosk. University, 1998. 731 p.
 91. Larchenko G.S., Eremin C.H. Intercultural interaction in the historical process. -N., 1991.
 92. Li Wanli Philosophical foundations of the ancient Chinese paradigm of education // Manuscript, 2017, №12 (86). P. 93-96

93. Lin Yanmei. Formation of the culture of a harmonious socialist society // Problems of the Far East, 2008, №1. P. 131-145.
94. Li ji // Shi san jing zhu shu (Thirteen canons with comments and explanations for the comments). // Zhonghua Book Company, T. 2. Beijing, 1983. P. 2090.
95. Lomanov A.V. Chinese philosophy and modern civilization // Problems of the Far East - 1995 - №5. P. 144-152.
96. Lomanov A.V. Traditional heritage and policy of the PRC in the sphere of culture // XVIII All-Russian conference "Philosophy of the East Asian region and modern civilization." Information materials. Series G. Issue 19. - Moscow: Institute of the Far East of the Russian Academy of Sciences, 2013.1 75 p.
97. Lotman Y.M. Literary criticism should be a science / Y. Lotman // Questions of literature, - 1967. - №1. P. 90-100.
98. Lotman Y.M. Modernity between East and West. // Banner, 1997, №9. P. 157-162.
99. Lukyanov A.E. Formation of philosophy in the East, - M, 1998
100. Lukyanov A.E. Philosophical prototypes of the "Chinese Dream" // Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy, 2015, №4. P.50-58.
101. Lun Yu // Cheng Shude commentary, Chinese publishing house, 1942. 614 p.
102. Lu Zizhen. On Two Characteristics of Confucianism in the Han Dynasty and Its Relationship with Dong Zhongshu // Journal of Hebei University (Philosophy and Social Science Edition), 2004, №3P. 5-7. (卢子震. 论汉代儒学的两大特点及其与董仲舒的关系 [J]. 河北大学学报(哲学社会科学版), 2004(3):5—7.)
103. Liu Wen Scheme of Chinese Folk Culinary Culture // Journal of Guizhou Commercial College. 2003. №1. P. 49-53.
104. Liu Dongchao. Honesty in the worldview of Confucianism. Scientific journal - Confucius research. №2. 2010.

105. Liu Xingkang. Analysis of the combination of Confucianism and Daoism in the Wei, Jin, South and North dynasties // Journal of the Hebei Institute of Young Managers, 2017, №29 (3). P. 99-10. (刘兴灿 浅析魏晋南北朝时期的儒道结合 // 河北青年管理干部学院学报, 2017, 第 29 期 (3) 99-101)

106. Liang Lingyun. Ideas of morality in the concept of "the unity of man and Heaven" in the philosophy of Dong Zhongshu: master's thesis. Harbin, 2009. 50 p.

107. Liu Xinying. A study of Confucian ethics before Qin // Journal of Mudanjiang University, November 2011, №11. P. 5-7. (刘星营 先秦儒家伦理思想研究 // 牡丹江大学学报, 2011 年 11 月 第 11 期 5-7 页)

108. Liang Qixiong. A Brief Explanation of Xunzi // Beijing: Zhonghua Book Company, 1983. P. 109.

109. Liang Zhiping. In search of harmony in a natural order // Beijing, China, University of Political Science and Law, 2002 (梁治平, 寻求自然秩序中的和谐北京 中国政法大学出版社 2002)

110. La Shumin. How to evaluate Confucius today. Beijing, 1985.

111. Liu Shuxian Development and completion of Zhu Zi's philosophical thought // Taiwan Student Bookstore, 1984. P. 548. (刘述先 朱子哲学思想的发展与完成 // 台湾学生书局, 1984。548)

112. Nikishova T.P. Cultural codes // The theory of culture in questions and answers / ed. N.B. Shebarshova. Orenburg: Publishing house of the Orenburg state. University, 2007. P. 105-108.

113. Mazur TG Confucianism as the ideology of the "service class" in the writings of Han Yu (768-824): author. per. Cand. Philos. sciences. Ulan-Ude, 2003. 22 p.

114. Malebranche N. Conversation of a Christian philosopher with a Chinese philosopher about the existence and nature of the Divine. Per. M.N. Ershova. Kazan, 1914.

115. Malyavin V. V. The death of the ancient empire - M, 1983.

116. Malyavin V.V. Confucius / Vladimir Malyavin. 4th ed. M., Young Guard,

2010. 357 p.

117. Malyavin V.V. Chinese civilization - M, 2000.

118. Markush D. Cultural Society: The Cultural Composition of Modernity // Questions of Philosophy. 1993, №11, P. 16-28.

119. Martynov D.E. Confucian doctrine in the political theory and practice of the PRC: 60-80s. XX century. Dissertation for the degree of candidate of historical sciences (07.00.03 General history). Kazan, 2004.

120. Migunov N.I. The Confucian Way of Du Weiming // Age of Globalization. 2014. №1. P. 13–15.

121. "Mengzi" Preface. L.N. Menshikova. Per. from Chinese, decree. V.S. Kolokolov / Under. ed. L.N. Menshikova. SPb. : "Petersburg Oriental Studies", 1999. 272 p.

122. " Mengzi " // Yang Bozhun commentary, Chinese publishing house, 2008. 272 p.

123. Miao Runtian. History of Chinese Confucianism. Guangzhou: Guangdong Education Press, 1998.

124. Neville R. Chinese philosophy in the modern world (speech at the meeting of the Academic Council of the RAS IFES on the occasion of the presentation of the diploma "Honorary Doctor of the RAS IFES" on May 22, 1996). Transl. from English T. Karaganova // Problems of the Far East, 1996. №4. P. 49-55.

125. Oldstone Moore, Jennifer Confucianism New York: Oxford University Press, Incorporated. 2002. P. 54-60.

126. Basics of intercultural communication: Textbook for universities / Ed. A.P. Sadokhina. - M. : UNITI-DANA, 2003. 352 p.

127. Ouyang Kang. On the subject's abilities // Philosophical Studies, 1985, №7. (欧阳康 《论主体能力》，《哲学研究》 1985 年第 7 期)

128. O. Spengler. J. Heizinga. Two concepts of the crisis of culture. M., 1989.

129. Perelomov L.S. Confucianism and Legalism in the Political History of China. Moscow: Nauka, 1981.

130. Perelomov L.S. Confucius "Lun Yu". Moscow: Vostochnaya Literatura,

2001. 588 p.

131. Fractures L.S. Confucius. Life, teaching, destiny. M., 1993. P. 55

132. Perelomov L.S. Early Confucianism and Legism in the Political Culture of Modern China. - Chinese philosophy and modern civilization. M. Publishing house: science, 1997

133. Pomerants G.S. Dialogue of cultural worlds // Faces of culture. Almanac. -T.1.-M., 1995. P. 445-455

134. Rozin V.M. Introduction to cultural studies. - M., 1994.

135. Savitsky V.M. Cultural codes: essence, composition and functioning in the process of communication / Discourse of professional communication №1-4, 2019. P. 68-77.

136. Savitskaya T. New locality. IntelRoss. URL: http://www.intel_ross.ru/subject/bud_set_ob/158tatjana_savickaja_novaja_lokalnost.html (date of access 07/12/2021)

137. Xi Jinping: Speech at the 60th Anniversary Celebration of the China Association for Friendship with Foreign Countries (习近平：在中国国际友好大会暨中国人民对外友好协会成立 60 周年纪念活动上的讲话) URL: http://www.xinhuanet.com//politics/2014-05/15/c_1110712488.htm

138. Solonin Y.N. Culturology: a textbook for universities / Y.N. Solonin; edited by Y.N. Solonin, M. S. Kagan. - 3rd ed., Rev. and add. - Moscow: Yurayt Publishing House, 2017. 566 p.

139. Spirin V.S. On the question of "five elements" in classical Chinese philosophy // Sixth scientific conference "Society and state in China" Ch.I M., 1975.

140. Su Zhenxing. Study of the culture of diet and etiquette to Qin // Chinese culture, 2003 №2. P.14-17

141. Sun Litao. Model of Confucian education during the Han dynasty and features of growth Confucianism // "Confucian Studies", 2017. P. 93-101. (孙立涛 汉代儒学教育模式与儒生成长之特点 // 《孔子研究》2017年01期 93-101)

142. Xun zi // Soviet Encyclopedia, 1956. 431 p.

143. Xu Fuguan, *The Spirit of Chinese Art*, The Commercial Press 2010, Volume 3. (徐复观 《中国艺术精神》，商务印书馆 2010，3)
144. Xu Jin, Zhang Xiaoyan *Influence of Confucianism on Chinese Traditional Folk Opera. Dramatic literature.* - 2016. №4. P. 76-80.
145. Xiong Shili. *Confucian culture*. Jinan: Shandong Publishing House. 1989.
146. Telia V.N. Priority tasks and methodological problems of the study of the phraseological composition of the language in the system of culture // *Phraseology in the context of culture: Sat. scientific. tr. / ed. V.N. Telii*. Moscow: School "Languages of Russian Culture", 1999. P. 13-24.
147. Titarenko M.L. *Spiritual culture of China. Encyclopedia*. In 6 volumes / M.: Vostochnaya literatura RAN, 2006-2010.
148. Toynbee A.D. *Research of history: In 3 volumes*. SPb., 2006.
149. Torchinov E.A. *Daoism and Chinese culture: the problem of interaction // Peoples of Asia and Africa*, 1982, №2. P. 155-168.
150. Torchinov E.A. *Ethics and ritual in religious Daoism // Ethics and ritual in traditional China: Moscow: Nauka*, 1988. P. 202-235.
151. Troshchinsky P.V. *To the question of traditional views on law in Chinese society // Bulletin of the O.E. Kutafin University*. 2016. №3 (19). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-traditsionnyh-vzglyadah-na-pravo-v-kitayskom-obschestve> (date accessed: 24.11.2020)
152. Tian Zhanshan. *The logic of Confucianism and politics in comparison with the West // International Confucian Studies №16*. P. 420-451. (田展山 与西方相比较的儒学政治思想逻辑 // 国际儒学研究 №16 c. 420-451)
153. W. Beck *What is Globalization? / Per. with him. A. Grigoriev and V. Sedelnik; General ed. and foreword. A. Filippova.* - M.: Progress-Tradition, 2001. 304 p.
154. Wu Longhui, *Textual Investigation of Primitive Confucianism*, Beijing: China Social Sciences Press, 1996. P. 19-20. (吴隆辉: 《原始儒学考论》 // 北京: 中国社会科学出版社, 1996年 19-20)

155. Wu Liang (Chen Yu and Xia Yuhong commented) Ren Jing, Jilin People's Publishing House, 2007. 373 p. (吴亮 (陈渔、夏雨虹注释) 忍经, 吉林人民出版社, 2007 年 373 页)
156. Fang Deyan. Confucianism. 2009. 286 p. (方德岩 儒之说 2009. 286)
157. Fang Dongmei. Modern Confucian Philosophy. Taipei, 1983.
158. Fakhrudinova E.R., The problem of wisdom and morality in the philosophy of Confucius // dissertation, 2012. P. 157.
159. Fitzgerald C.P. China: A Brief History of Cultures // St. Petersburg: "Eurasia". 1998. 456 p.
160. Fu Daobing Ritual-musical culture and the spirit of poetics of the Zhou dynasty // Chinese publishing house, Beijing. 2010. 365 p.
161. Fu Sinyang, "Dialectics of Ancient Life" // included in the third volume of "The Collection of Mr. Fu Mengzhen", Taipei, published by the National Taiwan University, 1952 P. 139. (傅斯年《性命古训辩证》 // 收录于《傅孟真先生集》第三册, 台北, 国立台湾大学出版, 1952 年, 139 页)
162. Feng Tianyu. History of Chinese Culture // Shanghai People's Publishing House, 1990. P. 208.
163. Feng Yulan. A Brief History of Chinese Philosophy / per. in rus. R. V. Kotenko. Saint Petersburg: Eurasia, 1998. 376 p.
164. Feng Yulan. Zhongguo zhexue shi (History of Chinese Philosophy). Shanghai, 1935. Vol. 2. P. 517-518.
165. Huntington S. The third wave. Democratization at the end of the 20th century. - M.: ROSSPEN, 2003.
166. "Han Shu" Volume 79-80 "Wen Yuan Chuan". (《后汉书》卷 79-80 《文苑传上》).
167. Han Shu Volume 88 The Legend of Scientists (《汉书》卷 88 《儒林传》).
168. Hao Guanglin, Opera and Confucianism. Shandong University Press, Qingdao. 2005.

169. He Guanghu. Three Ways of Being: Ontology of the Global Philosophy of Religion // Zhejiang Bulletin, 2003. №4. P. 43-49.
170. Hwang Byonte. Confucianism and Modernization - A Comparative Analysis of Confucianism in China, South Korea and Japan. Beijing, 1995. P. 99-102.
171. Hu Zhifeng Confucius, Confucianism and the Aesthetics of Traditional Chinese Opera. Arts., 1998 №3. P.64-69.
172. Hui Yuan, "Sha men bu jing wang zhe lun" (慧远 《沙门不敬王者论》)
173. Heng Ye, Li ji // Commercial Publishing House, Taiwan, 12.1964. 621 p.
174. He Ling. Research of thinking of modern Confucianism // Tianjing, 1998.
175. Ji Zhichang. Analysis of the interaction of Confucian and Buddhist styles of thinking in the composition of Hui Lin "Bai hei lun" // Wen yu zhe, 2011. №18. P. 201-240.
176. Zuo Zhuan // in the first year of Zhao AD (541 BC) (《左传》 昭公元年 (公元前 541))
177. Zuo Zhuan // Xianggong 22 years (551 BC) (《左传》 襄公二十二年 (公元前 551))
178. Zhai Tongzu. Zhai Tongzu Collection of Legal Studies // Beijing, China University of Political Science and Law, 1998. (翟同祖 《翟同祖法学论集》 北京, 中国政法大学出版社, 1998.)
179. Zhang Dainyan. Analysis of the concept of "the unity of man and Heaven" in the philosophy of China // Bulletin of Peking University. 1985. №1). URL: <http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotat-BDZK198501000.htm>
180. Zhang Deinyan. Culture and value. Beijing: Xinghua Publishing House, 2004.
181. Zhang Junli History of Neo-Confucianism. Beijing: Chinese People's University Press, 2006.
182. Zhang Qianfan. For the Dignity of People - Criticism and Reconstruction of Chinese Classical Political Philosophy // Publishing House "Chinese Democracy

and Legal System", 2012 P. 2-3. (张千帆 为了人的尊严——中国古典政治哲学批判与重构 // 中国民主法制出版社 2012. 2-3)

183. Zhao Fasheng. Confucius's View of Fate and Supremacy // Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Science Edition), 2011, №6. P. 79-88 (赵法生:《孔子的天命观与超越形态》, 清华大学学报(哲学社会科学版) 2011年第6期 79-88)

184. Zhou Guanghui. Legitimacy of State Power // Jilin Publishing Group, 2007. P. 216-245 (周光辉 论公共权力的合法性 // 吉林出版集团 2007, 216-245)

185. Zhou Yutong "Confucius, Kong Sheng and Zhu Xi" // Shanghai Renmin Chubanshe, 2012. 228 p.

186. "Chunqiu" // Confucius.

187. Chen Wenxin Rethinking “唯女子与小人为难养也”, 02.10.2015. P. 4-11.

188. Chen Lai "The World of Ancient Ideology and Culture - Religion, Ethics and Social Thought in the Spring and Autumn Period" // Beijing: Sanlian Bookstore 2009, p. 393. (陈来 《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》 // 北京: 三联书店 2009年, 393)

189. "Shang Shu · Yao dian" // Li Ming, Wang Jian commented, 07.2004.

190. Shi Xiuzhu About cultural connotation "Five tastes and harmony" // Historical materials. 2010. №8. Pp. 81-82.

191. Shih Tzin. Book of songs and hymns / Per. from Chinese: A. Shtukin. M.: Fiction, 1987. 350 p.

192. Shi Zing // Yu Guanyin commented, Renmin wenzue chubanshe, 1956. 310 p.

193. Steinkraus, Warren., Socrates, Confucius and the straightening of names // Philosophy of East and West, 1980, №30 (2): P.261-264.

194. Schubart V. Europe and the soul of the East. Per. with him. Z.G. Antipenko, M.V. Nazarova.-M., 2000.370 p.

195. Shu Xiling, *Basic Knowledge of Confucianism*, 2012, 625p. (舒斯林 儒学基本常识, 2012 年)
196. Shen Shanhong *History of Chinese Ethical Thoughts // People's Publishing House*, 2005. 1628 p.
197. Epshtein M.N. *From knowledge to creativity. How the Humanities Can Change the World. Moscow Pt. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives*, 2016. 480 p.
198. Epshtein M.N. *Projective Dictionary of the Humanities. Moscow: New Literary Review*, 2017; Yu Guanyin (annotator) Shih Zin. Chinese publishing house, PRC. 1956.
199. Yu Yingshi *A modern interpretation of the Chinese ideological tradition // Jiangsu People's Publishing House*, 2006. P. 3. (余英时 中国思想传统的现代诠释 // 江苏人民出版社, 2006, 3)
200. Yu Yingshi. *Modern Confucianism. Shanghai: People's Publishing House*, 1998.
201. Jung K. *On the psychology of Eastern religions and philosophies. - M. : Medium*, 1994.
202. Yurkevich A.G *Chinese philosophy and modern civilization // Eastern literature*, 1997. P. 146-163.
203. Yang Bojun. *Annotation "Chun Qiu Zuo Zhuan" // Beijing: Zhonghua Book Company*, 1990. 1734 p. (杨伯峻 《春秋左传注》, 北京: 中华书局 1990 年 1734)
204. Yan Buke. "Qin Zheng · Han politicians and literary figures · Confucian scholars" // *Historical Research* 1986, №3. (阎步克: 《秦吏政与文吏 · 儒生》, 《历史研究》 1986 年第 3 期)
205. Yang Rongguo *History of Ancient Chinese Thought // People's Publishing House*, 1973. 421 p.
206. Yang Tianyu. "Annotation to Li ji" // *Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House*, 2004, p. 476. (杨天宇. 礼记 译注 [M]. 上海: 上海古籍出版

社, 2004, 476.)

207. Yang Chaoming. Song Lilin. A humanitarian feeling and an open state of mind of Confucianism. Study of Confucius, 2009. №5.

208. Yao Wenfang Chinese opera aesthetics and cultural interpretation. China University of Communications Press, Beijing, 1997.

209. Jaspers K. World history of philosophy. Introduction. / Per. K.V. Loschevskaya. PPb .: Nauka, 2000.

210. Alison Black, Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking // Gender and Religion, Caroline Bynum, Stevan Harrell, Paula Richman (Boston: Beacon Press), 1986. P. 594-598.

211. Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. — Minneapolis, 1996. 229 p.

212. Bostrom, Nick. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies[M]. Oxford: Oxford University press, 2014. P. 109-113.

213. Cheng Qianyi, «Confucianism for the Modern World» // Bell and Chaibong eds. New York: Cambridge University Press, 2003, P. 312-333.

214. Chen K.K. The Chinese transformation of Buddhism. // Princeton: Princeton University Press, 1973. 345 p.

215. David Hall, Roger Ames, Thinking from the Han / Albany: State of New York University Press, 1998, P. 90.

216. Goldberg, Stephen J. “Chinese Aesthetics”, in a Companion to World Philosophies, ed. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe, Cambridge: Blackwall, 1997, P. 226.

217. Hofstede G., Culture’s Consequences, 1980.

218. Henry Rosemont, Jr., Confucian and Feminist Perspectives on the Self / Culture and Self, ed., Douglas Allen (Colorado: Westview Press), 1997. P. 71.

219. Kelleher Theresa. Confucianism // Women in World Religions. Ed. by Arvind Sharma. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 135-159.

220. Khun Syupin, Chen Khunbin. Dukh kitaiskogo buddizma (Chzhungo fosiye chzhi tszinshen'). Shanghai: Izd-vo Universiteta Fudan', 2009. 360 p.

221. Krzysztofek K. Cultural Development and Globalization: How to Protect Cultures as Life Support Systems? // Culturelink. Special Issue. – 2000.- Zagreb, Croatia. P.147-158.
222. Lee Lily Xiao Hong. The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women. Broadway, Australia: Wild Peony, 1994. P. 118.
223. Lewis R.D. *"Why China Considers Itself The Center Of The World"*. *Business Insider*. Retrieved 2016-02-10.
224. Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, 1996, P.1-2.
225. N. Katherine Hayles. *How We Became Posthuman [M]*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
226. *One Country, Two Systems, Three Legal Orders — Perspectives of Evolution: Essays on Macau's Autonomy after the Resumption of Sovereignty China* / Eds. Jorge Oliveira, Paulo Cardinal. — Springer Science & Business Media, 2009. 826 p.
227. Pao Chia-lin, *Readings in Chinese Women History* / Taiwan: Cowboy Publishing Ltd, 1979. P. 41.
228. Richard Guisso, Stanley Johannesen. *Women in China* / Youngston: Philo Press, 1981. 238 p.
229. Sailey, Jay. *The Master Who Embraces Simplicity: A study of the philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*. San Francisco: Chinese Materials Center. 1978.
230. *Selected Diplomatic Articles of Zhou Enlai* // Central Literature Publishing House, 1990, P. 556.
231. Sin Yee Chan, *Gender and Relationship Roles in the Analects and the Mencius* // *An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 2000. P. 115-132.
232. Yang Bojun. *Mencius Translation and Annotation* // Beijing: Zhonghua Book Company, 1960, P. 86. (杨伯峻.孟子译注[M].北京: 中华书局, 1960, 86.)
233. Yao X. *Wisdom in Comparative Perspectives* // *Journal of Chinese Philosophy*. 2006. Vol. 33. P. 319-321.

234. Zhang Ciyun. Chinese Idioms and Their Stories (англ.). // Shanghai Translation Publishing House, 2015. P. 153-155.