

Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2022. № 2 (34). С. 74–86.  
Economic and Social Research. 2022. No. 2 (34). P. 74–86.

УДК 177  
doi: 10.24151/2409-1073-2022-2-74-86

## Философский дискурс о проблеме гармонизации отношений человека с обществом и природой в конфуцианстве

Маргарита Игоревна Варакина<sup>1</sup>, Елизавета Сергеевна Трофимова<sup>2</sup>,  
Ярослава Александровна Левченко<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королёва, Самара, Россия

<sup>2</sup>Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

<sup>3</sup>Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия

<sup>1</sup>margo3535@yandex.ru

<sup>2</sup>trofimova.elizavetta@yandex.ru

<sup>3</sup>yaalevchenko@edu.hse.ru

**Аннотация.** С позиций гармонизации природного и социального ритмов жизнедеятельности человека проведен анализ конфуцианства как официальной государственной идеологии. Показано, что конфуцианские идеи «гуманности», «долга», «стремления к знанию», «почитание коллективного сознания», примат общественных политических интересов над личными и др. являются достаточно устойчивыми, сохраняют свою значимость в современных условиях, адаптируясь к экологическим потребностям стабильного развития не только китайского, но и любого другого общества. Подчеркивается неразрывная связь человека в контексте с природой; такое ощущение мира индивиду в равной степени дают философские традиции конфуцианства и даосизма. В реальной жизни и конфуцианство, и даосизм сосуществовали и даже синкретизировали, способствуя выработке целостной системы экологического мировоззрения. Философские традиции закрепляли эту систему, и почитание природы передавалось из поколения в поколение.

**Ключевые слова:** конфуцианство, человек и общество, человек и природа, даосизм, философия Китая.

**Для цитирования:** Варакина М. И., Трофимова Е. С., Левченко Я. С. Философский дискурс о проблеме гармонизации отношений человека с обществом и природой в конфуцианстве // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2022. № 2 (34). С. 74–86. <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2022-2-74-86>

## Philosophical discourse about the problem of harmonizing relations of man with society and nature in Confucianism

Margarita Igorevna Varakina<sup>1</sup>, Elizaveta Sergeevna Trofimova<sup>2</sup>,  
Yaroslava Alexandrovna Levchenko<sup>3</sup>

<sup>1</sup>*Samara National Research University named after Academician S. P. Korolev, Samara, Russia*

<sup>2</sup>*Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia*

*National Research University Higher School of Economics, Saint-Petersburg, Russia*

<sup>1</sup>*margo.3535@yandex.ru*

<sup>2</sup>*trofimova.elizavetta@yandex.ru*

<sup>3</sup>*yaalevchenko@edu.hse.ru*

**Abstract:** From the standpoint of harmonization of the natural and social rhythms of human life, an analysis of Confucianism as the official state ideology was carried out. It is shown that the Confucian ideas of “humanity”, “duty”, “striving for knowledge”, “reverence for collective consciousness”, the primacy of public political interests over personal ones, etc. are quite stable, retain their significance in modern conditions, adapting to the environmental needs of a stable development of not only Chinese, but also any other society. The inextricable connection of man in the context with nature is emphasized; the philosophical traditions of Confucianism and Taoism equally give such a sense of peace to the individual. In real life, both Confucianism and Taoism coexisted and even syncretized, contributing to the development of an integral system of ecological worldview. Philosophical traditions reinforced this system, and the veneration of nature was passed down from generation to generation.

**Keywords:** Confucianism, man and society, man and nature, Taoism, Chinese philosophy.

**For citation:** Varakina M. I., Trofimova E. S., Levchenko Ya. A. Philosophical discourse about the problem of harmonizing relations of man with society and nature in Confucianism. *Economic and Social Research*, 2022, no. 2 (34), pp. 74–86. (In Russian). <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2022-2-74-86>

Конфуцианство – одно из самых древних учений в мире. Его история насчитывает две с половиной тысячи лет. За это время конфуцианство создало огромное философское наследие, которое определило фундаментальную основу мировоззрения китайцев и оставило наиболее заметный след в истории страны. Начиная с глубокой древности, с эпохи Хань, правящие классы Китая почитали Конфуция как святого, а его учение считалось официальной государственной идеологией. «В течение двух с лишним тысяч лет конфуцианство формировало умы и чувства китайцев, влияло на их убеждения, психологию, поведение, мышление, речь, восприятие, на их быт и уклад жизни. Конфуцианство заметно окрасило в свой тона всю национальную культуру Китая, национальный характер его населения. Оно сумело стать, во всяком случае, для старого Китая, незаменимым» [5, с. 23].

Вне зависимости от научных подходов к изучению конфуцианства и его оценки, на протяжении многих веков это учение отражало генезис политической культуры китайского общества, ее экологическую основу. Поэтому оно может быть охарактеризовано в целом с точки зрения функциональной значимости как социально-политический регулятор разнообразных, в том числе и экологических, процессов духовной и материальной жизни Китая [2, с. 170]. Хорошо известно, что деятельность Конфуция относится к периоду крупных изменений в китайском обществе, которые привели к возникновению в социально-политической жизни определенных тенденций, связанных с необходимостью свободного выражения идей, создания обстановки «соперничества всех школ», представлявших множество мыслителей [11, с. 249–362].

Для обозначения понятия культуры ко времени Конфуция сложился термин «вэнь», который связывался им с письменной

традицией народа, его духовной культурой. Указывая на выдающуюся роль Конфуция в разработке понятия «вэнь», Н. И. Конрад отмечал: «Вэнь — духовная культура, это несомненно; но именно та, которая запечатлена в слове. Именно в слове, но не в письме... Вэнь — не письмо, не письменность, а то, что написано знаками письма» [7, с. 417]. Конфуций понимал «вэнь» не только как носителя учености и ритуала. Через «вэнь» он «передавал» древность — традицию, подлежащую сохранению и поддержанию. Этим определяется социально-политическая значимость творчества Конфуция и его последователей. Представления о Древности как идеале социальной гуманности и справедливости они связали с деятельностью по составлению и комментированию древнейших памятников духовной культуры Китая. Книги, вошедшие в конфуцианский канон: «Ши цзин», «Шу цзин», «Чжоу и» («И цзин»), «И ли», «Чжоу ли» — также относятся к «вэнь». Позднее к ним добавлены и другие сочинения, а «вэнь» стала обозначать всю сумму социально-политических представлений, связанных и с экологическим знанием. В «Лунь Юе» проводится четкая мысль о том, что «вэнь» — это то, что человек приобретает в процессе обучения, и каждый должен стремиться овладеть духовной культурой предков. Само понятие «вэнь» как экологической культуры, процесс приобщения к ней представляют собой сложный комплекс социально-политических идей, принципов и методов, реализуемых в человеческой жизни через «дао».

Основу конфуцианства составили вопросы разработки философских проблем: этики, морали, управления обществом и государством. Фокусом своего учения Конфуций сделал анализ взаимодействия «внутренних» импульсов человеческой природы (понятие «жэнь») и «внешних» социализирующих факторов (этико-ритуальная «благопристойность» «ли»). Нормативный тип человека, по Конфуцию, — «цзюнь цзы» («благородный муж»), познавший небесное «предопределение» («мин») и сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий

социально-политический статус. Конфуцианство сосредоточено на поиске путей создания идеального общественного и государственного устройства, которое возможно через максимальную регуляцию и формализацию именно социально-политических отношений, устанавливающих прямую связь с природой. Особо значимая для конфуцианской мысли идея о личной ответственности за экологическое развитие общества поставила проблему функционального разграничения высших природных сил и человека.

Конфуций развил представления предшествующей эпохи о «небе» и «небесном велении» как сознательно действующей высшей силе. Понятия «небо» и «небесное веление» («судьба») выступают у него в неразрывной связи. Именно они определяют экологические действия и поступки людей, их социально-экологическое положение. Моральные и этико-политические нормы человека также идут от «неба». Сохранение и гибель определенных общественных установлений зависят от «неба». Человек должен беспрекословно следовать «небесному велению», ибо «небо» всеильно и всемогуще. Нельзя высказывать недовольства предостережениями «неба», поэтому Конфуций и заявлял: «не гневлюсь на Небо» [1, с. 95–103].

Для придания официального социально-политического статуса культурным понятиям и принципам, регламентирующим экологическую деятельность, философами-конфуцианцами выдвигались положения о том, что культурно-политические ценности «вышли» из природы. Так, «ханьский Конфуций» Дун Чжуншу воспринял и переработал учения Конфуция и Мэн-цзы о «воле Неба», используя при этом мистифицированное в период Чжаньго оригинальное учение о взаимном воздействии Неба и человека. Всё, что происходит в мире, находит отклик в человеке. Всё, что происходит от человека, эхом отдается в космических пространствах. Такова в китайской политической культуре традиционная парадигма социально-экологического существования. Онтолого-космологическая интерпретация общественно-государственного устройства Дун Чжуншу способствовала усилению экологического воздействия

методов социально-политического управления. Конфуцианство выработало социально-экологическую концепцию государства и общества как непосредственного продолжения упорядоченного космоса, как сферы господства основных экологических законов природы. Монарху принадлежала роль распространителя благих взаимосоответствующих влияний космических и человеческих сил. «Гуманность Высшего Неба опекает народ, четыре времени года следуют в гармоничном порядке. Народ с наслаждением предается делу. Наш государь распространяет благое управление и достигает гармонии» [8, с. 113].

Вопрос о природе – один из важнейших в истории китайской философии, трансформирующийся в экологических представлениях политической культуры. Эта важнейшая проблема находит отражение в учении Чжу Си (1130–1200), который придал неоконфуцианству универсальную и систематизированную форму. Анализируя учения о взаимоотношениях природы и человека, возникшие в различные эпохи, он развил содержащиеся в них социально-экологические положения и создал оригинальное собственное учение о природе человека, в котором соединил «природу по воле Неба» и «природу от первоначальных частиц». Чжу Си считал, что человек представляет собой соединение «высшего принципа Неба» и частиц. Поскольку в нем присутствует «высший принцип», то каждому человеку присущи культурные проявления – человеколюбие, справедливость, правила поведения, разум, почтительность к старшим, преданность и доверие. Поскольку в человеке есть частицы, он может разговаривать, действовать, думать, творить. Идя дальше, Чжу Си противопоставляет «высший принцип Неба» желаниям человека, выдвигая теорию «сохранять высший принцип, уничтожать человеческие желания». Упорядочивающее воздействие высших принципов природных сил на общество в дальнейшем выразилось в социально-экологических по своему существу формулах: «совпадающее единство Неба и человека» («Тянь жэнь хэ и»), «взаимный отклик Неба и человека» («Тянь жэнь гань ин»), «разграничение Неба и человека» («Тянь жэнь чжи фэнь»).

Для формирования экологического сознания человека и приобщения его к «вэнь» Конфуций в свое время выдвинул концепцию «дао» («путь») в предельно широком значении – «этический путь человека и государства». Первоначальное «Дао» – комплекс культурных идей, принципов, методов, не выходящих за рамки морального учения Конфуция, но в то же время формирующее мировоззрение древних об их гармоничных взаимоотношениях с миром природы. Вначале Конфуций конкретизирует «дао» в различных его культурно-этических понятиях: «сыновняя почтительность» и «братская любовь» («сяо ди»), «верность и великодушие» («чжун шу»), «гуманность» («жэнь»), «знание» («чжи»), «мужество» («юн») и т. д. В «Лунь Юе» он определяет «дао» уже как благоприятный ход общественных процессов, а затем как события и явления в человеческой жизни, зависящие не только от «предопределения», но и от самой отдельной личности. Его носителем является и индивид, и государство (Поднебесная). В силу различия носителей различны и их «дао»: большое и малое, прямое и кривое, присущее «благородному мужу» («цзюнь цзы») или «ничтожному человеку» («сяо жэнь») и т. д. Соответственно подобной классификации «дао» различается и «дэ» («добродетель», «благодать»). В самом общем смысле эта категория обозначает основное этико-политическое качество, обуславливающее наилучший способ и экологического существования каждого отдельного существа или вещи, т. е. индивидуальной «благодати», что позволяет нам интерпретировать «дэ» как культурно-экологическое «достижение» древности.

Таким образом, моральные качества человека объявляются Конфуцием исходящими от «неба» через «путь» («дао»). Конечная же цель нравственного самоусовершенствования заключается в овладении этико-политическими принципами «жэнь», «ли», «и» и т. д. Их осуществление и формирует экологическую личность «цзюнь цзы» («благородного мужа») – репрезентативного типа личности всей конфуцианской культуры.

Этика Конфуция подчинена и принципам «срединности» («чжун юн»), и «золотому правилу морали» («шу»). Они отражают основные идеи Конфуция, привнесенные затем в содержание политической культуры: источник гармонии («срединности») в Поднебесной есть человеческая личность; выявление в себе «неизменной» «небесной природы» позволяет совершенствовать экологические методы этико-политического управления; потенциальное внутреннее экокультурное совершенство человека как эманация мира природы реализуется в процессе длительного и требующего значительных внутренних усилий экологически правильного («срединного и неизменного») пути — «дао».

Центральным понятием конфуцианства является «жэнь» («гуманность», «человечность», «милосердие», «доброта») — одна из основополагающих категорий китайской философии и культуры. Широко интерпретируя идею «жэнь», Конфуций тем самым подчеркивал ее всеобъемлющий характер, определяющий не только этико-политическую роль для человеческой природы, жизни государства и семьи. «Жэнь» выступает как закон, совокупность эколого-этических и регулятивных социально-политических принципов взаимоотношения человека и природы. А. М. Карапетянц, анализируя определения «жэнь» в тексте «Лунь Юя», представляет это понятие в нескольких смыслах. «Человечность», «любовь к людям» не являются, по его мнению, единственно проявляющимися значениями «жэнь». «Жэнь» — это и соответствие правилам, регулирующим поведение, «преодоление себя и возвращение к ритуальной благопристойности» («ке цзи фу ли»), понятие, реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе». «Жэнь» подразумевает и обязательный переход в иное состояние за счет усилий в преодолении своей природы и подчинения ее общественным и природным установлениям [6, с. 26]. Поэтому в философии Конфуция «жэнь» — не только источник, предписывающий этико-политические нормы, но и конечная цель

экологического самоусовершенствования на этой основе. Это понятие, с точки зрения современности, можно интерпретировать и как основной экологический закон, следование которому приводит к естественному развитию материального и духовного мира. В дальнейшем он получает более объемное социально-политическое толкование. Дун Чжуншу (II в. до н. э.) сделал шаг к социально-политической онтологизации и экологизации «жэнь», объявив его воплощением «воли Неба» в человеческом (социальном) организме.

Неоконфуцианцы под влиянием Хань Юя (VIII — IX вв.) расширили экологическое и социально-политическое понимание этой категории. Так, Чэн Хао, Чжан Цзай (XI в.), Ван Янмин (XV — XVI вв.) и др. трактовали его как атрибут «Неба», органическую единственность индивида со всем мирозданием, интерпретируемую сегодня как экологическую. У мыслителей XIX — начала XX вв. в трактовках «жэнь» уже отразились особенности восприятия ими западных социально-философских разработок. В XX в. философы, интерпретирующие классические китайские учения, определяют «жэнь» в изначальной конфуцианской форме как сознательное следование этико-политико-экологическим нормам (Ху Ши) или спонтанную нравственную интуицию (Лян Шумин), а в постконфуцианстве — как принцип «моральной метафизики», выражающий самосозидающее личностное начало (Фэн Юлань, Моу Цзунсань, Ду Вэймин) [12]. Конкретным воплощением высшего социально-политического закона «жэнь», методом его осуществления стало и другое понятие учения Конфуция — «ли» («благопристойность» — «этико-политические нормы», «этикет», «ритуал», нормы «культурного поведения» и т. д.) — одна из центральных категорий традиционной политической культуры, выражавшей фактор не только экокультуры поведения, но и процессов гармоничного космоупорядочения.

Я. Б. Радуль-Затуловский отмечает, что понятие «ли» отражает в себе в качестве единого целого весь колорит социально-политических общественных отношений,

придерживаться которых проповедовали Конфуций и его ближайшие ученики, а также связанную с этими общественными отношениями идеологию [10]. При этом конфуцианцы не стремились к подавлению в человеке естественного природного начала и созданию непримиримого антагонизма Культуры и Природы, «культурного» (т. е. этикетированного) и «естественного» (т. е. не детерминированного правилами «ли») поведения. Они старались найти оптимальный (т. е. экологический) баланс: уравновесить два начала — культурное и природное — и гармонизировать их взаимоотношения. Они призывали научиться «управлять Поднебесной» в соответствии с естественным законом развития «дао». А для этого необходимо было научиться управлять собой, соблюдая принципы «срединности». Конфуций, теоретически осмыслив предшествующее ему толкование понятия «ли», превратил его, по сути, в самую общую социально-политическую характеристику экологически необходимого общественного устройства. Именно поэтому «ли», так же как и «жэнь», имеет многозначное этико-политическое и экологическое содержание. Но «жэнь» всегда выступает в роли главного, определяющего по отношению к «ли» — этико-политическим нормам, ритуалам, этикету.

Распространение тотального этико-политического контроля на чувственную сферу человека стало у Конфуция основой для придания «ли» статуса общеполитического, а значит, и экологического норматива. Тенденция к жесткой структуризации и формализации любого поведения человека и взаимоотношений его с природой, отчетливо проявившаяся в раннем конфуцианстве, получила дальнейшее развитие во времена, когда учение стало господствующей идеологией в политической культуре. Позднее конфуцианцы стали трактовать правила «ли» таким образом, что они оказались почти идентичными легистскому закону «фа», в котором главный упор делался на авторитарные методы управления человеческим поведением и его разнообразными деятельностными отношениями.

Многозначность «ли» (например как «этики» или «этико-эколого-политического ритуала») и позволила основателям противоположных течений в конфуцианстве Мэн Кэ (IV — нач. III вв. до н. э.) и Сюнь Куану (IV — III вв. до н. э.) расширить герменевтическое толкование этой категории: с одной стороны, как внутреннего морального качества человека; с другой, как налагаемой на него извне и выработанной обществом определенной социально-политической формы, детерминирующей экологическое поведение человека. Исходя из признания врожденных экокультурных свойств («доброты») человеческой «природы» («син») и полагая детерминирующим фактором специфики человека «отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце («синь»)), Мэн Кэ называл этот фактор только «началом ли», а само по себе «ли» определял как «благовоющее и почтительно-осторожное сердце», «исконно присущее» человеку. В противоположность этому, Сюнь Куан ссылаясь на то, что любому человеку от рождения присущи любовь к наживе, выгоде и стремление к плотским утехам. Всё это губит «ли», содержание которого было установлено в обществе древними «совершенномудрыми» («шэн») для контроля «злой человеческой природы». Эти правила и являлись источником необходимой для человека и общества «культуры» («вэнь»).

Универсальность и содержательная многозначность этико-политической категории «ли» давала возможность толковать ее в самой широкой амплитуде. Так, Ли Гоу (1009–1059) определял «ли» как «фокус человеческого дао», «основу научения [молодого] поколения», а уже названные другие четыре категории («гуманность», «должная справедливость», «разумность», «благодетельность») — лишь как «другие имена» «ли». Чжу Си назвал «ли» «ограничительным узором» («цзе вэнь») «небесного принципа» («тянь ли»). Здесь иероглиф («вэнь»), выражающий в первоначальном значении понятие «культура», обладает исходной семантикой «узор». Этот многосложный культурный узор этико-политических (экологических) норм («ли вэнь») рисует «небесный

принцип» для того, чтобы его могли осознать, «видеть люди» и использовать в качестве надежного критерия при «научении». Ван Янмин (1472–1529) еще более определенно заявлял о существующем множестве «ли» и «принципа». Но «принцип» недостаточен чувственному наблюдению и находит проявление в «культуре», являясь с ней «единой вещью» («у»). В целом социально-политический анализ и экологическая интерпретации фрагментов о природе «жэнь» и «ли» позволяет выявить два аспекта одного и того же явления, обозначаемых этими понятиями. Каждый из них указывает на определенную сторону поведения человека в его экологической роли. «Ли» обращает внимание на традиционные политико-экологические образцы поведения и социально-экологические политические отношения, «жэнь» — на человека как того, кто следует этим образцам и устанавливает тем самым соответствующие им отношения.

Наряду с многозначными «жэнь», «ли», наделенными социально-политической регулятивной функцией, более конкретным в этико-эколого-политическом смысле представлено понятие «и» («долг / справедливость»). «Долг» в «Лунь Юе» может выступать как конкретизированный аналог «Гуманности», выгодно отличающийся от нее тем, что не допускает слишком широких трактовок [6, с. 26]. «И» определяет и нормы ролевых социально-политических отношений в обществе, в более широком плане включает в себе идею соответствия содержания форме, субъективных потребностей и чувства общественной справедливости — объективным природным требованиям и общественному долгу. Поэтому в «Лунь Юе» подчеркивается мысль, что «и» — это эталон, в соответствие с которым следует приводить себя и окружающих. Противопоставление морального долга и эгоистического начала представлено в конфуцианстве и в его модификациях терминологической оппозицией «и — ли» («ли» — «польза/выгода»), в которой неоконфуцианская ортодоксия отстаивала примат «и». В числе наиболее важных конфуцианских категорий, относящихся к сфере социально-политической

и эколого-этической регуляции, находятся и понятия «синь» («верность», «искренность»), «сяо» («сыновья почтительность») и некоторые другие.

В качестве центрального экологического фрагмента в политической культуре конфуцианство рассматривало «цзюнь цзы» («благородного мужа»). В «Лунь Юе» он выглядит носителем совокупности конфуцианских добродетелей с противопоставлением «ничтожному человеку» («сяо жэнь») — воплощению эгоистического прагматизма, не способному преодолеть духовно-нравственную ограниченность. У Конфуция понятие «цзюнь цзы» соотносится с личностью правителя или представителя социальных верхов. «Цзюнь цзы» должен был не только соответствовать своему социально-политическому статусу, но и представлять собою этически и экологически совершенную личность, достойную «мандата Неба».

Социально-политическая доктрина конфуцианства в целом зиждется на приоритете моральных ценностей и норм этико-политического ритуала и является традиционным основанием любых иных видов регуляции общественной жизни: административно-правовых, утилитарно-экономических, социально-экологических, естественно-природных, которые разрабатывались уже представителями других учений. Утвердившись как экологическая основа и форма социально-политических традиций политической культуры Китая, конфуцианство в дальнейшем приобретает способность к органическому синтезу своих идей с концепциями других учений. Оно восприняло тезисы легизма, призывавшего оправдывать авторитарную политическую власть и создавать жесткие государственные структуры управления. Это способствовало формированию сильного централизованного государства, его политической культуры, укрепило национальное единство и стабильность, стремление к которым всегда было главной общественной тенденцией.

Развитие культуры Китая и ее субкультур осуществлялось через соперничество школ-носителей разных авторитарных устоев. Но конфуцианство всегда

находилось в центре процесса взаимодействия, взаимовлияния, взаимодополнения социально-политических идей различных философских школ и направлений, превращаясь в обобщенную специфическую форму социально-политических традиций, ставших в свою очередь основой и экологического ее содержания. Глубокая укорененность традиционных конфуцианских этико-политических идей и их эффективность в экологизации сознания позволила им сохранить за счет этого свои позиции на протяжении многих столетий. Часть из них нашла свое воплощение в жизни китайского общества в XIX в. Так, призыв к низвержению власти маньчжурской династии Цин обосновывался конфуцианским положением об утрате прогневившими Небо недостойными правителями «небесного мандата» на управление страной и необходимости передачи Небом этого мандата более достойному. Конфуцианский идеал экологического социально-политического строя «великой гармонии» («да тун») лежал в основе тайпинского плана переустройства общества.

Современные философы-постконфуцианцы отстаивают традиционные концепции о единстве духовного и материального, определяя человека не как «творение», противостоящее творцу, а как самостоятельный моральный субъект, способный экологически правильно трансформировать законы «Неба» и «Земли». Обращение к конфуцианству в современных условиях экологизации и глобализации диктуется необходимостью создания модели «этико-политического» поведения личности в природе по конфуцианской формуле: «внутреннее совершенство – внешняя царственность» («нэй шэн вай ван»). Смысл ее заключается в сочетании духовного развития личности с ее высокой, политически регулируемой, социально-экологической активностью.

Таким образом, история развития философской, социально-политической мысли Китая свидетельствует о функциональной экологической значимости основных идей конфуцианства, необходимых и для

решения проблем в современной социальной реальности, сохранившихся и в форме социально-политических традиций политической культуры.

Конфуцианское учение на протяжении всей истории развития общества в той или иной мере выступало главным компонентом политической культуры Китая, являясь основой его экологического содержания. В центре внимания конфуцианства и его модификаций стояли морально-этические и социально-политические правовые построения. Но в рамках этого учения впервые был поставлен вопрос о соотношении материального и идеального начал в природе человека, явившихся одновременно источником формирования представлений об экологической культуре вообще. Конфуций и его последователи выдвинули и развили целый ряд философских категорий и философских тем, наполнивших экологическим содержанием многие фундаментальные понятия политической культуры: «вэнь» («культура»), «тянь» («небо»), «дао» («путь»), «ли» («закон природы») и т. д.

Этика Конфуция поставила в центр внимания проблему общих моральных качеств – «вечных», «неизменных» принципов гуманности, справедливости, ритуальной «благопристойности», связанных с формированием и экологического сознания человека. Конфуцианские идеи аккумулировали подлинный смысл бытия личности в ее нравственном самоусовершенствовании и в отношениях ее с природой. Потенциальное внутреннее совершенство человека при соблюдении им принципа «срединности», на котором настаивал Конфуций, может быть этико-политическим источником гармоничного равновесия между человеком и природой, а экстраполированное на общество, позволяет совершенствовать политические методы управления процессами взаимодействия с природой и на этой основе консолидировать нацию, цивилизацию, устойчивость ее развития. Конфуцианские идеи «гуманности», «долга», «стремления к знанию», «почитание коллективного сознания», примат

общественных политических интересов над личными и др., возникнув еще в древности, оказались достаточно устойчивыми, чтобы иметь возможность сохранить свою значимость в современных условиях, адаптируясь к экологическим потребностям стабильного развития китайского или любого другого общества.

Новая политика нынешнего руководства КНР в немалой степени опирается на модернизированные традиции прошлого — административно-политические принципы, экологически во многом восходящие к конфуцианству. «Сильная централизованная власть, — отмечает Л. С. Васильев, — ставящая своей целью создание гармоничного общества, в котором было бы некоторое место строго контролируемым для процветания экономики частной собственности и рыночному саморегулированию, — это в какой-то мере все же конфуцианская традиция. Речь вовсе не о том, что между политикой КПК и конфуцианством нет принципиальной разницы. Имеется в виду иное: в своей политике КПК опирается на определенные традиции, само существование которых заметно облегчило как проведение новой экономической политики после Мао, так и обоснование этой политики, практику ее реализации» [3, с. 353].

К. И. Шилин, делая выводы из суждений исследователя конфуцианской традиции Чжан Циюня, пишет, что только опираясь на Конфуция и конфуцианство, можно понять «эко-гармоничное будущее Китая и мира». В этом он отводит большую роль новой интерпретации конфуцианства, понимаемой как Экософия. Введение термина и понятия экософии, считает К. И. Шилин, позволит построить вариант нормативного прогноза культуры Китая и мира в целом, включая и Запад, что дает реальную перспективу на выход из происходящей экокатастрофы. «В своем полном объеме Экософия как Стратегия гармонизации мира, а для Китая — повышения уровня гармоничного совершенства его культуры, а значит, и личности китайца, — может быть построена при помощи Живой логики, ее китайского варианта. Именно в ней выражен новый,

эко-гармонизирующий подход к культуре Китая — России — Запада. Живая логика позволяет осмыслить мудрость Китая, в данном случае — конфуцианство — постконфуцианство как Экософию. И тогда XXI век может стать эко-гармоничным веком, гармонизируемым в том числе и конфуцианством» [13, с. 103].

В целом, китайская традиция философского осмысления взаимодействия природы — человека — общества имеет, по меньшей мере, дуальную структуру с идеологиями даосизма и конфуцианства. Как известно, обе философские системы с различных позиций подходили к пониманию природы, к проблеме соотношения человека с окружающим миром. Если конфуцианство сосредоточивало внимание, главным образом, на проблемах человеческих взаимоотношений и, прежде всего, в плане морально-этическом, то для даосизма самыми важными были вопросы сущности мира, первоначала бытия, субстанции естественной природы. Этот двоякий подход к первоосновам бытия особенно существен тем, что традиционное мировоззрение китайских мыслителей достаточно часто совмещало в себе элементы обеих философских систем: и конфуцианства, и даосизма. Такой своеобразный синкретизм характерен для идейно-этических взглядов выдающихся мыслителей конфуцианской школы, таких как Цзя И (II в. до н. э.), Лю Сян (I в. до н. э.), Ян Сюн (I в. до н. э. — I в. н. э.), Чжоу Дунь-И (XI — XII вв.), Чжу Си (XII в.), Чжан Цзай (XI в.), Чэн И (XI — XII вв.), Чен Хао (XI в.), Шао Юн (XI в.), которые испытали весьма значительное влияние даосизма.

Среди произведений синкретического характера большой интерес представляют сочинения Ян Сюна «Тай сюань цзин» — «Книга о величайшем сокровенном», Ван Би «Чжоу люели» («Основы книги перемен»), труд «Синли дацюань» («Полное собрание сочинений натурфилософов»). В «Тай сюань цзине» развивается мысль о своеобразной субстанции сюань — величайшем сокровенном, по своей сущности приближающемся к субстанции дао в учении Лао-цзы. В тай сюань, благодаря которой

возникают полярные силы инь и ян, а от их взаимодействия рождается все сущее, Ян Сюн видит источник всех вещей и явлений. В своем труде «Чжоу люели» Ван Би, исходя из «Книги перемен» и комментария к нему «Сицзычжуань», стремится объединить метафизику Лао-цзы — его субстанцию мира в виде «дао» — и конфуцианскую доктрину. Творчество Ван Би явилось как бы мостом между древнекитайской философской мыслью и неоконфуцианством позднейших эпох.

«Синли дацюань» — «Полное собрание сочинений натурфилософов» — объединяет работы более ста различных авторов, затрагивающие многообразные проблемы метафизики и космогонии; в них рассматриваются, в частности, категории «дао» в учении Лао-цзы и сверхчеловека конфуцианского толка, важнейшие теории натурфилософии. Так, например, в сочинениях «Тай цзи ту то» («Теория и схема великого передела») и «Туншу» («Книга о проникновениях») Чжоу Дунь-И выдвигается идея единства естественной природы и мира морально-этических отношений, обусловленных всепроницающей сущностью тай цзи — великим пределом. В этом же ряду следует отметить сочинения Шао Юна «Хуан цзи цзин ши шу» («Доктрина о великом пределе в мире»), знаменитое изречение — «Все изменения, все события рождаются в сердце человека», и трактат Чжу Си «Исюэ ци мэн» («Элементы учения о сменах форм»), в котором развивается монистический взгляд на мир естественной природы и человеческого общества. В интерпретации Чжу Си Тай цзи — «великий предел» таит в себе начало материальное и моральное, каждая вещь, в его толковании, состоит из материального содержания и рациональной формы. К ним, например, относится идея самосовершенствования человека как процесса осознания целого и гармоничного совершенствования законов Вселенной и мироздания. Человек в китайских философских учениях никогда не терял связи с природой. Человек — частичка мира Вселенной, который представляет собой единое целое.

К. Г. Юнг, говоря о психологии восточных религий, считал, что «Восток опирается на психологическую реальность, то есть на психику как главное и единственное. В этом-то вся суть: китайский мудрец ищет истину в середине. И постижение им истины есть постижение собственного сердца. В контексте подобных представлений человек — это редуцированный космос. И, таким образом, познание самого себя, познание своей природы равновелико и познанию природы Вселенной. Познание своей природы — это метод постижения Неба, то есть мира природы как нераздельной целостности, единства. Интроверсия — стиль Востока, его постоянный коллективный склад» [14, с. 324].

Помня о собственной природе, восточный человек не забывает и о том, что он сам есть часть природы и принадлежит ей. В мировоззрении Китая мир природы и человека настолько взаимосвязан, что любое неправильное действие людей влечет за собой пагубные изменения в природе. С древних времен китайцы считали, что дурной образ жизни правителя вызывает стихийные бедствия: засуху, наводнения, болезни и голод [9, с. 100]. Согласно концепции «взаимного отклика», разработанной Дун Чжуншу, на ошибки в управлении страной и, соответственно, на дезорганизацию социума (Поднебесной) Небо реагирует сначала предупреждением в виде стихийных бедствий. Если предупреждения безрезультатны, то Небо дает чудесные знамения. И лишь в том случае, если люди продолжают упорствовать в нарушении космических законов, социум приходит к гибели. Устройство же его жизни гармонизирует мир: все природные процессы (Небо) протекают нормально. Мудрость разумного правления, обеспечивающего социально-природную гармонию, отработывалась веками и «закреплялась в социальном генотипе, на страже которого стояли конфуцианцы. Неудивительно, что единственно стоящей мудростью в Китае всегда считалась именно она, так как только она способна научить людей жить по правилам, как то и подобает цивилизованному человеку, т. е. китайцу» [4, с. 125].

Трудно сказать, какая из основных философских школ Китая — конфуцианство или даосизм — в большей степени повлияла на формирование экологической культуры Китая. И хотя китайская нация накопила богатый опыт изучения философской мысли, провозглашающей гармоничное существование человека и природы, человека и общества, не следует думать, что идеи из китайской философии — это готовые решения для современных экологических проблем, к тому же для западного человека, тем более что не всё в них однозначно, да и сами идеи постоянно развивались и изменялись.

Китайские философы, так же, как и их западные коллеги, заняты осмыслением вопроса, где та система цивилизации, которая укажет путь в завтрашний день, и какая философская концепция станет ее духовной основой. Поскольку решение проблемы единства природы и общества, их взаимной связи и разграничения представляет собой, преимущественно, задачу философии, то китайская философия представляет в этом смысле столь же важные ресурсы, что и философия Запада — тем более что уже накоплен богатый опыт эффективного исследования учений китайских философов в аспекте решения экологических проблем. Возможно, богатая экологическая культура Древнего Китая, играя серьезную роль в формировании новой экологической культуры современного китайского общества, будет способствовать оптимизации социо-природного взаимодействия.

Анализ философских традиций даосизма и конфуцианства, с точки зрения проблемы «природа — человек — общество», показывает, что в китайской философской традиции важнейшим является ориентация личности на крайне почтительное и гуманное отношение как к социуму, так и к природному миру. Вместе с тем она ориентирована на совершенствование внутреннего мира человека. Улучшение общественной жизни, порядков, нравов, управления связывается, прежде всего, с изменением индивида и приспособлением его к обществу, а не с изменением внешнего мира. В своем целостном восприятии мира человек

ощущает неразрывную связь с природой; такое ощущение мира индивиду в равной степени дают философские традиции конфуцианства и даосизма. В реальной жизни и конфуцианство, и даосизм сосуществовали и даже синкретизировали, способствуя выработке целостной системы экологического мировоззрения. Философские традиции закрепляли эту систему, и почитание природы передавалось из поколения в поколение.

Человек Востока, не исключая деятельное, активное начало, ставил перед собой цель научиться управлять законами природы, но шел к этому путем, отличным от пути человека Запада. Не отделяя себя от природы, человек Востока никогда не противопоставлял себя последней и не был ей враждебен. Эти гуманистические основы, ставшие принципиальными составляющими новой экологической культуры Китая, являются общими в философии даосизма и конфуцианства.

### *Библиографический список*

1. «Лунь Юй». Гл.: 12.5, 7.23, 11.3. — Цит. по: **Быков Ф. С.** Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1996. С. 95–103.
2. **Абрамова Н. А.** Политическая культура Китая. Традиции и современность. М.: Муравей, 2001. 318 с.
3. **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 483 с.
4. **Васильев Л. С.** История Востока: в 2 т. Т. 2: учеб. по спец. История. М.: Высш. шк., 1998. 494 с.
5. **Васильев Л. С.** История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М.: Высш. шк., 1983. 368 с.
6. **Карпетьянц А. М.** Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 11–37.
7. **Конрад Н. И.** Избранные труды: Синология. М.: Наука, 1997. 621 с.

8. **Мартынов А. С.** Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 11—25.

9. **Переломов Л. С.** Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981. 333 с.

10. **Радунь-Затуловский Я. Б.** Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1947. 451 с.

11. **Степанянц М. Т.** Восточная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1997. 503 с.

12. Чжунго жусюэ (Конфуцианство в Китае). Дунфан чубань чжунсинь, 1997. Т. 1. Кит. яз.

13. **Шилин К. И.** Экоософия постконфуцианства // Информационные материалы. Серия Г: Идеино-теоретические тенденции в современном Китае: развитие традиций и поиск путей модернизации. Выпуск 2. III Всероссийская конференция. Редколлегия: Титаренко, Феоктистов, Ломанов. 27-28 мая 1997 г. М., 1997. С. 99—105.

14. **Юнг К. Г.** Комментарий к немецкому переводу даосских трактатов «Секрет золотого цветка» и «Книга Прозрения и Судьбы» // Восхождение к Дао / Сост. В. В. Малявин. М., 1997.

## References

1. “Lun Yu”. Ch.: 12.5, 7.23, 11.3. Quote on: Выков F. S. *The origin of socio-political and philosophical thought in China*. Moscow, 1996. P. 95—103. (In Russian).

2. Abramova N. A. *Political culture of China. Tradition and modernity*. Moscow, Muravei Publ., 2001. 318 p. (In Russian).

3. Vasiliev L. S. *Cults, religions, traditions in China*. Moscow, Nauka Publ., 1970. 483 p. (In Russian).

4. Vasiliev L. S. *History of the East*, in 2 volumes. Vol. 2. Textbook in the speciality History. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1998. 494 p. (In Russian).

5. Vasiliev L. S. History of the religions of the East (religious and cultural traditions and society).

Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1983. 368 p. (In Russian).

6. Karapetyants A. M. The original meaning of the main Confucian categories. *Confucianism in China. Problems of theory and practice*. Moscow, 1982, pp. 11—37. (In Russian).

7. Konrad N. I. Selected works: Sinology. Moscow, Nauka Publ., 1997. 621 p. (In Russian).

8. Martynov A. S. Zhu Xi and the official ideology of Imperial China. *Confucianism in China. Problems of theory and practice*. Moscow, 1982, pp. 11—25. (In Russian).

9. Perelomov L. S. *Confucianism and legalism in the political history of China*. Moscow, Nauka Publ., 1981. 333 p. (In Russian).

10. Radul-Zatulovsky Ya. B. Confucianism and its spreading in Japan. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1947. 451 p. (In Russian).

11. Stepanyants M. T. *Eastern philosophy*. Moscow, “Vost. literatura” RAS Publ., 1997. 503 p. (In Russian).

12. *Zhongguo Zhuxue* (Confucianism in China). Dongfang chuban zhongxin, 1997. Vol. 1. (In Chinese).

13. Shilin K. I. Ecosophy of post-Confucianism. *Information materials. Series G: Ideological and Theoretical Trends in Modern China: Development of Traditions and Search for Ways of Modernization*. Issue 2. 3rd All-Russian Conference. Editorial Board: Titarenko, Feoktistov, Lomanov. May 27-28, 1997. Moscow, 1997, pp. 99—105. (In Russian).

14. Jung K. G. Commentary on the German translation of the Taoist treatises “The Secret of the Golden Flower” and “The Book of Insight and Destiny”. *Ascension to Tao*, comp. V. V. Malyavin. Moscow, 1997. (In Russian).

## Информация об авторах

**Варакина М. И.** — кандидат философских наук, профессор кафедры иностранных языков и профессиональной коммуникации, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королёва (Россия, 443086, г. Самара, Московское шоссе, 34).

**Трофимова Е. С.** — преподаватель, кафедра теории и практики иностранных языков, Российский университет дружбы народов (Россия, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6).

**Левченко Я. А.** — магистр, кафедра Бизнес и Политика в современной Азии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский филиал (Россия, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16).

#### **Information about the authors**

**М. И. Varakina** — Candidate of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Foreign Languages and Professional Communication, Samara National Research University named after Academician S. P. Korolev (Russia, 443086, Samara, Moscow highway, 34).

**Е. С. Trofimova** — Lecturer, Department of Theory and Practice of Foreign Languages, Peoples' Friendship University of Russia (Russia, 117198, Moscow, Miklukho-Maklaya street, 6).

**Ya. A. Levchenko** — Master, Department of Business and Politics in Modern Asia, National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg branch (Russia, 190008, St. Petersburg, Ulitsa Soyuz Pechatnikov, 16).

**Статья поступила в редакцию 20.04.2022.**

**The article was submitted 20.04.2022.**