

Институты Конфуция: планетарный философский дар

А.Е. Лукьянов

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается философская составляющая китайского проекта гармонизации культур, продвигаемого современными Институтами Конфуция. В поле внимания автора – формирование конфуцианской культуры Дао, создание Конфуцием (551–479 до н.э.) первой китайской философской школы, а также словарь универсалий конфуцианской культуры. В конфуцианстве на основе архетипа культуры Дао построена модель «малого благоденствия» (*сяокан*). Эта модель предполагает реализацию пяти программ: внешнеполитической глобальной программы (умиротворение всех четырех сторон света вокруг Срединной Страны), культурной программы (Срединная Страна избирается местом встречи всех народов), внутривластной столично-правительственной программы (успокоение и интеграция внутренних уделов вокруг Столицы Срединной Страны), морально-этической программы (душевное равновесие и спокойствие людей Срединной Страны), программы государственного единства (обеспечение целостности Срединной Страны). Ключевую роль в проекте *сяокан* играет совершенствование человека, достижение гармонического равновесия физических и умственных достоинств, формирование личности *цзюнь-цзы* как идеала человека будущей цивилизации. Хотя понятие *сяокан* фигурировало в отдельных средневековых трактатах эпох династий Цзинь (265–420) и Сун (960–1279), на авансцену китайской истории *сяокан* возвращается в конце XIX в. в период движения за модернизацию страны. *Сяокан* трактуется реформаторами Китая, в частности Кан Ювзем, как необходимый этап построения общества *датун* (великого единения). «Архитектор китайских реформ» Дэн Сяопин ввел понятие «семь умеренного достатка» (*сяокан чжи цзя*) в качестве концептуального определения *сяокан* «четырех китайских модернизаций». Реализуемый Китаем в настоящее время проект «создания содружества единой человеческой судьбы» основан на конфуцианском видении развития общества и мира. В 1994 г. в Китае была создана Международная конфуцианская ассоциация, и с 2004 г. началось разворачивание сети Институтов Конфуция по всему миру.

В заключении делается вывод о том, что конфуцианская культура имеет надэтническое значение, потому что открывает перспективу нового типа глобализации, когда культуры, сохраняя своеобразие, но при этом согласовываясь по архетипам, формируют единую общечеловеческую парадигму.

Ключевые слова: конфуцианство, школа, институт, учение, философ, мудрец, поэт, ученик, душа, архетип.

Лукьянов Анатолий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор, руководитель Центра изучения культуры Китая Института Дальнего Востока РАН, руководитель (с российской стороны) Центра изучения китайской и русской культур Сычуаньского университета и Института Дальнего Востока РАН.

lukyanov48@mail.ru

Для цитирования: Лукьянов А.Е. Институты Конфуция: планетарный философский дар // Философские науки. 2019. Т. 62. № 12. С. 83–106. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-83-106

Confucius Institutes: A Planetary Philosophical Gift

A.E. Lukyanov

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the philosophical component of the Chinese project for the harmonization of cultures promoted by modern Confucius Institutes. The author research the formation of the Confucian culture of Tao, the creation by Confucius (551–479 BC) of the first Chinese philosophical school as well as the dictionary of universals of Confucian culture. In Confucianism, on the basis of the archetype of the Tao culture, a model of “moderate prosperity” (*xiaokang*) is built. This model involves the implementation of five programs: the global foreign policy program (pacification of all four cardinal points around the Middle Country), the cultural program (the Middle Country is chosen as the meeting place for all peoples), the internal political capital-government program (the calming and integration of internal provinces around the Capital of the Middle Country), the moral and ethical program (peace of mind and peace of the people of the Middle Country), the program of state unity (ensuring the integrity of the Middle Country). The key role in the *xiaokang* project is played by the perfection of man, the achievement of a harmonious balance of physical and mental virtues, the formation of personality of *junzi* as the ideal person of future

civilization. Although the concept of *xiaokang* appeared in separate medieval treatises of the epochs of Jin (265–420) and Song (960–1279) dynasties, the *xiaokang* returns to the forefront of Chinese history at the end of the 19th century during the movement for the modernization of the country. *Xiaokang* is interpreted by the reformers of China, in particular, Kang Youwei, as a necessary stage in building a society of “great unity” (*datong*). The “Architect of Chinese Reforms,” Deng Xiaoping, introduced the concept of “modestly prosperous family” (*xiao kang zhi jia*), the *xiaokang* of the “Four Chinese Modernizations.” The project of the formation of “community with shared future for mankind,” currently implemented by China, is based on a Confucian vision of the development of society and the world. In 1994, the International Confucian Association was created in China, and, since 2004, the deployment of a network of Confucius Institutes around the world began. The author concludes that Confucian culture has a supra-ethnic value because it opens the prospect of a new type of globalization, when cultures, preserving their originality but complementing each other by archetypes, form a single universal human paradigm.

Keywords: Confucianism, school, institute, teaching, philosopher, sage, poet, disciple, soul, archetype.

Anatoly E. Lukyanov – D.Sc. in Philosophy, Professor, Head of Center for Study of Chinese Culture, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science; Russian Co-Director of Sichuan University and Institute of Far Eastern Studies’ Joint Center for Study of Chinese and Russian Cultures.

lukyanov48@mail.ru

For citation: *Lukyanov A.E. (2019) Confucius Institutes: A Planetary Philosophical Gift. Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki. Vol 62, no. 12, pp. 83–106.*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-12-83-106

Введение

«Институт Кун-цзы», или в европейском наименовании «Институт Конфуция», в единственном числе вряд ли был бы уникальным учреждением. Под именами знаменитых личностей академические и вузовские институты встречаются во многих странах мира. Однако как тип школы, умноженной в сотнях и сотнях своих близнецов, разбросанных по всему свету, «Институт Конфуция», несомненно, уникален. Вход и выход в него свободный, здесь соседствуют юнец и старец. Зачарованные, они старательно выписывают иероглифы и внимают музыкальному пению культуры Дао-Дэ.

Что это за магия, влекущая людей к «просветленным узорам» древнего мудреца? И почему Конфуций (551–479 до н.э.) на родине не забыт и увековечен? Мало того, в ближайшем будущем в Китае намечено построение *сяокан* – общества «малого благоденствия» или «среднего достатка», исходную духовную концепцию которого разработал именно Конфуций? Кто же этот бессмертный Учитель?

Формирование конфуцианской культуры Дао

Конфуций! В сознании просвещенного человечества это имя олицетворяет весь Китай, всю долгую историю культуры Срединной Страны, все нами ведомое и неведомое о ней, воображаемое и действительное. Со стороны верующего человека он воспринимается как божество, а со стороны светского – как мудрец и философ. Образ Конфуция запечатлен его учениками в трактате «Лунь юй» («Суждения и беседы»). Причем перед нами встают сразу два персонажа: один – земной гражданин родного царства Лу, другой – небесный посланник Космоса, философ. Биография первого изучена почти досконально. О втором Конфуции почти ничего не известно, «он равен Небу и Земле». Акт рождения Конфуция философом сокрыт от взора обывателя. По намекам самого Конфуция можно только предполагать, что в образе поэта, мудреца и философа он тайно рожден Небом: «Нет таких, которые бы знали меня... А тот, кто знает, – это Небо!» (Лунь юй, XIV, 35) (здесь и далее перевод с китайского автора статьи по изданию [Лунь юй 1986]). Как он попал на Землю? Послан Небом умиротворять бушующую в огне и войнах Поднебесную? «Лунь юй» дает утвердительный ответ: «Что вы печальны, словно в трауре? – сказал один из посетителей Конфуция его ученикам. – В Поднебесной уже давно нет Дао, однако Небо скоро сделает Учителя возвещающим гармонию колоколом» (Лунь юй, III, 24).

«Лунь юй» приоткрывает завесы Дао Конфуция. Согласно двойной природе Конфуция (гражданин царства и посланник Неба), в его Дао тоже совмещены два Дао. Одно Дао, проповедуемое окружающим, по пунктам излагается в Дао *цзюнь-цзы* и совершенномуудрого человека. Второе Дао неуловимо даже для лучшего ученика по имени Янь Юань, единственного, кого Конфуций наравне с собой назвал философом:

Вздыхая, Янь Юань сказал:

– Я взгляд свой поднимаю на него – оно все выше.

Вникаю вглубь – оно все неподатливой и тверже,

манящим говором витает впереди и... вдруг уж раздается позади.

Учитель методически искусно питает нас учением своим.

Он широту нам придает культурой, а меру полагает ритуалом.

И если б даже захотел, я не сумел бы отказаться от ученья.

Настал момент, когда свое все истощил уменье,

ученье будто встало предо мной.

Хотя и пожелал бы шествовать за ним,

теперь уж нет возможностей и сил (Лунь юй, IX, 11).

Конфуций – Центр космической триады Небо–Человек–Земля. Именно в этой ипостаси он озвучил антропологическую максимуму конфуцианской философии: «Человек может расширить Дао, Дао не может расширить человека» (Лунь юй, XV, 29). Конфуций говорит не от себя, он только ретранслирует космическое Дао, очеловечивает его – превращает в поэтическое слово, ритуал и музыку – и надстраивает над природным космосом естества (自然 *цзыжань*). «Начинай со стихов, утверждайся в ритуале и завершай музыкой», – такова цивилизационная максима Конфуция (Лунь юй, VIII, 8).

Вспомним устоявшееся мнение: «Конфуций ничего не писал!» Но он, вообще-то, и не должен был писать. Книга мира (в небесно-земных узорах 文 *вэнь*) уже написана на сфере Поднебесной и как в священной сокровищнице хранится Небом в самом Конфуции. Теперь эту Книгу нужно было только перенести в бытовое слово человека, в его поведение и ритмичные мелодии. Нужно было собрать песнопения, ритуалы и музыку и отформатировать их по образцу архетипа Дао, *подготовить почву для книги мира*, чем и занимался Конфуций долгие годы.

Все необходимое Конфуций брал из культуры Дао. Она сложилась («родилась», как о ней говорит традиция) еще в древности, в эпоху «великого единения» (大同 *датун*), когда «Поднебесная принадлежала всем». В деталях культура Дао (в полном наименовании культура Дао-Дэ) воссоздается по древнекитайским письменным источникам. Она представляет собой телесный, духовный и мыслительный организм (живое существо 物 *у*), основанный на вселенском энергийном архетипе *инь-ян*. Механизм действия культуры Дао – цикличное движение *янского* энергий-

ного столпа вверх-вниз и вращение вокруг него сжимающегося и разжимающегося энергийного кольца *инь*. Результат цикла – рождение спирально-кольцевой серии эмбрионов (子 *цзы*), где в единстве слиты вещь и человек. Они несут в себе архетипический код Дао. Из эмбрионов как «первопредков» рождаются (выходят 出 *чу*) роды вещей и людей. По завершению пути жизни-смерти они возвращаются (входят 入 *жу*) в эмбриональное лоно *цзы*. *Цзы* – это универсалия, эмблема и печать культуры Дао, которая ставится только на том, что таит в себе творческую первородную сущность: 天子 *тянь-цзы* – Сын Неба (правитель Поднебесной), 子 *цзы* – Учитель (Конфуций или вообще мудрец, философ), 君子 *цзюнь-цзы* (сын отца в семье и сын правителя в царстве), 小子 *сяо-цзы* – сподвижник царя (буквально – малое дитя), 孔子 *кун-цзы* – философ Кун (Конфуций), 老子 *лао-цзы* – философ Лао (Лао-цзы – основатель даосизма), 子 *цзы* – даосское Дао в эмбриональной сущности.

Внутри космической сферы архетип *инь-ян* соответственно ее трехступенчатому строению из верха-центра-низа дифференцируется на три коррелирующих архетипических кольца (три архетипа). В каждом из них вращаются по пять *инь-янских* элементов. Эти архетипические кольца тоже хорошо прослеживаются в классической философской литературе.

Верхний небесный идеально-мыслительный архетип состоит из пяти нечетных *янских* и пяти четных *иньских* чисел (называется 五數 *у шу*):

天數 *тянь шу* – небесные числа 1-3-5-7-9 (一 *и*, 三 *сань*, 五 *у*, 七 *ци*, 九 *цзю*);

地數 *ди шу* – земные числа 2-4-6-8-10 (二 *эр*, 四 *сы*, 六 *лю*, 八 *ба*, 十 *ши*).

Средний небесно-земной архетип состоит из пяти духовных элементов, несущих *иньскую* и *янскую* заряженность, которые называются 五常 *у чан* – пять постоянств: добродетель, человеколюбие, справедливость/долг, ритуал/этикет, доверие/вера (德 *дэ*, 仁 *жэнь*, 義 *и*, 禮 *ли*, 信 *синь*).

Нижний земной архетип состоит из пяти физических элементов, содержащих *иньскую* и *янскую* энергийную заряженность, которые называются 五行 *у син* – пять движений, или пять стихий: дерево, огонь, земля, металл, вода (木 *му*, 火 *хо*, 土 *ту*, 金 *цзинь*, 水 *шуй*).

Это и есть архетипический, следовательно, первый словарь универсалий конфуцианской (и вообще всей китайской) культуры

Дао, введенный Конфуцием и сохранившийся действенным до сегодняшнего дня. На лексике этого словаря говорит вся философия, этика, экономика и политика современного Китая.

Конфуций и сам входит в разряд 子 цзы (первопредков Дао) и несет в себе культуру Дао и ее архетипы, подтверждая это собственным признанием в том, что Небо хранит в нем культуру-вэнь. Тем самым он занимает судьбоносное положение. Как цзы Конфуций соединяет первородный природный космос и социальный искусственный (цивилизационный) космос, отдавая предпочтение последнему. Это сознательная позиция Конфуция в условиях трагедии Поднебесной, что отображено и в ряде древнейших конфуцианских трактатов: «Чжун юн» («Следование середине»), «Лунь юй» («Суждения и беседы»), «И цзин» («Канон перемен»), «Ли цзи» («Записи ритуалов») и др.

Трагедия Поднебесной заключается в том, что с началом цивилизации разрушается гармония (和 хэ) культуры Дао, великое Дао «исчезает во мраке», ранее принадлежащая всем Поднебесная дробится на отдельные семьи и их частные владения, единство вещей и людей раскалывается, связь Небесной судьбы и природы людей разрывается, в недостроенной цивилизации вместо родовых сообществ начинают орудовать массы недочеловеков.

В этих условиях Конфуций сознательно берет на себя задачу воссоздания гармонии культуры Дао в социальном космосе. Со своего срединного поста «великого дела» он уволиться не может. На троне поэта, мудреца и философа Конфуций оказывается зажатым между природным и социальным космосами. Ему просто некуда деться. Отречься от Неба и Земли и родовых предков он не может. Отсидеться по-даосски «в недеянии» он тоже не в силах. Неистощимые энергии *инь* и *ян* в наборах архетипов культуры Дао постоянно побуждают его к действию. Конфуций – первопредок, он совершенномудрый, от своей работы социального миротворчества ему не отказаться. И даже умереть как сын космоса он не может, ибо вечен.

Конфуцию ничего не оставалось, как только воссоздавать гармонию культуры Дао и лелеять Человека в идеальном воплощении *цзюнь-цзы*. В решении этой задачи Конфуций совершил акт мирового значения: *на основе духовного архетипа Дао он дал идею и план построения нового типа общества, позволяющего впоследствии возродить и общество «великого единения».* Это новое общество Конфуций назвал *сяокан*. Название не случайно.

При составлении «Ши цзина» («Канона поэзии») Конфуций вывел его из народной поэтической стихии, сохраняющей отзвуки архетипического слова Дао [Лукьянов 2014]. Этому послужила песня «Минь лао» («Народ страждет»).

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему немного отдохнуть (小康 сяокан).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы умиротворились все четыре стороны.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить не добрых.
Законом обуздай воров и насильников,
все еще не устранивших света [государева].
Будь мягок с дальними [князьями] и ладь с ближними,
и да упрочится наш ван!

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему передохнуть (小休 сяосяю).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы стало оно местом встречи народов.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить скандалистов и смутьянов.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай народу горевать.
Не оставляй своих усилий,
Чтобы и вану принести покой.

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему вздохнуть (小息 сяоси).
Окажи милость этой Столице,
чтобы успокоились все окружающие уделы.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить забывших меру.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай твориться злу.
Будь почитаем, строг, держись с достоинством,
чтобы пришли обладающие Дэ (добродетелью) (德 дэ).

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему и дух перевести (小惕 сяоци).
Окажи милость этому Срединному царству,
пусть рассеется людская скорбь.
Пресеки произвол распутников и лжецов,

чтобы упредить мерзавцев и вредителей.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай погибнуть прямоте (正чжэн).
Хотя ты и слуга [вана] (小子 сяо цзы – букв. «малое дитя»),
дело твое велико и грандиозно.

Народ уж выбился из сил,
пора бы дать ему чуть-чуть покоя (小安 сяоань).
Окажи милость этому Срединному царству,
и царство не будет разрушено.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить раболепствующих блюдолизов.
Законом обуздай воров и насильников,
не дай извратить прямоту (正 чжэн).
Ван хочет сделать тебя совершенным (как яшма)
а потому внемли великому (доброму) совету (Ши цзин, III, II, 9)
[Ши цзин 1985].

Песня «Минь лао» фиксирует отчаянное состояние народа и озвучивает назидание ближайшему слуге царя (小子 сяо-цзы) с изложением концепции умиротворения страны.

Песня «Минь лао» построена по архетипической модели 5-на-5: в песне пять строф, каждая строфа состоит из пяти фраз, каждая фраза делится на две части – действие и следствие (своего рода *ян* и *инь*). Первые фразы всех пяти строф идентичны за исключением последних иероглифов, понятийно примыкающих к иероглифу 小 сяо (идентичность также наблюдается в первых частях вторых, третьих и четвертых фраз, за исключением третьей строфы, где вместо термина «Срединное царство» стоит термин «Столица»).

Термин «сяокан» расположен в конце первой фразы первой строфы в параллели остальным четырем терминам, образованным с иероглифом сяо: 小康 сяокан, 小休 сяосю, 小息 сяоси, 小愒 сяоци, 小安 сяоань.

Все пять терминов семантически идентичны и означают потребность уставшего от казенных работ народа в передышке. Эта передышка обеспечивается пятью четко обозначенными программами:

- внешнеполитическая глобальная программа – умиротворение всех четырех сторон света вокруг Срединной Страны;
- культурная программа – Срединная Страна избирается местом встречи всех народов;

- внутривластная столично-правительственная программа – успокоение и интеграция внутренних уделов вокруг Столицы Срединной Страны;
- морально-этическая программа – душевное равновесие и спокойствие людей Срединной Страны;
- программа государственного единства – обеспечение целостности Срединной Страны.

Все программы подкрепляются неустанной борьбой с произволом, коррупцией, бандитизмом, терроризмом и обманом во имя прямого (правильного 正 *чжэн*) пути и добродетели Срединной Страны.

Все это звучит по-современному. В настоящее время понятием *сяокан* буквально испещрена вся литература, все политические и государственные документы, все стратегические программы Китая.

Конфуций не только поэтически – в слове, экономически – в трудовом состоянии народа, политически – в функциях управления, программно – в задачах умиротворения Страны – отобразил *сяокан*, но в перспективе исторической эволюции разработал также системную модель *сяокан*, построенную на духовном архетипе культуры Дао.

...Кун-цзы ответил (Янь Яню): «Когда осуществление Великого Дао было связано с героями трех поколений, я, Цю (Кун-цзы), и рядом не стоял, но волей устремлен к ним. Когда осуществлялось Великое Дао, Поднебесная была общей. Избирали достойных и способных, блюли доверие, оттачивали дружелюбие... Это [общество] и называлось Великим единением (大同 *да тун*).

Ныне Великое Дао уже сокрылось во мраке. Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям. Каждый родственник стал только чьим-то родственником. Каждый ребенок стал только чьим-то ребенком. Ценности и труд стали личными. У знатных людей наследование по старшинству стало правилом. Городские стены, рвы и пруды стали крепостью. [Теперь] ритуал (禮 *ли*) и долг (義 *и*) стали путеводной нитью. Посредством них определяют [ранги] государя и подданных, укрепляют преданность отцов и сыновей, налаживают дружбу старших и младших братьев, добиваются согласия мужей и жен, утверждают режим правления, устанавливают размеры земельных наделов, воздают почести мужественным и мудрым, награждают за личную доблесть. Вот почему и замыслы строились по ним (по ритуалу и

долгу), и войска в соответствии с ними поднимались. Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-тан, Чжоу-гун – все в соответствии с ними призывались [на правление]. Из этих шести благородных мужей не было ни одного, который не радел бы о ритуале. Посредством его проявляли свой долг, [на нем] основывали свою веру (信 *синь*), [по нему] определяли совершённые промахи (过 *го*), блюли человеколюбие (仁 *жэнь*) и ратовали за уступчивость (讓 *жан*), тем самым являли народу постоянство (常 *чан*). Будь такой, кто не последовал бы этому, во власти потерпел бы крах. Народ счел бы его за бедствие. Это [общество] и называется *сяокан* – Малым благоденствием (是謂小康 *ши вэй сяокан*) [Ли цзи 1983, 1414].

Модель Конфуция говорит о том, что *сяокан* типологически вовсе не «общество среднего достатка», как сегодня неуклюже и с уклоном исключительно в экономическую сторону переводят современные ученые название строящегося в Китае *сяокан*. Согласно Конфуцию, *сяокан* в своих истоках и сущностной основе определяется не экономической, а духовной державностью.

Конфуцианский проект гармонизации культур

Во время жизни Конфуция общество *сяокан* с единой человеческой судьбой еще не было построено. Казалось, что с уходом Учителя некому будет продолжать начатое великое дело гармонизации Поднебесной и пестовать совершенного Человека. Конфуций оптимизировал эту ситуацию. Своим перевоплощением в бессмертного *цзюнь-цзы* он переложил на *цзюнь-цзы* задачу генерации природно-социального Дао, из корневища которого вырастет могучая культура Дао-Дэ. Так Конфуций навсегда остался в Поднебесной под маской *цзюнь-цзы*. Поскольку исходной природно-социальной клеточкой в *сяокан* стала семья, основанная на почве «сыновней почитательности и преданности старшим братьям» (孝悌 *сяо ти*), то духовным корневищем Дао он определил семью. Здесь сказалось еще одно мировое гуманитарное достижение Конфуция: он избрал человеколюбие (仁 *жэнь*) первым архетипическим ростком Дао и определил через человеколюбие сущность человека.

Ю-цзы сказал:

Цзюнь-цзы трудится над основой,
основа утверждается, и Дао рождается.

Почитание родителей и старших братьев –
это и есть основа человеколюбия! (Лунь юй, I, 2)

«Человеколюбие – это и есть человек (сущность человека)» (Чжун юн, 20) [Чжун юн 1985].

Одному Конфуцию, конечно, трудно было бы осуществлять весь процесс реставрации культуры Дао и гармонизации Поднебесной. Поэтому Конфуций прежде всего возвел *цзюнь-цзы* в идеал человека будущей цивилизации. В духовном зодчестве Конфуция *цзюнь-цзы* предстал в гармоническом равновесии физических и умственных достоинств:

Учитель сказал:

– Если простота/естественность превосходит грамотность,
то получается деревенщина.

Если грамотность превосходит простоту/естественность,
то получается книжник.

Когда культура и простота/естественность сочетаются в равной
мере,

тогда получается *цзюнь-цзы* (Лунь юй, VI, 18).

Конфуций детально разработал атрибутику *цзюнь-цзы* и спроецировал гуманитарное качество *цзюнь-цзы* на социальный ландшафт. В этой проекции Поднебесная приобретала *человеколюбивую* природу и готова была запеть и затанцевать в грандиозном ритуальном действе конфуцианского Дао. Однако для реального воплощения Дао нужны были реальные *цзюнь-цзы*. Совершенномудрые люди (圣人 *шэн жэнь*) эпохи великого единения уже ушли. В тогдашнем настоящем оставалось уповать только на *цзюнь-цзы*:

Учитель сказал:

– Что касается совершенномудрого человека,
то мне не удавалось увидеть такого.

А вот что касается возможности увидеть *цзюнь-цзы*,
то это осуществимо (Лунь юй, VII, 26).

Вступая в эпоху *сяокан*, Конфуций назвался Учителем и создал школу, которую сегодня мы бы назвали Институтом Конфуция. Здесь Конфуций сделал еще одно мировое достижение: программным принципом конфуцианской школы он избрал

хаосюэ – философию (好学 – буквально, любовь к учебе/мудрости). Тем самым он навсегда определил поведенческо-мыслительную стратегию конфуцианства и поставил конфуцианскую *хаосюэ* в ранг мировой философии:

Учитель сказал:

– Если *цзюнь-цзы* умерен в еде,
непритязателен в жилье,
сметлив в делах и сдержан в речах,
стремится к обладанию Дао и прямо идет к нему,
то можно сказать, что он философ (Лунь юй, I, 14).

Смысл и цель философии не надуманы Конфуцием. Они диктуются *самореставрацией* гармонии культуры Дао. Конфуций здесь только помогает идти по небесно-земному пути-Дао: «Передаю, а не создаю, верю в древность и люблю ее» – признается он (Лунь юй, VII, 1). Учиться – значит совершенствоваться в Дао. В свою очередь, Дао наделяет субъекта человеческой природой, а природа несет в себе вселенский смысл человеческой жизни – «Небесную судьбу»: «Небесная судьба – это природа человека. Неуклонное следование природе – это Дао. Совершенствование в Дао – это учение» (Чжун юн, 1). Искренность, вера и добро – таков философский завет Конфуция: «Искренне верьте в философию, до смерти стойте за Дао добра» (Лунь юй, VIII, 13). Конфуций набрал учеников, сделал их собратьями одной философской семьи и воплотил в учениках духовный архетип пяти постоянств: каждый ученик стал носителем определенной архетипической сущности.

Понуждаемый спонтанной силой регенерации культуры Дао, Конфуций вместе со всей своей школой отправился в путешествие по царствам Поднебесной. Он шел обучать правителей «уяснению светлой добродетели, породнению с народом и утверждению на совершенном добре». Там, где Институт останавливался, возникали филиалы школы Конфуция. Руководство брали на себя старшие ученики, которые приглашались в ученую свиту царей и добивались высоких званий. Конфуций проповедовал, ученики запоминали и записывали. Так постепенно сложилась огромная конфуцианская библиотека. Со временем конфуцианство было утверждено официальной идеологией Срединного царства, а писания канонизировались и составили основу государственного образования.

Заметим, что конфуцианство – это только один из способов реставрации гармонии культуры Дао по типу *сяокан*. Наряду с конфуцианством реставрацию культуры Дао осуществляла даосская школа путем «возвращения» к первородным основам Дао, кроющимся в естестве (自然 *цзыжань*) (см. подробнее: [Лукиянов 2016]). В даосской школе тоже был свой Учитель – Лао-цзы и свои ученики – *цзы*. Они поодиночке и школьными группами бродили по «горам и водам» Поднебесной, разнося семена даосского Дао.

Здесь история встречается с феноменом, характеризующим *планетарную сущность культуры Дао*. В европейском летоисчислении на рубеже I в. н.э. в Китай пришел индийский буддизм. Несмотря на политико-идеологическое сопротивление, буддизм сравнительно легко распространился по Китаю. Исследователи так и пишут: «пришел» и «распространился», – и ищут тому скрытые и явные причины. Но разгадка, видимо, проста. Индия с Китаем находятся под одной крышей Небесной судьбы. Ландшафтные архетипы «горы и воды» представлены в одних и тех же моделях, но только с разными наименованиями гор Куньлунь и Меру, а также окружающими их водами/пустынями. Пространственно-хронологические и духовные структуры тоже похожи. Генетические коды китайской культуры Дао и индийской культуры Ом в сущности одни и те же. Культуре Ом в виде буддизма достаточно было сделать инъекцию культуре Дао, и она, как космическая Мать, всей своей энергийной мощью взрастила семья буддизма и китаизировала его.

В свою очередь, конфуцианство «пришло» и «распространилось», например, в Корее и Вьетнаме и кореизировалось и вьетнамизировалось в них. Получается, что все культуры, сохраняющие свой архетип под куполом единой Небесной судьбы, потенциально родственны. Играя материнскую роль, каждая культура, вобрав семья другой культуры, может взрастить ее и, как ребенка (*цзы*), высадить в избранный ландшафтный участок Поднебесной. При этом материнская культура должна быть совершенной, во избежание рождения уродцев. Идеалом совершенства, конечно, выступает первородная культура. Даосист Лао-цзы воспроизвел эту формулу родства Матери и детей: «Поднебесная имеет начало, и оно есть Мать Поднебесной. Отыщешь свою Мать, познаешь и ее детей. Постигнешь ее детей, вернешься и к сохранению Матери» (Дао дэ цзин, 52) [Дао дэ цзин 1986]. Палингенезисные (возвра-

шение) маршруты даосизма («возвращение – движение Дао») и конфуцианства («верю в древность и люблю ее») показывают, что они являются генерациями первородной культуры Дао и ближе всех школ стоят к ее совершенству.

Обращение к конфуцианству в русской культуре

Шли века, конфуцианство претерпевало различные модификации, но полностью сохраняло культурную архетипическую основу под куполом Небесной судьбы. За свою 250-летнюю историю российское китаеведение, конечно, обращалось к китайской культуре вообще и к конфуцианству в частности. Но это не было запросом русской культуры или культур народов, входивших в состав России. Это было обращение даже не синологических школ (их не было, хотя среди китаеведов фигурируют названия «московской» и «петербургской» школ), а отдельных выдающихся исследователей, таких как, например, Н.Я. Бичурин и В.М. Алексеев.

Почему так? Что же, не вызрела русская культура? Не было русского Человека – носителя русского духа? Кто бы мог вступить в диалог с китайской культурой, найти путь вхождения в нее, по обоюдному интересу и согласию внести в нее семя русской культуры, а на обратном пути пригласить китайское Дао в лоно русского Глагола? Единственным мог быть А.С. Пушкин. Вот некоторые, уже хорошо знакомые нам характеристики и признания: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет» (Н.В. Гоголь); «Пушкин – наше все», «Пушкин – пока единственный полный очерк нашей народной личности, самородок», «образ народной нашей сущности», «первый и полный представитель нашей физиономии» (А.А. Григорьев); «Из русского языка Пушкин сделал чудо» (В.Г. Белинский); «Впечатление ума, дивного по ясности и простоте, более того – впечатление истинной *мудрости* производит и образ Пушкина... Пушкин великий мыслитель, мудрец» (Д.С. Мережковский); «Я беседовал сегодня с умнейшим мужем России!» (царь Николай I).

В черновых записках «Евгения Онегина» А.С. Пушкин намекнул на свой интерес к Конфуцию и конфуцианству, дружески сблизился с Н.Я. Бичуриным – патриархом русской китаистики, в 1830 г. обратился в российскую императорскую канцелярию за разрешением посетить Китай, но получил отказ.

Интерес А.С. Пушкина к Китаю подхватил следующий «властитель русского духа» – Л.Н. Толстой. Возможно, его подспудно подвигла к этому грандиозная *инь-янская* эпопея «Войны и мира»? Во всяком случае, Л.Н. Толстой признал в А.С. Пушкине своего духовного Отца («Многому я учусь у Пушкина, он мой отец, и у него надо учиться»), прошел тончайший синтез становления совершенномудрым человеком и обратился к китайской культуре именно как носитель русской культуры. Он сам переводил конфуцианские и даосские трактаты с западных языков, а также с помощью носителей японского и китайского языков. При изучении конфуцианских трактатов «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Следование середине») Л.Н. Толстой, обратившись к словам выдающегося средневекового философа-неоконфуцианца Чжу Си (1130–1200 гг.), выявил архетип конфуцианской культуры Дао и запечатлел его в статье «Книги Конфуцзы»: «Люди все произошли от Отца Небесного, и потому нет ни одного человека, чтобы в сердце ему не было заложено любви, добродетели, правды, обходительности и мудрости».

Человек, читающий русский перевод, а не китайский оригинал, едва ли заметит воспроизведенный здесь Л.Н. Толстым конфуцианский архетип Дао. Любовь, добродетель, правда, обходительность мудрость – это и есть духовный архетип пяти постоянств (五常 у чан). Л.Н. Толстой отобразил его в русской культуре:

Чжу Си

仁 *жэнь*
德 *дэ*
信 *синь*
礼 *ли*
知 *чжи*

Толстой

человеколюбие (любовь),
добродетель,
правда (доверие),
обходительность (этикет, ритуал),
мудрость (знание)

Тождество архетипов не вызывает сомнения. Это сказалось в концептуальном оформлении теории и практики «толстовства». В нем просматривается заметная составляющая китайской культуры Дао, ее прообраз *сяокан* (см. подробнее: [Абраменко, Лукьянов, Майоров 2018]).

К сожалению, Л.Н. Толстой так и остается до сих пор единственным русским синологом, наметившим путь взаимного вхождения русской культуры Глагола и китайской культуры Дао. Пока Дао не русифицировался, а Глагол не китаизировался, будучи род-

ственными по Небесной судьбе, русская культура еще не «обрела Матери Поднебесной» и не знает своего родства с Дао.

Реставрация *сяокан* в современном Китае

Со времени возникновения (VI в. до н.э.), утверждения при Ханях в качестве официальной имперской доктрины (II в. до н.э.) и вплоть до сегодняшнего дня конфуцианство в различных модификациях существовало всегда. А вот концепция *сяокан* (малого благоденствия) в качестве производной от *датун* (великое единение) сохранялась латентно и в истории Китая появлялась на поверхности теоретических рассуждений нечасто. Например, *сяокан* фигурирует только в отдельных средневековых трактатах эпох Цзинь (265–420) и Сун (960–1279).

На авансцену китайской истории *сяокан* возвращается в конце XIX в. в период движения за модернизацию страны. *Сяокан* трактуется реформаторами Китая, в частности Кан Ювэем, как необходимый этап построения общества *датун* (великого единения) [Тай 2010; Cheng 2013]. Тем самым в теоретических построениях Кан Ювэя осуществлялся необходимый исторический реверс: а) в древности «великое Дао сокрылось во тьме», *датун* рассыпалось и Дао проявилось в превращенной форме в *сяокан*; б) теперь же осуществлялась самореставрация *сяокан* с перспективой перерастания в *датун*. Сказывалась «усталость народа» («Ши цзин»), и пробужденное конфуцианство, будучи изначально включенным в историю «Небесной судьбы» и «человеческой природы», позволяло *сяоцзы* 小子 (слугам-сыновьям, в данном случае реформаторам) осознать *сяокан* и поставить задачу его теоретического и практического осуществления.

Грянули большие перемены. 1949 год ознаменовался созданием КНР. В период «культурной революции» конфуцианство подверглось критическим нападкам, но выдержало и возродилось с новой силой. Наступил период новых реформ, связанных с концепцией *сяокан*. Этому способствовал «архитектор китайских реформ» Дэн Сяопин. «*Сяокан чжи цзя*» – так концептуально он определил *сяокан* «четырех китайских модернизаций». С этого времени реабилитированное и возрожденное конфуцианство прочно вошло в основу духовной жизни китайского народа.

Реставрация *сяокан* вызывала реставрацию архетипов конфуцианской культуры Дао. В свою очередь, культура Дао получала импульс воспитания соответствующего *сяокан* человека – «чело-

века из материала высокой духовности». Направленность к *датун* открывала путь к единой Небесной судьбе, что и реализовалось в появлении стран «конфуцианского культурного региона». Культура Дао восстановила потенции китаизации любых приходящих культур и доктрин, что непосредственно сказалось в китаизации марксизма и построении «социализма с китайской спецификой».

К 70-летию КНР произошло то, что и должно было произойти. Появление Си Цзиньпина – главы пятого поколения руководителей КНР (проекция Конфуция – главы пятого поколения совершенномудрых людей древности) – способствовало реализации заложенной в конфуцианской культуре Дао планетарной сущности. Си Цзиньпин открыл стратегический духовный путь конфуцианству. Конфуцианством освящены все фундаментальные программы внутри страны: «полное построение *сяокан*», «победа социализма с китайской спецификой в новую эпоху», «неустанная борьба за реализацию китайской мечты о великом возрождении китайской нации» [Лукьянов 2014], «построение экологической цивилизации» и т.д. Эти программы созвучны программам, носящим планетарный характер: «сухопутный шелковый путь», «морской шелковый путь XXI века», «ледяной шелковый путь», «создание содружества единой человеческой судьбы» [Ding, Cheng 2017; Suolang, Yao 2018; Zhao 2018; Wang 2018] и др. Все они восходят к архетипическим корням культуры Дао, а конкретнее, к корням конфуцианского Дао. В совокупности программы дают эффект объявленной Китаем новой эры человечества. Именно это мы находим за внешней картиной межгосударственной экономической и военной тяжбы, интриг и конфликтов. Пока страны соревнуются в *расчеловечивании* и самоуничтожении, Срединная Страна к 70-летию КНР по «желанию сердца» (Конфуций: «С 70 лет следую желаниям сердца и не нарушаю правил») открыла планете эру содружества в единой (читай: Небесной) судьбе и по древней мудрости определила, *что* есть Человек в его архетипическом качестве («Человеколюбие и есть человек»).

Будучи по сути планетарным явлением, конфуцианство в настоящее время перерастает государственные границы. В 1994 г. в Китае была создана Международная конфуцианская ассоциация (рядом Международная ицзиньская ассоциация и Международная даосская ассоциация). К Конфуцианской ассоциации с созданием отделений примкнули ученые десятков

стран. Но это, скорее, внешний или официальный уровень конфуцианства. Здесь ставилась «задача углубленного исследования роли конфуцианства в современном мире и пропаганды потенциальных возможностей конфуцианства в качестве равноправного участника процесса глобализации цивилизаций».

Однако главным принципом конфуцианства является принцип *хаосюэ*, освященный именем Конфуция как принцип любви к учебе, *принцип философии и имя самой философии*: «Учитель сказал: “Даже в селении из десяти домов непременно найдутся такие, кто не уступит мне, Цю, в честности и верности. Однако, не найдутся превосходящие меня, Цю, в любви к учебе – в философии”» (Лунь юй, V, 28).

Заключение. Значение Институтов Конфуция и китайской культуры в глобализирующемся мире

Сегодня по всей планете автономно и при учебных заведениях создаются Институты Конфуция. Число их приближается к тысяче [Tomalin 2018; Yu, Jiayi 2018; Tian 2019; Xin 2019]. Есть они и в нашей стране. Специально заметим, что в движении Институтов Конфуция по планете безотносительно к этническим различиям реализуются космопланетарные энергийные потенции культуры Дао. Пока другие этнические культуры спят, оглушенные политическими интригами, конфуцианство приводит эти потенции в активное состояние.

Конечно, приход Институтов Конфуция встречается по-разному: и приветствуется по-дружески, и тормозится противниками с запугиванием обывателя этнической экспансией и китаизацией (при этом они почему-то забывают об экспансии мировых религий и европейской культуры). Но посмотрим, что же несет в себе конфуцианская культура Дао.

Институт Конфуция с семенем культуры Дао – это миниатюра гармоничного природного космоса. Природу (естество 自然 *цзыжань*) уже истерзало расчеловечивание социального космоса, и она вложила в конфуцианство свою программу очеловечивания (仁 *жэнь*), несущую объективные архетипические смыслы Человека. (Конфуций: «Разве культура не здесь, не во мне?!»). «Именно Небом ниспослано ему стать совершенномудрым». Си Цзиньпин: «Великое возрождение китайской нации» = Человека.) Конфуцианство Институтов Конфуция призвано спасти человечность и Человека. Таковым выступает *цзюнь-цзы*, в при-

родном космосе он – сын отца, в социальном – сын правителя. Повторим: соединяя в себе культуру и природную простоту, именно *цзюнь-цзы* генерирует Дао из архетипических основ человеколюбия, кроющихся в семейных традициях почитания родителей и старших братьев. За человеколюбием не надо далеко ходить – оно здесь, в семье. Тем самым конфуцианство возрождает и семью – основу природно-социального космоса.

Располагаясь в этнических средах, Институты Конфуция дают формулу пробуждения этнических культур, идеального человеческого субъекта и определяют род его деятельности.

В Институтах Конфуция учат именно этому. Разумеется, обучение начинается с овладения *китайским* языком, и потому кажется, что полиэтнического здесь ничего нет, а есть жесткая экспансия китайского Дао с его «китайской грамотой». Однако то, что обычно называется китайским языком, имеет несколько особенностей.

1. Письменный китайский язык, который и есть «узор» и «культура» (文 *вэнь*), не читается как звукобуквенное письмо. В своей основе это немые «узоры Неба и Земли», выложенные по архетипической матрице. Над ними надстраивается звучание из устного китайского языка (он, собственно, и есть китайский язык). Над узорами Неба и Земли вообще могут надстраиваться любые искусственные и этнические языки, главное, чтобы они передавали значения узоров. Зная значения китайских узоров-иероглифов, вся планета может общаться на письменном китайском языке.

2. Между тем узоры Неба и Земли – это все-таки узоры китайской культуры Дао, но каждая этническая культура имеет свой стиль узоров, напрямую не соотносимый с иероглификой. Однако и здесь китайская культура Дао решила задачу. В трактате «И цзин» («Канон перемен») узоры Неба и Земли преобразованы в графические символы спиральных систем восьми-и-восьми триграмм и 64-х гексаграмм. Именно в них кроется код этнических языков. Остается только знать правила подстановки слов к графическим символам *инь* и *ян*, и тогда проявится текст Книги Человеческого Мира. Как повествует «И цзин», эту процедуру осуществили совершенномудрые люди глубокой древности: «Совершенномудрые люди создали гексаграммы для созерцания образов, приложили слова к гексаграммам и прояснили счастье и несчастье, [увидели, как] твердое и мягкое друг друга подталкивают

и порождают метаморфозы и изменения» (И цзин, А, 2) [И цзин 1985].

Только код песни Дао совершенномудрые оставили за собой, но подсказали: станьте детьми (子 цзы), «играйте» в таблички триграмм и гексаграмм, как это непроизвольно делают цзюнь-цзы, и, может быть, тогда кому-нибудь и удастся составить объемный кубик Дао.

3. Конфуцианская культура Дао открывает перспективу нового типа глобализации в новой человеческой эре по принципу симфонического согласования культур: культуры, оставаясь самими собой, согласовываются по архетипам и образуют единый планетарный организм. Сюда хорошо подходит принцип 和而不同 хэ эр бу тун – согласованная гармония, а не единство без различий.

Сказанное – это только часть того, как зарождались и чему учат Институты Конфуция. С этим идут Институты Конфуция по миру, оставляя безвозмездные духовные дары человечности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Абраменко, Лукьянов, Майоров 2018 – *Абраменко В.П., Лукьянов А.Е., Майоров В.М.* Конфуцианство и даосизм в мировоззрении Л.Н. Толстого. – М.: ИДВ РАН, 2018.

Дао дэ цзин 1986 – Дао дэ цзин [Канон дао и дэ] // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 3. – Шанхай, 1986.

И цзин 1985 – И цзин [Канон перемен] // Сы шу у цзин [Четыре книги (и) Пять канонов]. Т. 1. – Пекин, 1985.

Ли цзи 1983 – Ли цзи [Записи ритуалов] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Т. 2. – Пекин, 1983.

Лукьянов 2014 – *Лукьянов А.Е.* «Ши цзин»: архетип конфуцианской культуры и философии // *Человек и культура Востока*. 2014. № 4. С. 109–130.

Лукьянов 2015 – *Лукьянов А.Е.* Философские прообразы «китайской мечты» // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: философия. 2015. № 4. С. 50–59.

Лукьянов 2016 – *Лукьянов А.Е.* Две космогонии – два типа цивилизаций: конфуцианская и даосская // *Человек и культура Востока*. 2016. № 5. С. 39–45.

Лунь юй 1986 – Лунь юй [Суждения и беседы] // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 1. – Шанхай, 1986.

Чжун юн 1985 – Чжун юн [Следование середине] // Сы шу у цзин [Четыре книги (и) Пять канонов]. Т. 1. Пекин, 1985.

Ши цзин 1985 – Ши цзин [Канон поэзии] // Сы шу у цзин [Четыре книги (и) Пять канонов]. Т. 1. – Пекин, 1985.

Cheng 2013 – *Cheng A.H.Y.* The Concept of “*Datong*” in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good // The Common Good: Chinese and American Perspectives. – Cham: Springer, 2013. P. 85–102.

Ding, Cheng 2017 – *Ding J., Cheng H.* China’s Proposition to Build a Community of Shared Future for Mankind and the Middle East Governance // *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. 2017. Vol. 11. No. 4. P. 1–14. DOI: 10.1080/25765949.2017.12023314

Suolang, Yao 2018 – *Suolang Z., Yao W.* Research on the Inheritance and Transcendence of Confucian Thoughts of “Grand Union” by the Concept of “A Community of Shared Future for Mankind” // *Canadian Social Science*. 2018. Vol. 14. No. 6. P. 32–39. DOI: 10.3968/10382

Tay 2010 – *Tay W.L.* Kang Youwei, The Martin Luther of Confucianism and his Vision of Confucian Modernity and Nation // *Secularization, Religion and the State*. – Tokyo: UTCP, 2010. P. 97–109.

Tian 2019 – *Tian W.* The Role of Confucius Classroom in Quality Teaching of Chinese Language in Australian Schools // *China Media Research*. 2019. Vol. 15. No. 2. P. 77–90.

Tomalin 2018 – *Tomalin B.* Taking Chinese to the world: Language, culture and identity in Confucius Institute teachers (a review) // *Training, Language and Culture*. 2018. Vol. 2. No. 2. P. 108–112. DOI: 10.29366/2018tlc.2.2.10

Wang 2018 – *Wang D.* A Study on the Trend of Community of Shared Future for Mankind in the Perspective of Marx’s Thoughts of Globalization // *Educational Sciences: Theory & Practice*. 2018. Vol. 18. No. 6. P. 3753–3760. DOI: 10.12738/estp.2018.6.287

Xin 2019 – *Xin L.* So Similar, So Different, So Chinese: Analytical Comparisons of the Confucius Institute with its Western Counterparts // *Asian Studies Review*. 2019. Vol. 43. No. 2, P. 256–275. DOI: 10.1080/10357823.2019.1584602

Yu, Jiayi 2018 – *Yu T., Jiayi W.* Confucius Institutes // *Oxford Bibliographies. Chinese Studies*. 2018. DOI: 10.1093/obo/9780199920082-0149

Zhao 2018 – Zhao X. In Pursuit of a Community of Shared Future: China's Global Activism in Perspective // China Quarterly of International Strategic Studies. 2018. Vol. 4. No. 1. P. 23–37. DOI: 10.1142/S2377740018500082

REFERENCES

Abramenko V.P., Lukyanov A.E., & Mayorov V.M. (2018) *Confucianism and Taoism in Worldview of L.N. Tolstoy*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science (in Russian).

Cheng A.H.Y. (2013) The Concept of “Datong” in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good. *The Common Good: Chinese and American Perspectives* (pp. 85–102). Cham: Springer.

Dao de jing (1986). In: *Zhu Zi Ji Cheng*. Vol. 1. Shanghai (in Chinese).

Ding J. & Cheng H. (2017) China's Proposition to Build a Community of Shared Future for Mankind and the Middle East Governance. *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. Vol. 11, no. 4, pp. 1–14. DOI: 10.1080/25765949.2017.12023314

Li Ji (1983). In: *Shisan Jing Zhu Shu*. Vol.2. Beijing (in Chinese).

Lukyanov A.E. (2014) *Shi Jing: The Archetype of Confucian Culture and Philosophy*. *Chelovek i kul'tura Vostoka*. 2014. No. 4, pp. 109–130.

Lukyanov A.E. (2015) Philosophical of Prototypes of “Chinese Dream.” *RUDN Journal of Philosophy*. 2015. No. 4, pp. 50–59 (in Russian).

Lukyanov A.E. (2016) Two Cosmogonies – Two Types of Civilizations: Confucian and Taoist. *Chelovek i kul'tura Vostoka*. 2016. No. 5, pp. 39–45.

Lun Yu [Conversations and Judgments]. (1986). In: *Zhu Zi Ji Cheng*. Vol. 1. Shanghai (in Chinese).

Shi Jing [Canon of Poetry] (1985). In: *Si Shu Wu Jing*. Vol. 1. Beijing (in Chinese).

Suolang Z. & Yao W. (2018) Research on the Inheritance and Transcendence of Confucian Thoughts of “Grand Union” by the Concept of “A Community of Shared Future for Mankind.” *Canadian Social Science*. Vol. 14, no. 6, pp. 32–39. DOI: 10.3968/10382

Tay W.L. (2010) Kang Youwei, The Martin Luther of Confucianism and his Vision of Confucian Modernity and Nation. *Secularization, Religion and the State* (pp. 97–109). Tokyo: UTCP.

Tian W. (2019) The Role of Confucius Classroom in Quality Teaching of Chinese Language in Australian Schools. *China Media Research*. Vol. 15, no. 2, pp. 77–90.

Tomalin B. (2018) Taking Chinese to the World: Language, Culture and Identity in Confucius Institute Teachers (A Review). *Training, Language and Culture*. Vol. 2, no. 2, pp. 108–112. DOI: 10.29366/2018tlc.2.2.10

Wang D. (2018) A Study on the Trend of Community of Shared Future for Mankind in the Perspective of Marx's Thoughts of Globalization. *Educational Sciences: Theory & Practice*. Vol. 18, no. 6, pp. 3753–3760. DOI: 10.12738/estp.2018.6.287

Xin L. (2019) So Similar, So Different, So Chinese: Analytical Comparisons of the Confucius Institute with its Western Counterparts. *Asian Studies Review*. Vol. 43, no. 2, pp. 256–275. DOI:10.1080/10357823.2019.1584602

Yi jing (1985). In: *Si Shu Wu Jing*. Vol. 1. Beijing (in Chinese).

Yu T. & Jiayi W. (2018) Confucius Institutes. *Oxford Bibliographies. Chinese Studies*. DOI: 10.1093/obo/9780199920082-0149

Zhao X. (2018) In Pursuit of a Community of Shared Future: China's Global Activism in Perspective. *China Quarterly of International Strategic Studies*. Vol. 4, no. 1, pp. 23–37. DOI: 10.1142/S2377740018500082

Zhong yong (1985). In: *Si Shu Wu Jing*. Vol. 1. Beijing (in Chinese).