

ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ПЕДАГОГИКИ

А. А. Германович

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ МЭН-ЦЗЫ



УДК 37(31)(09)
ББК 74.03(5 Кит)

В статье рассматриваются учение и педагогическое наследие второго по важности представителя классического конфуцианства — Мэн-цзы. Особый интерес представляет учение Мэн-цзы в связи с тем, что его идеи о «доброй природе» человека, «исчерпани сердца», «четырёх началах», «гуманном правлении», «младенческом сердце» и др. определили развитие общественной, социальной, философской и педагогической мысли Китая на многие века. В статье анализируется концептуальное содержание педагогических идей философа и особенность его воспитательного метода.

Ключевые слова: конфуцианская педагогика; Мэн-цзы; педагогика Мэн-цзы; моральное обучение; гуманная педагогика; история педагогики; философия образования.

A. A. Germanovich

SOCIO-CULTURAL ORIENTATION AND ANTHROPOLOGICAL IDEAS OF MENCIOUS PEDAGOGICAL VIEWS

The article examines pedagogical and educational heritage of the «second» most outstanding representative of classical Confucianism - Mencius. The teaching of Mencius is of a great importance due to his ideas about the human «good nature», «heart depletion», «four basic foundations», «humane rule», «child heart», etc. These ideas outlined further development of social, philosophical,

educational and pedagogical thought of China for many centuries. The article analyzes the conceptual content of the philosopher's pedagogical ideas and the peculiarity of his educational method.

Key words: Confucian pedagogy; Mencius; pedagogy of Mencius; humane pedagogy; moral education; history of education; philosophy of education.

Учитель и философ Мэн (Мэн Кэ) жил около 372–289 гг. до н.э. и был ярким представителем одной из школ раннего конфуцианства и автором одноименного трактата «Мэн-цзы», в котором было изложено его учение. Родился он в княжестве Лу, в местечке Цзоу в семье аристократа. Согласно источникам, он учился или у внука Конфуция Цзы-сы, или у его учеников. Мэн-цзы находился на службе в княжестве Ци при Сюань-ване (около 319–301 вв. до н.э.), занимая высокий пост. В более поздние годы он занимался преподавательской деятельностью в академии Цзися (Дворец наук — древнейшая в Китае научно-философская академия, в царстве Ци и действовавшая более столетия со 2-й четверти IV в. до н.э.)¹. Философия и учение Мэн Кэ было представлено в тексте «Мэн-цзы» в виде 7 двухчастных глав и 261 параграфа и построено по образцу «Лунь юя» Конфуция. Несмотря на значительное влияние его учения на развитие раннеконфуцианской мысли, его место и роль в конфуцианской традиции была закреплена только в XI в. н.э., т. е. спустя тысячу с лишним лет после смерти, когда он был официально признан «вторым после самого Конфуция

совершенномудрым» конфуцианским великим учителем. Позднее, в 70–80-х гг. XII в. известный комментатор Чжу Си (1130–1200) сделал полнообъемный комментарий к трактату «Мэн-цзы» и включил его в конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»), а немного позже — и в состав традиционного конфуцианского «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин»), которые вошли в состав экзамена на государственную службу².

В современной историографии нет единства мнений относительно авторства и других вопросов текстологии трактата «Мэн-цзы». Однако большинство сходятся во мнении, что «Мэн-цзы» был создан не ранее начала III в. до н.э. Дошедший до нас вариант текста «Мэн-цзы» предположительно датирован II в. н.э., описанный и прокомментированный Чжао Ци (ок. 108–201). А наиболее ранние упоминания о письменном памятнике «Мэн-цзы» восходят к древнекитайскому историку Сыма Цянню, который также приписывает авторство трактата самому Мэн кэ. Среди тех, кто также подчеркивал авторство Мэн-цзы, были Чжао Ци, Чжу Си. Но большинство китайских текстологов все же склоняются к теории о коллективном авторстве «Мэн-цзы».

¹ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М., 2006. Т. 1. Философия. С. 539.

² Там же. С. 362.

В частности, Хань Юй (один из конфуцианских мыслителей (768–824)) считал, что книга написана учениками Мэн-цзы¹.

В настоящее время существует огромный спектр комментариев к «Мэн-цзы» как старинных, так и современных. Наиболее известными комментаторами считаются Чжао Ци, комментарий Чжу Си в рамках «Четверокнижия», переработанные комментарии династии Тан (618–907) Сунь Ши (962–1033), переработанные комментарии не менее 60 работ цинских ученых Цзяо Сюнем (1763–1820). Но стандартным и наиболее распространенным пониманием «Мэн-цзы» становится в 1313 г. текст с комментариями Чжу Си в составе «Четверокнижия», который вошел в состав экзамена на государственную службу².

Со временем учение «Мэн-цзы» получило статус образцового конфуцианского произведения и одного из высших достижений китайской философии, педагогики и культуры, цитаты из которого широко используются в повседневной жизни китайцев в виде поговорок и пословиц. Более того, преподавание «Мэн-цзы» включено в программу китайского языка и литературы в средних и высших учебных заведениях.

Важнейшим вкладом Мэн-цзы в китайскую философско-педагогическую мысль стал его тезис о «доброй природе» человека, который в даль-

нейшем во многом определил развитие педагогической мысли, на основании принятия или непринятия которого строился весь процесс воспитания и подход к нему. Если у Конфуция не представлено ярко выраженной позиции относительно осмысления «природы» (хотя некоторые ученые полагают, что, скорее, у Конфуция человек по природе «добр»), то Мэн-цзы выводит проблему природы человека на первый план и этим начинает многовековую оппозицию различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по данному вопросу, которая воплотилась на начальном этапе в противостоянии теории Мэн-цзы и учения другого яркого представителя раннего конфуцианства — Сюнь-цзы (III в. до н.э.) о «злой природе» человека.

Человек как предмет и субъект педагогической деятельности в учении Мэн-цзы

Как уже отмечалось ранее, Мэн-цзы был первым, кто выдвинул тезис о том, что человеческая природа добра:

«Мэн-цзы отвечал: “Да, если природа повинуется естественному движению (чувству), то она может сделаться доброю. Вот что я разумею, говоря, что природа человека добра”». («Мэн-цзы», IV A, 6)³.

Но почему эта проблема вышла на первый план в полемике как среди последующих представителей конфу-

¹ Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 239.

² Духовная культура Китая... С. 240.

³ Цит. по: Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 354.

цианства, так и среди других школ общественно-политической, философской и педагогической мысли? Дело в том, что именно исходя из представлений об изначальной «природе» человека (в данном случае имеются в виду врожденные качества), и ее соотношении с приобретенными качествами строится идея вектора «исправления» («выправления») человека, приведения к некоей норме и идеалу на пути к достижению гармонии как на микроуровне (личное счастье), так и на макроуровне (гармония в государстве и обществе). И это в педагогическом плане воплощается в выборе смыслового содержания и метода воспитания.

Для того чтобы разобраться в таком понятии, как добрая или злая «природа человека», необходимо обратиться к соотношению понятий «небо/природа» («тянь») и «индивидуальная природа» («син»), «человек» («жен»), «небесное предопределение» («тянь мин») их смысловому содержанию и их соотношению в учении Мэн-цзы.

«Индивидуальная природа» человека «син», в понимании различных представителей древнекитайских философских школ также имела различные трактовки. Но практически у всех природа «син» связывается с чем-то врожденным, имманентно присущим человеку от рождения. Сам иероглиф «син» (性) в своем составе имеет «рождаться/жить» и радикал «сер-

дце» (心)¹. Например, у Мэн-цзы и Сюнь-цзы человеческая «природа»:

«То, что имеет врожденный, естественный характер, называется природными свойствами» («Сюнь-цзы»)².

«Человеческая природа добра» («Мэн-цзы», VI А, 2, 6; III А, 1)³.

«Предопределяемое небом называется [индивидуальной] природой» («Чжун юн», § 1)⁴.

При этом Мэн-цзы также говорит о том, что «добрая природа человека» подобна воде, которая имеет свойство течь вниз, если ее насильно не заставить изменить поток.

И, хотя у Конфуция не было дано четкой дефиниции «индивидуальной природы человека», все равно все рассуждения о ней сходились в одном — в том, что это врожденные качества. Но какова она: добрая, злая или нейтральная? Что входит в природу человека: этические характеристики и добродетели, наши способности, эмоции, желания, или наличие каких-либо признаков (две ноги, две руки у человека или четыре ноги у зверей и т. д.)? Относительно внутреннего наполнения категории «син» существовало множество дискуссий, которые определяли «исправительные» воспитательные подходы.

Конечно, Мэн-цзы не первый попытался ответить на вопрос, какова «природа» человека, едины ли «путь неба» и «путь человека» и какой на самом деле должна быть нравствен-

¹ Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 107.

² Цит. по: Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 107.

³ Цит. по: Духовная культура Китая. М., 2006. Т. 1. С. 363.

⁴ Цит. по: Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 265.

ность, идеальный человек и идеальное правление. До него этот вопрос по-разному решался практически у всех представителей философских школ, включая Конфуция. Сам Мэн-цзы, исходя из тезиса о врожденной «доброте» человека, пытался установить взаимосвязь между «небом» и «человеком». При этом «небо» в понимании Мэн-цзы (как в принципе и у всех представителей классического конфуцианства) — это воплощения «естественного», того, что не зависит от человека, как некая сфера макромира, макрокосмоса. «Небо» — благая, сверхрациональная сущность, некая первопричина¹. При этом выраженное в соединении понятий «неба» и «предопределенности» — «небесное предопределение» (тянь мин), а также его соотношение с человеческой природой становится основополагающим для всего конфуцианства. По мнению А. И. Кобзева, более точное понимание «мин» — именно предопределение, а не «судьба», поскольку в конфуцианстве «мин» представляет идею рациональной и необязательной данности, она может быть познана и детерминирована, и в виде блага даруется человеку свыше, что во многом определило преобладающую в конфуцианстве идею «доброты» человеческой природы, поскольку последняя предопределяема благим «небом»². А поскольку «небесное предопределе-

ние» можно постичь, то это означает не только возможность, но и необходимость познавательного импульса со стороны человеческого сознания, направленного на познание «воли неба», чтобы найти свой «путь».

Идея связи между природой человека и «небесным предопределением» была высказана до Мэн-цзы еще в Чжун юн. («Учение о середине» — конфуцианский философский трактат, созданный около III в. до н. э, был частью трактата «Записки о Ритуале», но уже с IV—VI вв. рассматривалась как самостоятельное произведение)³. Это очень важная логическая связь для понимания воспитательных механизмов в рамках постулата изначально «доброй природы человека». «Познание неба» и «небесного предопределения» является важным воспитательным моментом для достижения морально-этического идеала «благородного мужа» (цзюнь цзы)⁴. Ведь еще Конфуций говорил, что тот, кто не знает «небесного предопределения», не сможет стать «благородным мужем» («Лунь юй», XX, 3)⁵. Мэн-цзы говорил, что знать «небесное предопределение» мы можем, зная «свою природу», а зная «свою природу», мы можем «исчерпать собственное сердце» (цзинь синь). «Исчерпание сердца», по Мэн-цзы, — очень важный воспитательный механизм, который подразумевал необходимость найти

¹ Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 106–107.

² Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 283.

³ Духовная культура Китая. М., 2006. Т. 1. С. 592–593.

⁴ *Tu Weiming, An 'Anthropocosmic' Perspective on Creativity // Procedia Social and Behavioral Sciences. 2010, Vol. 2. P. 7308–7309.*

⁵ Цит. по: Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 285.

«естественное» (то, что от «неба») в душе каждого человека. Признавая, что у человека в душе уже есть «полнота всех вещей», Мэн-цзы приходит к выводу, что исчерпывающий свое сердце познает свою природу, а познание своей природы означает познание неба¹. Проводя ост между самопознанием и познанием окружающего мира, Мэн-цзы также говорил о врожденном «добром знании» («лян чжи») и врожденном «добром умении» (или врожденный «талант» — «лян нэн»), которые могут быть представлены в виде исходных поведенческих импульсов и установок. Например, любовь ребенка к матери или страх человека, который видит, что ребенок может упасть в колодезь².

«Мэн-цзы сказал: «Человеческое умение без обучения — это врожденный талант (лян нэн). Знание чего-либо без размышления — это врожденное знание (лян чжи)» («Мэн-цзы», VII А, 15)³.

«Мэн-цзы сказал: Кто постиг свою душу (синь) в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо. Сохранять свою душу и воспитывать свою природу — это есть то, чем мы служим Небу». («Мэн-цзы», VII А, 1)⁴.

При этом важно понимать, что в понимании конфуцианцев «знание

неба» — это не понимание естественных процессов в мире, а это знание отношения «неба» к «человеку» и, наоборот, знание моральной его составляющей. В данном виде ярко проявляется значительный антропологизм конфуцианства, во главе которого стоит человек. А также акцент на моральную составляющую конфуцианской педагогики. В западной литературе в отношении идей Мэн-цзы обычно используется термин «moral education», по которому вся суть его педагогического наследия связывается с морально-этическими категориями⁵.

Мэн-цзы в понимании «знания неба» представляет следующую концепцию: «Наивысшее знание — врожденное, а «знание неба» — это наивысшее знание отношения «неба» и «человека». И если наивысшее знание — врожденное, то «знание неба» неизбежно связано с познанием качеств, заложенных в нас с рождения «небом». Здесь виден акцент Мэн-цзы на познании внутреннего мира для понимания внешнего мира. Для того, чтобы стать гармоничной личностью, необходимо «исчерпать собственное сердце», что означает до конца познать все то, что в нем заложено «небом» и следовать ему. Исчерпывая «сердце», человек обнаруживает все необходимые для «совершенного мужа» добродетели, которые

¹ Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 111.

² Духовная культура Китая. М., 2006. Т. 1. С. 330–331.

³ Цит. по: Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 376.

⁴ Там же. С. 373. ⁵ Фоссье Р. Указ. соч. С. 300.

⁵ Eric Schwitzgebel, Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau // History of Philosophy Quarterly. 2007. Vol. 24, № 2. P. 150, 153.

ранее выделял Конфуций. А именно: «человеколюбие», «должное отношение к людям», «знание ритуала/благопристойность» и «рассудок»:¹

«У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство почтения и благоговения, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это человеколюбие; чувство стыда и негодования — это справедливость; чувство почтения и благоговения — это правила приличия; чувство правды и неправды — это способность познания. Человеколюбие и справедливость, правила приличия и способность познания — они не извне вливаются в нас, а мы их действительно имеем в себе, но только не думаем о них (Мэн-цзы VI А, 6)².

Очевидно, что истинное знание, ведущее к подлинной добродетели, согласно представлениям Мэн-цзы, не может быть получено в процессе традиционного обучения «извне». Истинного знания можно достигнуть только в результате самопознания, самосовершенствования, «исчерпав сердце» и вернувшись к своей врожденной «доброй» природе, дарованной «благим небом». Интересно проследить некую параллель между истинным знанием и доброй природой человека в понимании Мэн-цзы и идеей о благой природе человека, представ-

ленной Сократом и позднее в «Государстве» Платона³. Древнегреческие великие философы также говорили о необходимости прежде всего «познать себя», а подлинная добродетель «арете» заключена в природе человека, ее надо найти в процессе самопознания.

Как отмечалось ранее, Мэн-цзы выделял четыре прирожденные качества (добродетели) человека: «гуманность» («жэнь»); «разумность» («чжи»); «должная справедливость» («и»); «ритуальная благопристойность» («ли» он же «ритуал» у Конфуция). Он впервые свел эти категории в единый список, представив «четыре начала» (сы дуань): «гуманность-должная справедливость-благопристойность-разумность» (жэнь-и-ли-жи), ставшие основой конфуцианского осмысления всего общественного порядка и необходимых этических характеристик педагогического идеала («благородного мужа»). («Мэн-цзы», IV Б, 19; VI А, 11; II А, 6; VI А, 6)⁴. Позже этот список был пополнен «благонадежностью» («синь») и в итоге (во втором веке до н.э.) превратился в словосочетание «три устоя и пять постоянств» («сань ган у чан»), которое стало нормативно-этической основой отношений между людьми в Китае на века.

Но что же «четыре начала» означали у Мэн-цзы? Во-первых, в рус-

¹ Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 110–111.

² Цит. по: Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 354–355.

³ Корнетов Г. Б. История педагогики за рубежом с древнейших времен до начала XXI века. М., 2013. С. 128–129.

⁴ Цит. по: Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 324, 359, 277, 354.

скоязычной литературе существует множество переводов понятия «жэнь» — «гуманность», «человечность», «человеколюбие», «милосердие», «доброта». В предисловии к «Великому учению» в «Четверокнижье» под редакцией Л. С. Переломова представлено следующее определение: «Жэнь — одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «[родственная] любовь/жалость к людям», стоящая в одном ряду с «должной справедливостью», ритуальной «благопристойностью», «разумностью», «благонадежностью»; 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — симпатически интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы...»¹.

Если у Конфуция «жэнь» — необходимое добродетельное качество «благородного мужа» («цзюнь цзы»), то, по мнению Мэн-цзы, «жэнь» — это что-то врожденное, присущее добродетельному человеку от рождения, универсальное начало человека, регулирующее отношение между людьми («Мэн-цзы», II А, 6; VI А, 6; VII Б, 32)². Более того, категорию «жэнь» он расширил — от гуманного отношения к людям до любви ко всему сущему. И, наконец,

в сочетании с «правлением» термин «гуманное правление» был представлен в виде своего рода социально-политической утопии («Мэн-цзы», I А, 5; I Б, 11, 12; II А, 1; III А, 3, 4; IV А, 11, 14/15)³.

Далее идет очень важная для Мэн-цзы категория «должная справедливость» («и»). Там же (в «Четверокнижье» под редакцией Л. С. Переломова) дано следующее определение термину: «И — «должная справедливость», «долг», «справедливость» — еще одна основополагающая категория китайской философии, в особенности конфуцианства. Заклучает в себе идею «правильного соответствия» содержания форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга»⁴.

Для Мэн-цзы «должная справедливость» («и») — это не только чувство справедливости, но и внутреннее и внешнее проявление общественного и морального долга, которая является неотъемлемым атрибутом «индивидуальной природы» («син») человека. Обычно в конфуцианских источниках представлена как противоположность «личной выгоде». Конфуций представлял ее как обязательный атрибут «благородного мужа», а Мэн-цзы полагал, что самосовершенствование происходит за счет «накопления должной справедливости» («Мэн-цзы», II А, 2)⁵.

¹ Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижье» («Сы шу»). М., 2004. С. 79.

² Там же. С. 277, 354, 392.

³ Там же. С. 251, 265, 266, 269-270, 291-294, 294-298, 316, 317, 318.

⁴ Там же. С. 79-80.

⁵ Там же. С. 80.

Важно отметить, что Мэн-цзы соединил «должную справедливость» с категорией «гуманность» и выдвинул эту пару на первый план в своем трактате в качестве ключевых характеристик, отличающих людей от животных. И ей необходимо научиться каждому человеку. Отсутствие гуманности и должной справедливости приводит к тому, что люди становятся похожи на животных. Выдвинутая впервые Мэн-цзы данная терминологическая пара позже закрепились в конфуцианской терминологии («Мэн-цзы», III Б, 9, I А, 1; II Б, 2; III Б, 4, 9 и др.)¹.

Что касается «ритуальной благопристойности» в понимании Мэн-цзы, то это также является внутренним характеристикой человека. Важно отметить, что приоритет Мэн-цзы, отданный благопристойности в качестве социальной нормы и соответствующего управления людьми с помощью ее и «гуманного» правления, исходит из представления о «доброй природе» человека. С чем активно спорили представители легистской школы (превозносившие закон в качестве главного орудия управления людьми), и вслед за ними Сюнь-цзы, говоривший о исконно «злой природе» человека. Здесь Мэн-цзы следует за Конфуцием, лишь усиливая субъективный характер «ритуальной благопристойности», и немного отступает на задний план значимость «ритуала» в гармонизации общества, отдавая приоритет «гуманному правлению». Как пишет выдающийся си-

нолог А. И. Кобзев, «двузначность данного термина, объединяющего «этику» и «ритуал», позволила двум главным последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве — Мэн-цзы и Сюнь-цзы — по-разному истолковать «благопристойность»: как внутреннее моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму соответственно»².

И, наконец, последняя из четырех категорий, имманентно присущих природе человека — это «разумность», «рассудок», «мудрость» («чжи»). На самом деле суть данной категории связывалась ранними конфуцианцами со способностью нашего сознания правильно оценивать, давать «имена» объектам. В понимании Мэн-цзы «разумность» — это врожденное знание, способность делать правильные оценки:

«Утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности». (Мэн-цзы 6А, 6)³.

По словам С. Ю. Рыкова, смысловое наполнение «разумности» («чжи») у Мэн-цзы также связано со смысловой цепочкой «мастерство — изобретательность — остроумие — хитроумие — умение решать проблемы — стратегемы» и т. п., что в данной связи связано с применением «разумности» на практике. В частности, он пишет, что «...эта добродетель человека, возможно, выглядела как способность сердца к утверждению правды/Пути» и т. п. и «отрица-

¹ Там же. С. 306–309, 248, 280–282, 302–303, 306–309.

² Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 178.

³ Там же. С. 252.

нию неправды/не-Пути» сообразно с ситуацией и с мастерской точностью...»¹.

Но можно ли говорить об обучении вышеперечисленным добродетелям и как их достичь? Достижимо ли это в принципе? Эти вопросы интересовали философа не меньше, чем их смысловое наполнение. В отличие от Конфуция и позднее Сюнь-цзы, добродетель в представлении Мэн-цзы — это особое состояние тела или личности (оба понятия выражаются одним иероглифом), а добродетельные поступки прямо влияют на «ци» («дух», «пневма»), из которой состоит это тело. И если Конфуций полагал, что человеческие добродетели — своего рода способ достижения совершенства, которые необходимо развить в человеке, то у Мэн-цзы — это, прежде всего, внутреннее состояние. «Гуманность» — это отношение к людям, «ли» — эмоциональное отношение к объектам в виде ритуальной благопристойности, а не «ритуал», как у Конфуция. В данном смысле у Мэн-цзы наиболее выражено субъективное начало педагогики. Вся логика его метода заключается в том, что возвращение на должный путь и достижение совершенства начинается с самого субъекта педагогики — воспитуемого. Воспитание по Мэн-цзы — это глубокий процесс самопознания, в котором учитель выступает в качестве образца для подражания.

В рамках воспитания личности интересно проследить отношение фи-

лософа к эффективности искусственно «привитых извне» добродетелям, что поможет выявить роль и место воспитания в воззрениях Мэн-цзы. По логике философа, привитые снаружи добродетели должны иметь меньшее значение в сравнении с врожденными или даже нарушать «естественную природу», дарованную «небом».

«Мэн-цзы сказал: Можете ли вы, не насилуя природы ивы, сделать из нее чашку? Нет, вы должны изувечить ее, прежде чем обратить ее в чашку. А если вы должны искалечить иву, чтобы потом обратить ее в чашку, то вы также должны искалечить человеческую природу, чтобы образовать из нее гуманность и справедливость. Ваше учение будет виною того, что все люди [Поднебесной] станут смотреть на гуманность и справедливость как на бедствие» («Мэн-цзы», VI A, 1)².

Из данного отрывка становится очевидным, что необходимо культивировать то, что сообразно «естественной природе» человека. А все искусственное извне станет губительным для природы. При этом он все же оставался верен конфуцианской традиции и высоко ценил развитие человеческих добродетелей, просто подчеркивал, что они являются неотъемлемой частью «человеческой природы», их надо только обнаружить внутри:

«Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в нас, они

¹ Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 169.

² Цит. по: Переламов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 351–352.

нам иконно присущи» («Мэн-цзы», VI A, 6)¹.

Однако как может измениться изначально добрая природа человека под влиянием внешней среды, согласно Мэн-цзы, и как можно достичь высшей добродетели? В данном смысле философ искал пути и способ воспитания личности, позволяющие людям максимально полно раскрыть свой природный потенциал. В своем труде автор подчеркивал важность воспитания и обучения для пробуждения природных задатков человека, на сам процесс рассматривался, в первую очередь, с точки зрения реализации индивидуальной человеческой природы — «доброты сердца» и «доброй потенциальной возможности» (предрасположенности к добру). Образ пророченного зерна², который использует Мэн-цзы, наиболее полно раскрывает педагогические воззрения философа, ведь создание благоприятной среды для воспитуемого — необходимое условия для раскрытия всей полноты природного потенциала человека, однако страсти, которые появляются у человека, меняют, отвращают человека от его исконно доброй сути, меняя его «доброе сердце» и «предрасположенность к добру» («лян нэн»)³. Чтобы к ней вернуться, человеку необходимо постоянно следить за своим внутренним миром

и самосовершенствоваться. В данной связи отчетливо просматривается постоянный акцент автора на внутренний мир человека даже в воспитательных механизмах:

«У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство почтения и благоговения, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это человеколюбие; чувство стыда и негодования — это справедливость; чувство почтения и благоговения — это правила приличия; чувство правды и неправды — это способность познания. Человеколюбие и справедливость, правила приличия и способность познания — они не извне вливаются в нас, а их действительно имеем в себе, но только не думаем о них. Поэтому и сказано: “Если будете искать их, то найдете, а если оставите в стороне, то потеряете их”. С утратой их одни удаляются от добра на расстояние вдвое большее, другие — впятеро большее, а некоторые — бесконечное расстояние и вследствие этого не в состоянии использовать в полной мере свои способности к добру» («Мэн-цзы», VI A, 6)⁴.

«Мэн-цзы сказал: «Кто постиг свою душу [синь] в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо... Когда ни преждевременная смерть,

¹ Там же. С. 354–355.

² Eric Schwitzgebel, Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau // History of Philosophy Quarterly. 2007. Vol. 24, № 2. P. 153.

³ James A. Ryan, Moral philosophy and moral psychology in Mencius // Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East. 2008. Vol. 8, № 1. P. 55–56.

⁴ Цит. по: Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 354–355.

ни долголетие не порождают человеку колебание относительно его деятельности, и он, занимаясь самоусовершенствованием, ожидает своего конца, то этим он поддерживает дарованную ему Небом жизнь» («Мэн-цзы», VII A, 1)¹.

Как типичный представитель конфуцианства, Мэн-цзы отдавал должное обучению («сюэ»), полагая, что оно поможет выправить искаженную природу человека и вернуться к добродетели². Иными словами, чтобы предрасположенность к добру в «сердце» стала актуальностью, нужно с одной стороны правильная благоприятная среда, с другой — обучение (с активным участием самого ученика):

«Учение не имеет другого назначения, как только стремиться к отысканию утраченного сердца...» («Мэн-цзы», VI A, 11)³.

То есть, если для Конфуция «обучение» прививает нам добродетели, то для Мэн-цзы оно возвращает нас к изначальной добродетели. Но первоначально обнаружить добродетель можно лишь в соответствующем благоприятном окружении.

Позже Сюнь-цзы выступал против теории Мэн-цзы, выдвинув свое видение природы человека и воздействия на нее. Сюнь-цзы, исходя из тезиса о изначальной «злой природе человека», связывал идею «исправления» человека в сторону добра с помощью должной справедливости и благопристойности, изменяющими из-

начальную природу человека подобно тому, как искусственное выпрямление изменяет кривое дерево. Иными словами, Сюнь-цзы приемлет насилие над природой человека (в виде воспитания) и считает его единственным способом «выправления» врожденных свойств. Сюнь-цзы очень высоко ставил возможности воспитания, веря в то, что все хорошее в человеке — это результат воспитания, а изначальная природа человека зла. При этом, основным воспитательным механизмом он считал ритуал, музыку и законы.

Говоря о том, что воспитание должно быть постоянно направлено на внутренний мир силами самого воспитуемого, Мэн-цзы выводит на передний план самого субъекта образования, что в принципе характерно для конфуцианской традиции. Другие представители конфуцианской школы (Сюнь-цзы, Конфуций) вполне допускали использование других «внешних» воспитательных механизмов, кроме самосовершенствования. И Конфуций, и Сюнь-цзы высоко ценили воспитательный «регулирующий» потенциал «ритуала» («ли»), а Сюнь-цзы даже больше — считал, что простой народ можно привести к норме только с помощью законов («фа»). Мэн-цзы же полагал, что лучший способ воспитания личности и всего народа — это наличие некоего образца для подражания и создание правильной среды, в которой «расцветет» человеческая добродетель. При этом

¹ Там же. С. 373.

² James A. Ryan, *Moral philosophy and moral psychology in Mencius* // *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*. 2008. Vol. 8, № 1. P. 54–55.

³ Там же. С. 359.

выступать образцом может (и должен) правитель, глава семейства, мудрец, а не только абстрактные образцы прошлого Яо и Шунь (великие мудрецы и «благородные мужи» («цзюнь цзы») прошлого и носители высшей добродетели — некий педагогический идеал в конфуцианской традиции). В итоге, высшая цель воспитания — это достижение общественного благосостояния и спокойствия. В данном смысле педагогическая проблематика разрабатывалась Мэн-цзы в логике поиска идеального общественного порядка:

«Мэн-цзы сказал: «Доброе слово не так глубоко входит в душу человека, как слава о человеколюбивых занятиях... Доброе правление не так привлекает народ, как доброе обучение» («Мэн-цзы», VII А, 14)¹.

«Почитая своих стариков ([т. е. старших в семье:] родителей и старших братьев), распространяйте это почтение и на чужих... и тогда вселенной будет легко управлять. В “Ши цзине” сказано: “Он (Вэнь ван) служил примером для своей супруги и для братьев и этим путем устроил родовое владение”. Это значит, что он распространял на них свою любовь, и только. Поэтому распространение милосердия достаточно для того, чтобы любить и охранять всех в пределах четырех морей... И то, чем древние люди особенно превосходили (современных) людей, заключалось ни в чем другом, как в том, что они умели

распространять свою деятельность на других» («Мэн-цзы», I А, 7)².

Интересно отметить, что Мэн-цзы, хотя и отдавал должное принципам самопознания в качестве воспитательных механизмов, но все же он был прагматичен, подчеркивая, что правитель должен позаботиться о материальном благополучии подданных в первую очередь, и только тогда возможно педагогическое воздействие на народ:

«Поэтому, — продолжал Мэн-цзы, — умный государь создает для народа собственность (имущество) так, чтобы у него непременно доставало средств как на пропитание родителей, так и для прокормления жены и детей, чтобы в урожайный год они были постоянно сыты, в злополучный — избегали смерти. Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то он [т. е. народ] легко пойдет по пути добра... Теперь же народная собственность устроена таким образом, что у народа недостает средств как для пропитания родителей, так и для прокормления жены и детей; в урожайный год он терпит лишения, в неурожайный — не избегает гибели. При таких условиях народу приходится заботиться только о спасении от смерти под опасением, что и этого он не успеет [т. е. не сумеет] сделать. Где же тут заниматься еще церемониями и исполнением долга?! («Мэн-цзы», I А, 7)³.

Что касается музыки, то в представлении Мэн-цзы это еще один

¹ Там же. С. 376.

² Там же. С. 254.

³ Там же. С. 256.

важный инструмент к достижению идеала, и, будучи неким мостом между реальным настоящим и идеальным прошлым, между правителем и народом, она своим звучанием благоприятно воздействует на природу человека, помогая реализовать изначально «благую» природу человека. Любовь к музыке и ритуалу — это то, что объединяет правителя и народ. Однако и музыка, и ритуал, в понимании Мэн-цзы, это не внешние инструменты грубого воздействия на человека, а это своего рода «зеркало» нравственно-этических характеристик педагогических образцов для подражания — правителя, глав семейств и др. Иными словами, лишь правильный ритуал и правильная музыка, желательна исполняемая «благородным мужем», может оказать благоприятное воздействие на природу человека, а неправильные (не добродетельные) ритуал и музыка — не возымеют нужный эффект:

«Цзи Гун сказал: „По характеру церемонии мы узнаем характер правления, по характеру музыки мы узнаем характер нравственных качеств (добродетелей)» («Мэн-цзы», II А, 2)¹.

Как отмечалось ранее, согласно представлениям Мэн-цзы, природе человека присуще любовь к благу, добродетель, совершенство и гармония. А подлинное воспитание (реализация человеческой природы) связано с осуществлением этой любви и

возвращение к себе. Важно отметить, что философ рассматривал процесс воспитания личности сквозь призму конкретного государственного и общественного устройства, так как лишь определенное «идеальное» общество может стать благоприятной средой для воспитания идеального человека «цзюнь цзы». В этой связи Мэн-цзы представляет воспитание и обучение в основном в образе идеального правителя и через концепцию «гуманного правления». Согласно мнению философа, во главе государства должен стоять добродетельный правитель, который своим образом и подобием «транслирует» модели поведения на народ. Так же должны себя вести и другие власть держащие, вплоть до глав семейств. В данном смысле Мэн-цзы была создана своего рода картина идеального общества, гуманистическая социальная утопия, в некотором смысле напоминающая «Государство» Платона².

Будучи противником легистской модели управления обществом, с ее верой в необходимость применения законов для гармонизации общества, Мэн-цзы считал, что она лишь «запутывает народ», и во главу ставил воспитание, а не правление (с помощью жестких мер):

«Доброе управление уступает доброму воспитанию в достижении народа. Доброе управление народ бо-язливо почитает, а доброе воспитание — любит (ай). Доброе управление

¹ Там же. С. 274.

² Корнетов Г. Б. История педагогики за рубежом с древнейших времен до начала XXI века. М., 2013. С. 130.

достигает народного богатства, а доброе воспитание — народного сердца» («Мэн-цзы», VII А, 14)¹.

В этой модели государственно-го устройства добродетельный глава государства осуществляет «человеколюбивое правление», покоряя сердца своих подданных, которые его истинно любят, но и не забывает обеспечить их материальными благами, чтобы народ был сыт:

«...Теперь если вы, князь, введете гуманное правление (жэнь чжэн 仁政), то это приведет к тому, что во всем Китае служащие люди все пожелают стоять в вашем дворе, земледельцы все — пахать на ваших полях, купцы все — складывать товары на ваших рынках, путешественники все — ходить по вашим дорогам, недовольные на своих князей в Китае все пожелают отправиться к вам жаловаться. При таком положении кто будет в состоянии противиться вам?..» («Мэн-цзы», I А, 7)².

«Принцип жизни народа состоит в следующем: если он имеет недвижимое имущество или постоянное занятие, то будет иметь постоянство (нравственную устойчивость)... Без постоянства же он делается распущенным и развратным и способным на все...» («Мэн-цзы», III А, 3)³.

Таким образом, Мэн-цзы нарисовал утопическую картину идеального общества во главе с идеальным «добродетельным правителем», важнейшей задачей которого являлась постоянная

забота о благосостоянии народа и его «воспитании» своим примером для поддержания гармонии в обществе.

Учитель, ученик и их взаимоотношения в педагогическом процессе

Во главе всей педагогики Мэн-цзы, вслед за Конфуцием стояло истинное воспитание человека, совершенствование его внутренней составляющей. Действительно, в основе метода великого учителя лежит вовсе не формализм и строгая программа обучения, а сам человек. Обучение было слито с жизнью, происходило в ходе дискуссий, бесед между учителем и учениками, что было передано в одноименном трактате в живой форме диалогов между учителем и другими. Мэн-цзы рассказывал притчи, истории, задавал вопросы, но сам старался не навязывать своего мнения, лишь подталкивая учеников к самостоятельному мышлению. Он стремился воспитать в учениках умение слушать свое сердце, найти истину в себе. Уникальное наследие Мэн-цзы как педагога заключается в том, что он направлял своих учеников на путь истинного духовного самосовершенствования, видя в книжной образованности, ритуале, музыке важные инструменты, помогающие многое упорядочить и осмыслить, но отнюдь не самоцель обучения. Все это лишь тогда приобретало значение, когда наслаивалось на внутреннее самосовершенствование и следование «пути» («Дао»).

¹ Цит. по: *Переломов Л. С.* Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 376.

² Там же. С. 255.

³ Там же. С. 291.

Образ учителя в понимании философа — это некий образец для подражания, который не заставляет, а лишь наставляет ученика, указывая ему нужное направление. Как уже отмечалось выше, в своем процессе обучения Мэн-цзы (подобно Конфуцию) руководствовался принципами первоначального, имманентного знания, присущего человеку. А роль учителя — выявление этого знания путем указания правильного направления. Его ответственность как учителя — это «позволить учиться». По пути ученик должен пройти самостоятельно и, вернувшись к истокам, преобразоваться в новый образ «благородного мужа». Более того, способность человека к обучению признавалась конфуцианством врожденным, имманентно присущим ему проявлением изменчивости. Но сам процесс изменений был определен рамками традиций и осуществлялся с помощью ритуала и постижения книжного знания, в которое была заключена вся мудрость и духовная культура предыдущих поколений¹.

Интересно отметить, что Мэн-цзы развивал идею Конфуция об общности природы всех людей, говоря о том, что каждый может стать совершенномудрым:

«Таким образом, все однородные предметы походят один на другой. Почему же только по отношению к человеку допускается в этом сомнение?»

[Даже] святой (совершенномудрый) человек со мною однороден» («Мэн-цзы», VI А, 7)².

«Из этого следует, что рты людей сходятся в получении [одних и] тех же вкусовых наслаждений; и уши — в наслаждении теме же самыми звуками; их глаза — в признании той же самой красоты. Неужели только их сердца не имеют ничего общего? Что же общего (одинакового) имеют они? Это присущие им законы и долг справедливости. И мудрец, он только прежде меня уразумел то, что обще нашим сердцам» («Мэн-цзы», VI А, 7)³.

Именно эта концепция в более поздней интерпретации последователя Мэн-цзы Дун Чжун-шу легла в основу идеи равных возможностей китайской экзаменационной системы отбора чиновников на государственную службу. Но Мэн-цзы отнюдь не был идеалистом и признавал, что в реальности изначальная потенциальная возможность («нэн») достичь морально-этического идеала «цзюнь-цзы» может быть нивелирована под влиянием внешних факторов (соблазны, нужда, голод) и из-за «неспособности исчерпывающе раскрыть свой талант» («Мэн-цзы», VI А, 6). Иными словами, философ говорил о равных способностях к обучению (потенциальная возможность), но различной обучаемости (как он обучается на практике), а различие между ними обусловлено их «сердцем» (синь). В

¹ Корнетов Г. Б. История педагогики за рубежом с древнейших времен до начала XXI века. М., 2013. С. 103–104.

² Цит. по: Переломов Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 355.

³ Там же. С. 356.

данном смысле Мэн-цзы отставлял духовно-этическое обучение, прежде всего, для высшего сословия во главе с добродетельным правителем, которые должны были обучать народ своим примером. Более того, способы воспитания отличались в зависимости от объекта воспитания:

«Только ученые могут быть постоянными, не имея постоянного (недвижимого) имущества и занятия. Что касается простолюдина, то, если у него нет постоянного имущества и занятия, у него нет и постоянства, и он делается распушенным, безнравственным, расточительным и способным на всякое дурное дело...» («Мэн-цзы», I A, 7)¹.

«Мэн-цзы сказал: «у благородного мужа есть пять способов наставления. На одних он влияет подобно благотворному дождю. У одних он совершенствует их нравственные качества, а у некоторых развивает их таланты. Других он развивает при помощи вопросов и ответов. Были такие, которые сами частным образом усовершенствовались в добре. Вот пять способов, употребляемых благородным мужем в наставлении людей» («Мэн-цзы», VII A, 40)².

При всем этом Мэн-цзы подчеркивал обоюдные обязательства между учеником и учителем, указывая на необходимость учителя соответствовать идеалу и обладать нравственными добродетелями прежде, чем обучать других:

Однако это не означало дифференциацию педагогического идеала, представленного философом, поскольку он полагал, что идеал должен оставаться неизменно высоким, вне зависимости от способностей воспитуемых. Они на своем пути самосовершенствования могут его и не достичь:

«Гунсун Чо сказал: «Возвышенны и прекрасны ваши принципы [дао]\ Изучение их справедливо уподобит восхождению Небо, до которого [для которых, т. е. принципов], кажется, нельзя добраться. Почему бы не сделать его [дао] несколько доступным для людей, чтобы они ежедневно упражнялись в нем?». Мэн-цзы сказал: «Великие мастера ради грубых работников не изменяют и не уничтожат правила. [Стрелок] И ради неискусных стрелков не изменяет нормы напряжения лука (VII A, 41)³.

В данном смысле проявляется широта предложенного Мэн-цзы метода воспитания в зависимости от объекта воздействия с учетом природных особенностей и способностей воспитуемого, которому было чужда унификация и стереотипизация обучения с высокой долей формализма. Мэн-цзы, как, впрочем, и сам Конфуций, представили по своей сути и характеру глубоко гуманное учение, поскольку ставили человека (индивида) и его характерные особенности во главу своей педагогики:

«Мэн-цзы отвечал: «Обучение требует исправления; когда исправле-

¹ Там же. С. 255.

² Там же. С. 383.

³ Там же. С. 383–384.

ние не действует, то прибегают к гневу, а когда прибегают к гневу, то этим огорчают сына. Со своей стороны, сын говорит: учитель, т. е. отец, наставляет меня тому, что правильно, а сам не поступает правильно. Таким образом, выходит, что отец и сын огорчают друг друга, а это плохо... Древние люди менялись сыновьями и обучали их. Между отцом и сыном не должно быть места увещанию к добру, ибо увещание поведет отчуждению, а отчуждение есть самое большое неблагополучие» («Мэн-цзы», IV А, 18)¹.

Тут важно уточнить, что в китайской философии понятие «сердца» значительно отличается от нашего понимания, в котором с сердцем связываются некие эмоциональные, зачастую иррациональные и душевные категории. В китайской культуре, помимо вышперечисленного, в его сферу также включаются психические и когнитивные процессы. У Мэн-цзы, в частности, сердце — это «мыслящий орган». В трактате также встречается понятие «младенческое сердце» — категория, ставшая отправной точкой для развития неоконфуцианского «учения о сердце». «Младенческое сердце» связывалось Мэн-цзы с идеальной личностью, поскольку оно несет в себе изначальную доброту, дарованную небом:

«Мэн-цзы сказал: «Великий муж есть тот, кто не теряет своего детского сердца» (IV Б, 12)².

«Детскому сердцу» присуще от рождения «знание», «гуманность» и

«должная справедливость». При этом, общий иероглиф цзы 子, который содержится в словах «философ», «ребенок», «благородный муж» и даже в именах «Конфуций» и «Мэн-цзы», по мнению А. И. Кобзева, в раннем конфуцианстве означает, с одной стороны, врожденность благих качеств, присущих идеальному типу личности (благородному мужу), а с другой — возможность обучения им с помощью философского учения Мэн-цзы и Конфуция. В философии Мэн-цзы также стоит отметить взаимосвязь понятия цзюнь-цзы (благородного мужа) и правителя в предложенной им концепции государственного и социального устройства «гуманного правления». Само слово «цзюнь цзы» переводится как «благородный муж» и как «сын правителя». Более того, в биналии «император» или «сын неба» («тянь цзы») содержится тот же иероглиф «ребенок». И как пишет А. И. Кобзев, совмещая в себе оба смысла, все эти понятия проникнуты идеей «детскости как предельной социальной и просто антропологической чистоты»³.

Идеей детскости, воспитания, деторождения, возвращивания пронизана значительная часть педагогической терминологии всего конфуцианства и Мэн-цзы в частности. Например, в понятиях «сюэ» (обучение или самообучение) и «цзяо» (обучение со стороны учителя), передающих в разные стороны процесса обучения, заключена идея детскости и «детского

¹ Там же. С. 318–319.

² Там же. С. 323.

³ Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М., 2006. Т. 1. Философия. С. 56–63.

сердца», что может пониматься как «возрождение ушедшего в небытие знания, или «детская» философия попирания жизнью смерти»¹.

Выводы

Подводя итоги следует отметить, что важнейшим вкладом Мэн-цзы в китайскую философско-педагогическую мысль стал его тезис о «доброте природы» человека, исходя из которого воспитательный процесс строился по принципу создания благоприятных условий для проявления исконно присущих человеку добродетелей, с одной стороны, и постоянного усилия самого воспитуемого в процессе «самосовершенствования» — с другой. Однако в рамках воспитания необходимо культивировать лишь то, что сообразно «естественной природе» человека. А все искусственное извне станет губительным для него.

Достижение совершенства возможно для всех, согласно Мэн-цзы, и человек может стать «благородным мужем» («цзюнь-цзы») при условии, если он выполнит ряд условий: 1) «знает свою природу»; 2) «исчерпает сердце» 3) «знает небесное предопределение». При этом все эти условия взаимосвязаны между собой, и достижение одного невозможно без других. «Исчерпание сердца» подразумевает выявление человеком в своей душе в процессе самопознания и самосознания внутренних добродетелей, имманентно присущих ему от рождения: «гуманность» («жэнь»); «разумность» («чжи»); «должная справедливость» («и»); «ритуальная

благопристойность» («ли» он же «ритуал» у Конфуция). Именно подчеркнуто субъективный и когнитивный характер данных категорий отличает мыслителя от других представителей конфуцианства.

Далее, истинное знание, ведущее к подлинной добродетели, согласно представлениям Мэн-цзы, не может быть получено в процессе традиционного обучения «извне», а только в результате самопознания, когда человек, «исчерпав свое сердце», вернется к своей врожденной «доброй» природе.

Мэн-цзы разрабатывал свою педагогическую проблематику в логике построения идеального государства и «гуманного правления». Он полагал, что необходимое условие и высшая цель воспитания — это достижение общественного благосостояния и спокойствия. Во главе его идеального общества должен стоять «гуманный правитель», который, с одной стороны, заботится о благосостоянии своих подданных, с другой — является «благородным мужем» и образцом для подражания.

Еще одной важной педагогической идеей Мэн-цзы является его представление о равных способностях к обучению (потенциальная возможность), но различной обучаемости (обучение на практике). Обучаемость на практике обуславливалась «сердцем» (синь) ученика, при этом это никак не влияло на единственный педагогический идеал и цель обучения — «цзюнь-цзы», который оставался неизменно высоким.

¹ Там же. С. 64–65.

Список литературы

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. / Гл. ред. Л. В. Литвинова — М. : Мысль, 1972. — Т. 1. — 363 с.
 2. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — М. : Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. — 2006. — 727 с.
 3. Классическое конфуцианство. В 2 томах. Том 2. Мэн-цзы. Сюнь-Цзы // Мартынов А. С. (сост.). Серия: Мировое наследие. — М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2000. — 492 с.
 4. Кобзев, А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. — М. : Вост. лит., 2002. — 606 с. (История восточной философии: Осн. в 1993 г. / Отв. ред. М. Т. Степанянц).
 5. Кобзев, А. И. Духовные основы китайской цивилизации / А. И. Кобзев // Общество и государство в Китае: XXXIV научная конференция / Ин-т востоковедения; сост. и отв. ред. Н. П. Свистунова. — М. : Вост. лит., 2004. — С. 129–133.
 6. Корнетов, Г. Б. История педагогики за рубежом с древнейших времен до начала XXI века: монография / Г. Б. Корнетов. — М. : АСОУ, 2013. — 436 с.
 7. Мэн-цзы / Предисл. Л. Н. Меньшикова; Пер. с кит. В. С. Колоколова / под. ред. Л. Н. Меньшикова. — СПб. : Петербургское Востоковедение, 1999. — 272 с. (Памятники культуры Востока. Выпуск XII).
 8. Переломов, Л. С. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Л. С. Переломов, П. С. Попов при участии В. М. Майорова.; Институт Дальнего Востока. — М. : Вост. лит., 2004. — 431 с.
 9. Рыков, С. Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций / С. Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2012. — 312 с.
- Китайские и английские источники.**
1. Го Цзицзя, Чжунго цзяоюй сысянши (История педагогической мысли в Китае) / Цзицзя Го. — Пекин: Издательство Пекинского педагогического университета, 1987. — 504 с.
 2. Гу, Минъюань, (顾明远) Чжунго цзяоюй дэ вэнхуа чзичку (Культурные основы китайского образования) / Минъюань Гу. — Шанси: Издательство наука Шаньси, 2004. — 319 с.
 3. Сун, Пейцин, (孙培青) Чжунго Цзяоюйши (История педагогики в Китае) / Пейцин Сун. — Шанхай: Издательство Восточно-китайского педагогического университета, 2009. — 232 с.
 4. Cheng Chung-ying, Education for morality in global and cosmic contexts: the Confucian model / Chung-ying Cheng // Journal of Chinese Philosophy [электронный ресурс]. — 2006. — Vol. 33, № 4. — pp. 557–570. — Режим доступа: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-6253.2006.00382.x/pdf> (дата обращения 10.07.2017).
 5. James A. Ryan, Moral philosophy and moral psychology in Mencius / James A/ Ryan // Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East [электронный ресурс]. — 2008. — Vol. 8, № 1. — pp. 47–64. — Режим доступа: <http://dx.doi.org/10.1080/09552369808575471> (дата обращения 10.07.2017).
 6. Gu Mingyuan, Cultural foundations of Chinese education / Gu Mingyuan; trans-

lated by Wang Juefei [et al.]. — Leiden; Boston: Brill, 2014. — 297 p.; 24 cm. — (Brill's series on Chinese education).

7. Guozhen Cen, Jun Yu, Traditional Chinese Philosophies and their Perspectives on Moral Education from: Handbook of Moral and Character Education Routledge. [электронный ресурс]. — 2014. — pp. 30–42. — Режим доступа: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203114896.ch3> (дата обращения 10.07.2017).

8. Hayhoe Ruth, Ten lives in mine: Creating portraits of influential Chinese educators / Ruth Hayhoe // International Journal of Educational Research [Электронный ресурс]. — 2004. — Vol. 41. — pp. 324–338. Режим доступа: <http://individual.utoronto.ca/hayhoe/lecture-materials/2-CE-Method/TenLives.pdf> (дата обращения 10.07.2017).

9. Schwitzgebel Eric, Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau / Eric Schwitzgebel // History of philosophy Quarterly [Электронный ресурс]. — 2007. — Vol. 24, № 2. — pp. 147–168. Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/27745086> (дата обращения 10.07.2017).

10. Stephens Daniel J., Confucianism, pragmatism, and socially beneficial philosophy / Daniel J. Stephens // Journal

of Chinese Philosophy [Электронный ресурс]. — 2009. — Vol. 36, pp. 53–67. Режим доступа: <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an176657.pdf> (дата обращения 10.07.2017).

11. Wei Tan Tai, Some Confucian Insights and Moral Education / Tan Tai Wei // Journal of Moral Education [Электронный ресурс]. — 2006. — Vol. 19, № 1. — pp. 33–37. Режим доступа: <http://dx.doi.org/10.1080/0305724900190104> (дата обращения 10.07.2017).

12. Weiming Tu, An 'Anthropocosmic' Perspective on Creativity / Tu Weiming // Procedia Social and Behavioral Sciences [Электронный ресурс]. — 2010. — Vol. 2. — pp. 7305–7311. Режим доступа: http://ac.elscdn.com/S1877042810012188/1-s2.0-S1877042810012188-main.pdf?_tid=d5b5ccd8-6887-11e7-88f50000aacb361&acdnat=150003200734c58d86cb7a6969a36bafa88e95c094 (Дата обращения: 24.07.2016).

13. Wu, Zongjie, Interpretation, autonomy, and transformation: Chinese pedagogic discourse in a cross-cultural perspective / Zongjie Wu // Journal of Curriculum Studies [Электронный ресурс]. — 2011. — Vol. 43, № 5. — pp. 569–590. Режим доступа: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00220272.2011.577812> (Дата обращения: 24.07.2016).