

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ПЕДАГОГІКИ

На правах рукопису

Шпарик Оксана Михайлівна

УДК 37 (091) (510) – 051 Конфуцій

**ПЕДАГОГІЧНІ ІДЕЇ КОНФУЦІЯ У КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОМУ
ВИМІРІ**

13.00.01 – загальна педагогіка та історія педагогіки

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата педагогічних наук

Науковий керівник:
Дічек Наталія Петрівна,
доктор педагогічних наук

Київ – 2012

ЗМІСТ

Вступ.....	3
Розділ I. Наукова біографія Конфуція – джерело вивчення формування його філософсько-педагогічних ідей	
1.1. Джерельна база та історіографія джерел про спадщину і постать Конфуція.....	13
1.2. Вплив суспільно-історичних умов Давнього Китаю на формування особистості Конфуція.....	37
1.3. Духовна культура давніх китайців як основа педагогічних ідей Конфуція.....	50
1.4. Життєдіяльність Конфуція – підґрунтя для розуміння його педагогічних поглядів.....	70
Висновки до першого розділу.....	90
Розділ II. Основні педагогічні канони спадщини Конфуція у контексті освітніх традицій давніх китайців	
2.1. Розвиток освіти у Давньому Китаї.....	96
2.2. Провідні філософсько-педагогічні засади вчення Конфуція..	117
2.3. Методи навчання і виховання у спадщині Конфуція.....	136
2.4. Конфуцій про благородного мужа як мету виховання.....	164
2.5. Образ Конфуція як ідеал учителя у китайських і зарубіжних джерелах.....	182
Висновки до другого розділу.....	193
ВИСНОВКИ.....	199
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	205
ДОДАТКИ.....	236

ВСТУП

Актуальність дослідження. Процес глобалізації, що становить новий історичний етап у розвитку людства, охоплює все більшу кількість держав та народів. Збільшується інтенсивність контактів між країнами, активізується взаємодія між ними, зростає потреба у спілкуванні та співпраці між людьми з різними культурними традиціями, що вмотивовує необхідність посилити вивчення національних культур. Інтерес до Китаю (нині – КНР) в Європі почав виникати лише кілька століть тому, але дуже зріс останнім часом. Це можна пояснити посиленням ролі цієї країни на світовій арені, її успіхами у розвитку економіки, а також нагромадженими протягом тисячоліть культурними надбаннями.

І китайські, і зарубіжні дослідники одностайно стверджують, що секрет високих темпів сучасного розвитку країни полягає у дбайливому збереженні багатовікових духовних цінностей китайської цивілізації, які пронизують усе соціально-економічне життя Китаю. Традиції слугують підтриманню духовного зв'язку поколінь, неперервному культурному розвитку. Китайська цивілізація чи не єдина, що зуміла витримати іспит часом і зберегти свої базові цінності донині. Це зумовлює необхідність вивчення ефективно функціонуючої системи китайської духовної культури, яка спирається на філософсько-етичне вчення видатного китайського філософа, освітнього та громадського діяча Китаю VI – V ст. до н.е. Конфуція (551 – 479 рр. до н.е.) – китайське ім'я Кун-цзи (孔子). Звернення до ідей мислителя насамперед пояснюється тим, що впродовж понад двох з половиною тисяч років вони регулювали основні аспекти життя китайського суспільства. Його вчення детермінувало розвиток китайської культури у минулому і не втратило впливовості донині, програмуючи сучасне та майбутнє не лише Китаю, а й держав так званого "конфуціанського культурного регіону" – Японії, Кореї, В'єтнаму, Сінгапуру. На основі ідей Конфуція формувалися підходи до управління країною, стверджувалися норми суспільної моралі, вироблялися єдині правила виховання, а саме: повага до предків, вимога морального

вдосконалення особи шляхом пригнічення егоїстичних бажань, загострене почуття обов'язку, встановлення гармонійних стосунків між різними верствами населення за умови обов'язкової лояльності до влади. Під впливом етичних повчань Конфуція сформувалася ментальність китайської нації. І нині керівним суспільним гаслом є максима, сформульована ще у Давньому Китаї: "Минуле має служити сучасності". Тому актуальним є звернення до витоків культурно-освітніх традицій, до того періоду історії розвитку китайської цивілізації, коли ідеалом було визнано гармонійно розвинену особистість – "благородного мужа" (*цзюнь-цзи*), в якій поєднуються освіченість, слідування ритуалу з високою моральністю і духовністю та усвідомленою покорою владі.

У Китаї здійснено численні дослідження, присвячені спадщині Конфуція та його послідовників, тлумаченню текстів конфуціанських канонів сучасною китайською мовою, визначенню впливу ідей мислителя на національну культуру, висвітленню різних аспектів конфуціанства тощо. До студій про життєдіяльність Конфуція відносимо праці Куан Яміна, Цзі Чжунміна, Чжоу Каня, Лі Юаня. Багато китайських учених, серед них Чен Шуде, Ян Шуда, Мао Цзишуй, Цянь Му, Се Бінінь, Ян Боцзюнь, Ван Сіюань, Тан Енькай, Фу Пейжун та інші займалися аналізом конфуціанських текстів, тлумаченням окремих понять та висловлювань Конфуція.

Історію давньої педагогіки, зокрема педагогічні погляди Конфуція, вивчали Ван Бінчжао, Го Ціцзя, Лю Дехуа, Гу Шусень, Мао Ліжуй, Цюй Цзюйнун, Шао Хетін, Янь Гохуа, Шень Гуаньцзюнь, Лі Хуалі, Чен Ерхан, Гао Шилян, Чжан Цзіхун та ін.

До аналізу питань навчання і виховання у конфуціанських творах зверталися Фен Тяньюй, Цай Шанси, Ян Чжу, Хе Кекан, У Сяофан, Лю Юнь, Лю Тяньбюе, Ге Лінся, Інь Імін, Лі На, Тун Юй, Хан Шуцзе, Ван Сяоцзюнь, Цзи Аймін, Дін Си, Чен Таопін, Цай Шицзі, Чень Гуйшен, Чень Цзе, Чжан Айцзюй, Ян Хайянь.

Поза межами Китаю дослідженнями в галузі китаєзнавства (синології) займається досить незначна кількість фахівців і вважається, що спадщина

Конфуція та його учнів ще недостатньо репрезентована у неконфуціанському світі. У Росії до вивчення спадщини Конфуція зверталися вчені і дорадянського періоду (В. Васильєв, П. Попов, І. Коростовець, М. Зоммер, М. Монастирьов, В. Алексєєв, М. Конрад, В. Колоколов та ін.), і радянського часу. Вони висвітлювали вчення китайського філософа у єдності з вивченням духовної спадщини Китаю (В. Рубін, О. Завадська, Л. Васильєв, К. Тертицький, В. Малявін, Г. Ткаченко, В. Куликов та ін.); виконували текстологічний аналіз конфуціанських творів і їх тлумачення (М. Федоренко, Л. Позднєєва, О. Штукін, І. Семененко, Л. Головачова, О. Мартинов, Л. Переломов та ін.), репрезентували різні аспекти конфуціанської філософської доктрини та її роль у житті китайського суспільства (Ф. Биков, А. Лук'янов, А. Карапет'янц, О. Юркевич, О. Гусєйнов, А. Кобзєв, О. Маслов та ін.).

Дослідження педагогічних ідей Конфуція у сучасній Росії представлені дуже обмеженим колом розвідок – це праці В. Малявіна, Н. Борєвської, К. Салімової, В. Клепикова.

В Україну лєвова частка інформації про розвиток Китаю і його культури і нині надходить завдяки працям російських авторів. За доби незалежності в Україні написане лише одне монографічне видання О. Михайличенка (1997), присвячене освіті і вихованню в Японії та Китаї, де автор дуже стисло висвітлює розвиток освіти у Давньому Китаї. Захищено також дисертації з філософії конфуціанства А. Усик (1999) та О. Бойченка (2000). Деякі аспекти педагогічних поглядів Конфуція у контексті родинного виховання в Китаї відображені в дисертації Л. Калашник (2005). В українській періодиці впливу конфуціанського вчення на китайське суспільство було присвячено статті О. Черєдниченка (2003), В. Кузина (2009). Однак ні ґрунтовних студій, які б висвітлювали педагогічну спадщину Конфуція, ні видання праць китайського мислителя українською мовою ще не здійснено.

Враховуючи, що процес модернізації системи освіти в Україні спонукає до пошуку нових способів і орієнтирів у розробленні педагогічної стратегії, доцільним є вивчення і введення до сучасного наукового обігу матеріалів,

пов'язаних із досягненнями китайської педагогіки, і насамперед – з педагогічними ідеями видатного давньокитайського мислителя.

Оскільки в Україні донині немає цілісного дослідження педагогічної спадщини Конфуція, не представлено його внесок у розвиток китайської педагогічної думки, то актуальність дослідження феномена Конфуція як педагога і необхідність визначити й узагальнити його провідні педагогічні погляди і зумовили вибір теми дисертації *"Педагогічні ідеї Конфуція у культурно-історичному вимірі"*.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконувалася відповідно до наукової тематики лабораторії історії педагогіки Інституту педагогіки НАПН України "Педагогічні основи реформування шкільної освіти в Україні" (державний реєстраційний номер 0103U002326). Тему дисертації затверджено рішенням вченої ради Інституту педагогіки НАПН України (протокол № 6 від 29.05.2008 р.) та узгоджено на засіданні Міжвідомчої ради з координації наукових досліджень з педагогічних та психологічних наук в Україні (протокол № 6 від 17.06.2008 р.).

Мета дослідження – розкрити основні ідеї Конфуція щодо навчання та виховання особистості задля репрезентації в українській історико-педагогічній науці його внеску у педагогіку.

Для досягнення мети дослідження визначено такі **завдання**:

1. Проаналізувати джерельну базу та стан дослідження спадщини Конфуція.
2. Визначити вплив суспільно-історичних і духовно-матеріальних чинників розвитку Давнього Китаю на формування провідних освітніх ідей мислителя.
3. Висвітлити розвиток освіти у Давньому Китаї в контексті життєдіяльності Конфуція.
4. Обґрунтувати філософсько-педагогічні засади вчення Конфуція.
5. Розкрити методи навчання і виховання за Конфуцієм.

6. Схарактеризувати особистість Конфуція як образ ідеального вчителя китайців.

Об'єкт дослідження – історія освіти Давнього Китаю.

Предмет дослідження – ідеї Конфуція про навчання і виховання особистості, відображені у китайських та зарубіжних науково-літературних джерелах.

Хронологічні межі. Для з'ясування суспільно-історичних і педагогічних засад, на яких ґрунтувалося вчення Конфуція, а також для визначення суті його освітніх новацій за нижню межу обрано II тис. до н.е., коли, за науковою історичною традицією, китайці датують появу свого письма, а отже, зародження освітньої традиції. Історико-наукова своєрідність предмета дослідження вмотивовує доцільність, щоб верхня межа охоплювала сьогодення, оскільки необхідно відрефлексувати не лише першоджерела – твори Конфуція, а й інтерпретаційні студії.

Для вирішення поставлених завдань використовувалися такі **методи дослідження**:

– теоретичний, логічний аналіз і класифікація джерел, пов'язаних з життям і вченням Конфуція та присвячених його творчості;

– герменевтичний підхід до тлумачення давньокитайських і сучасних китайських та англomовних текстів, який дав змогу здійснити порівняльний аналіз різних варіантів тлумачення міркувань Конфуція;

– проблемно-хронологічний метод, на основі якого представлено формування, розвиток і сприйняття ідей Конфуція в динаміці і часовій послідовності;

– персоналістично-біографічний метод, що дав змогу представити життєвий і творчий шлях Конфуція у контексті суспільно-політичних, культурно-освітніх чинників, а також висвітлити вплив окремих історичних постатей на формування його ціннісних орієнтацій;

– історико-генетичний метод, за допомогою якого обґрунтовано основні підходи Конфуція до педагогічної діяльності і проаналізовано зміст його педагогічних ідей порівняно з доконфуціанською добою;

– метод теоретичного узагальнення, використаний для формулювання й обґрунтування висновків за результатами здійсненої науково-аналітичної роботи;

– феноменологічний метод, який забезпечив об'єктивність висвітлення фактів і формулювання висновків.

Джерельна база дослідження. Джерельну основу дослідження становлять твори Конфуція "Бесіди та судження" ("Лунь юй", четверта складова "Чотирикнижжя"), літопис "Весни та Осені" (хроніки "Чуньцю", складова "П'ятикнижжя"); доконфуціанська і конфуціанська класична література ("П'ятикнижжя": "Книга пісень" ("Ши цзін"), "Книга історії" ("Шу цзін"), "Книга змін" ("І цзін"), "Ритуальні нотатки" ("Лі цзі"); "Чотирикнижжя": "Бесіди та розмірковування Менцзи" ("Мен-цзи"), "Велике вчення" ("Да сюе") та "Вчення про середину" ("Чжун юн"); стародавній трактат про правила поведінки "Ритуали Чжоу" ("Чжоу лі"); описово-інтерпретаційні джерела, до яких віднесено студії стародавніх китайських авторів про Конфуція і значення його ідей ("Історичні нотатки" ("Ши цзі") Сима Цяня, коментар до "Чотирикнижжя" Чжу Сі). Окрему групу джерел становлять історична, історико-педагогічна і педагогічна література китайських, західно-європейських, австралійських, американських, японських, російських та українських авторів. Фактологічний матеріал базується на вивченні:

– фондів Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського, Наукової бібліотеки імені М. Максимовича Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національної парламентської бібліотеки України;

– фондів Російської державної бібліотеки (електронний ресурс);

– фондів бібліотеки Пекінського педагогічного університету (м. Пекін, КНР), бібліотеки Пекінського університету (м. Пекін, КНР), бібліотеки

Інституту мови та культури (м. Пекін, КНР), бібліотеки Другого університету іноземних мов (м. Пекін, КНР);

– електронних ресурсів освітніх сайтів КНР;

– матеріалів періодичної преси КНР, РФ, України та США (китайські видання "Конфуціанські дослідження" (孔子研究杂志), "Освітні дослідження" (教育探索), "Журнал педагогічного коледжу Цзибо" (淄博师专学报), "Освіта у Шаньсі" (陕西教育), "Професійна майстерність" (职业技术), "Професійна освіта Тяньцзіня" (天津职业院校联合学报), "Молодий письменник" (青年文学家), "Єчен" (椰城杂志), "Журнал Педагогічного університету Гуанчжоу (соціальні науки)" (广州师院学报社会科学版), "Збірка праць з науки та освіти" (科教文汇), "Журнал Цінхайського педагогічного коледжу" (青海师专学报), "Освіта для дорослих" (成人教育), "Література нового століття" (新世纪文学选刊), "Збірник наукових праць Аньхой" (评论研究安徽文学), "Журнал педагогічного коледжу Ляньюньган" (连云港师范高等专科学校学报), "Музичне життя" (音乐生活), "Освітній журнал Уханського університету" (武汉大学学报), "Журнал педагогічного університету Хебей (освіта)" (河北师范大学学报教育科学版), "Освіта" (教育), "Широкий кругозір" (大视野杂志), "Журнал педагогічного коледжу Чжучжоу" (株洲师范高等专科学校学报), "Освіта для дорослих" (老年教育杂志), "Сучасна освіта" (现代教育科学) тощо; російські видання "Проблемы Дальнего Востока", "Востоковедение и африканистика", "Рубеж", "Религиоведение", "Эхо планеты", "Педагогика", "Мир образования", "Народы Азии и Африки", науково-практичний альманах "Дискурс-Пи"; українські видання "Актуальные проблемы исторического педагогического наследия", "Схід" та американське видання "Journal of Chinese Philosophy";

– матеріалів дисертаційних досліджень, монографій китайських, російських, західноєвропейських, австралійських, американських, японських і

українських авторів (педагогів, філософів, істориків, соціологів, етнографів), які досліджували окремі аспекти спадщини Конфуція;

– довідково-бібліографічної літератури.

Фрагменти текстів Конфуція, написаних стародавньою китайською мовою *веньянь*, перекладено автором дисертації українською мовою з опорою на праці тайванського вченого Фу Пейжуна, а також російських дослідників О.С. Мартинова, Л.С. Переломова та І.І. Семененка.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що *вперше*:

– у результаті цілісного ретроспективного аналізу педагогічних ідей Конфуція розкрито його внесок у розвиток освіти Давнього Китаю, який полягає в узагальненні ним попереднього досвіду навчання та створенні етико-політичного вчення, яке пізніше було покладено в основу виховання молоді і домінувало в китайській освітній традиції аж до початку ХХ ст.; у сформулюванні головного морального канону виховання, який вирізняє цей регіон світу з-поміж інших, – відповідно до нього, смисл виховання визначається як необхідність постійного морального розвитку і вдосконалення будь-якої людини; в запровадженні традиції позастанового здобуття освіти, що мала тривати упродовж усього життя особистості; в реалізації гуманних стосунків учителя і учнів, в основі яких лежали взаємоповага та індивідуальний підхід, що стали взірцем для його наступників;

– висвітлено розвиток освіти у доконфуціанську і конфуціанську добу в історії Давнього Китаю, починаючи з II тис. до н.е.; деталізовано опис системи та змісту освіти у період Західної Чжоу (XI – VIII ст. до н.е.) та в епоху Чуньцю (VIII – V ст. до н.е.), окреслено функції вчителів і правила щодо контролю якості освіти; з'ясовано зміни, які відбулися у розвитку освіти протягом періоду Чуньцю, що полягали у занепаді державного типу освіти та поширенні приватних шкіл, визначено їх вплив на подальший розвиток освіти в Китаї;

– виявлено провідні філософсько-педагогічні засади вчення Конфуція: гуманність; тлумачення освіти як цінності у житті людини; проповідування

важливості самовдосконалення людини впродовж життя, забезпечення зв'язку здобутих знань із їх практичним застосуванням у повсякденному житті; індивідуальний підхід до учня;

– виокремлено і схарактеризовано методи навчання та виховання за Конфуцієм (метод навчання через зацікавлення школяра; метод висновків за аналогією; індуктивний метод викладання знань; метод навчання на реальних життєвих прикладах; діалог і обмін думками; виховання на власному прикладі).

Новаційним здобутком є реконструкція образу Конфуція-педагога – ідеального вчителя, згідно з китайською культурно-історичною традицією.

Подальшого розвитку набули знання про перебіг історико-педагогічного процесу у Давньому Китаї; актуалізація особистості Конфуція як самобутнього освітнього діяча, чий надбання пережили віки і не втратили свого значення; висвітлення суспільно-історичних та духовно-матеріальних умов розвитку культури і освіти Давнього Китаю (XI – V ст. до н.е.).

Уточнено періодизацію педагогічної діяльності Конфуція.

Практичне значення одержаних результатів полягає у збагаченні вітчизняного історико-педагогічного знання про розвиток освіти у Давньому Китаї, в уведенні до наукового обігу відомостей про педагогічну спадщину Конфуція, що створює можливості її використання в процесі підготовки майбутніх учителів. У результаті дослідження репрезентовано нову наукову інформацію, сформульовано положення і висновки, де розкрито значення внеску видатного вченого, а також особливості розвитку китайської педагогічної думки у II тис. до н.е. – V ст. до н.е. Матеріали і результати дослідження було впроваджено у навчальний процес Інституту Конфуція при ДЗ "Луганський національний університет імені Тараса Шевченка" (довідка про впровадження №1/4349 від 08.12.2011).

Матеріали дослідження можуть бути використані в оновленні підручників, навчально-методичних посібників та створенні елективних курсів з історії педагогіки, порівняльної і соціальної педагогіки, історії психології, загальної

та вікової психології, етики для студентів педагогічних ВНЗ і закладів післядипломної педагогічної освіти.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та результати дослідження було обговорено на засіданні лабораторії історії педагогіки Інституту педагогіки НАПН України, звітних наукових конференціях Інституту педагогіки НАПН України (2006, 2008, 2009, 2010, 2011); повідомлено на міжнародних науково-практичних конференціях "Проблема якості виховання і навчання у системі безперервної освіти" (м. Івано-Франківськ, 2008), "Ціннісні пріоритети освіти: виклики XXI століття" (м. Луганськ, 2011), "Управління процесом кадрового забезпечення інноваційного розвитку вищих навчальних закладів України" (м. Буча, 2011); на всеукраїнських науково-практичних конференціях "Новаторські навчально-виховні заклади в історії розвитку освіти в Україні" (м. Житомир, 2007), "Радянське минуле в дзеркалі сучасних досліджень з історії педагогіки" (м. Київ, 2010).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження відображено у 13 одноосібних публікаціях автора, з них 9 – у фахових науково-педагогічних виданнях, 4 – у формі тез доповідей.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається із вступу, двох розділів, висновків до розділів, загальних висновків, списку використаних джерел (275 найменувань, з них 106 – іноземними мовами, у т.ч. китайською – 84), чотирьох додатків. Загальний обсяг дисертації становить 248 сторінок, з них основного тексту – 204 сторінок.

РОЗДІЛ І

НАУКОВА БІОГРАФІЯ КОНФУЦІЯ – ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ФОРМУВАННЯ ЙОГО ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНИХ ІДЕЙ

1.1. Джерельна база та історіографія джерел про спадщину і постать Конфуція

Мислителя Конфуція (551 – 479 рр. до н.е.)¹ у Китаї називають "символом китайської нації" та "вчителем десяти тисяч поколінь". Його образ приходить на думку у будь-якому згадуванні про культуру чи філософію цієї країни. Конфуцію встановлено пам'ятники у багатьох країнах Східної Азії, де утворилася унікальна культурна спільнота – конфуціанський культурний регіон, який століттями формувався під впливом ідей великого Учителя. На його вислови посилаються філософи, політики та науковці-гуманітарії з всього світу, а фрази з трактату "Бесід та судження" ("Лунь юй"), який складається з висловлювань і повчань філософа, записаних його учнями, сьогодні можна почути навіть від неписьменного китайського селянина. Ще у епоху династії Хань² за правління імператора У-ді (140 – 87 рр. до н.е.) культ Конфуція було проголошено імператорським, тобто правителі чинили відправи у храмах Конфуція, подібно до того як поклонялися богам [77, с. 153; 30, сс. 165–167]. На його батьківщині в містечку Цюйфу в провінції Шаньдун на другий рік після смерті Учителя розпочалося будівництво величезного храмового комплексу³, нині перетвореного на розкішний музей, куди з'їжджаються туристи з усіх країн світу [211, с. 46]. А головне – сьогодні конфуціанське вчення розглядається як ефективний чинник духовного життя китайського суспільства, і на думку багатьох вчених здатний "привести Китай у XXI столітті до лав могутніх цивілізованих держав світу" [170, 第 335 页; 116; 1].

¹ Портрет Конфуція подано у Додатку 1.

² Періодизацію китайських династій подано у Додатку 2.

³ За усю свою історію, починаючи з 478 р. до н.е., храмовий комплекс Конфуція пережив 15 великих будівництв, 31 середніх та декілька сотень ремонтів [211, с. 46].

За китайською традицією Конфуцій постає перед нащадками як символ наставництва та духовної мудрості, як носій ідеї служіння державі і турботи про народ. Проте такий образ Конфуція – продукт тисячоліть творення і "підправлення" особи наставника Кун Цю (孔丘, справжнє ім'я діяча)⁴. Сьогодні Конфуція знають таким, яким його захотіли представити численні коментатори та дослідники, які вивчали його життя і спадщину протягом понад II тисяч років, таким, яким його зображено в офіційній китайській історіографії, починаючи з V – VI ст. Саме завдяки зусиллям послідовників ученого і дослідників його ідей виник величний образ "Вчителя вчителів", непохитного у своїй мудрості та моральності [105, с. 4].

У праці "Книга долі. Щоденні медитації з Конфуцієм" російський китаїст О. Маслов зазначає: "Стало звичним називати Конфуція "найвеличнішим мудрецем", водночас, дуже важко пояснити, чому історія виділила саме його серед плеяди блискучих філософів, значно успішніших за Конфуція політиків-адміністраторів, які жили у тому ж часовому проміжку, що і він. На відміну від багатьох своїх сучасників Конфуцій був не величним, а максимально приземленим, практичним, говорив про речі "не потойбічні", дивовижним чином перетворював будь-яке священне ритуальне дійство на щоденну практику" [105, с. 14].

Про Конфуція написано дуже багато, і сьогодні навряд-чи можливо відтворити реальний образ цього мудреця за численними, фактично агіографічними матеріалами, у яких образ Конфуція "творили" і "виправляли" відповідно до державних доктрин різних історичних періодів. Саме ж вчення Конфуція настільки було "приховано" під нашаруванням численних коментарів, що багато хто з дослідників вирішив розділяти два поняття: його вчення і конфуціанство, тобто у подальшому сформульовану соціально-

⁴Мислителя, відомого у європейській культурній традиції як Конфуцій (латинське ім'я Confucius походить від китайського Кун Фу-цзи ("Учитель Кун"), яке ввів у науковий обіг єзуїтський місіонер Матео Річчі), на батьківщині називають Кун-цзи, або Кун Цю.

політичну теорію та державну доктрину Китаю. До останньої Конфуцій мав досить опосередковане відношення і жодного "вчення про державу не створював" [105, с. 14].

Учення Конфуція, насамперед, представлене у творі "Бесіди та судження" ("Лунь юй"), датованому IV ст. до н.е. Упродовж багатьох століть цей текст зобов'язана була знати кожна освічена людина в Китаї [114, с. 6]. Коли текст "Лунь юй" у II ст. до н.е. проголосили канонічним, саме на його основі було сформовано ядро традиційної китайської духовної культури [там само]. Незважаючи на зовнішню несхожість цього твору на священні тексти інших великих світових культур, "Лунь юй" має з ними одну спільну рису – "він несе у собі заряд повчання" [77, с. 12]. Саме "Лунь юй", на думку китайського вченого Чень Цзе, є "своєрідною педагогічною книгою, рядки якої просякнуті педагогічними думками Конфуція" [240, 第 59 页].

Слід зазначити, що процес вивчення педагогічних ідей Конфуція пов'язаний зі значними труднощами, що зумовлено особливостями історіографічної бази дослідження його спадщини, специфікою ієрогліфічного письма, складністю встановлення автентичності думок мислителя. Розкриємо зазначені аспекти.

Одна з найсуттєвіших особливостей джерельної бази досліджень педагогіки Конфуція полягає у тому, що абсолютно автентичних творів Конфуція нині не існує. Наголосимо також, що і за життя мислитель не писав творів сам, натомість його усні повчання і висловлювання записували учні, що було традиційною практикою у той період. До нашого часу дійшли лише копії висловів і думок вченого, бо рукописи зазнавали відтворення учнями і наступниками-послідовниками Конфуція (часом це здійснювалося по-пам'яті), які додавали до них свої міркування або викладали матеріал згідно зі своїм розумінням.

Ще на межі V – IV ст. до н.е. з'явилися і одночасно існували декілька паралельних текстів твору "Лунь юй". На початок епохи Хань (III ст. до н.е.) в Китаї було відомо три різних тексти: "Судження та бесіди з царства Лу" ("Лу

Лунь юй"), "Судження та бесіди з царства Ці" ("Ці Лунь юй"), "Судження та бесіди, записані старими знаками" ("Гувень Лунь юй"). Вважається, що останній текст знайшли в стіні будинку Конфуція, де його заховали від знищення під час гоніння на конфуціанську літературу за часів правління імператора Цінь Шихуана (246 – 210 рр. до н.е.) [170, 第 347 页]. Уніфікація текстів та зведення їх в один варіант відбулося наприкінці правління династії Рання Хань (III ст. до н.е. – I ст. н.е.). Цю працю здійснив наставник ханського імператора – Чжан Юй, тобто це сталося майже через 500 років після смерті Конфуція [39, с. 26]. Підготовлений вчителем Чжан Юєм текст "Лунь юй" і було канонізовано. Згодом, в епоху династії Тан (VII – X ст.), текст "Лунь юй" викарбували на кам'яних стелах. Саме цей, найстаріший з артефактів, варіант текстів зберігся до наших часів [250, 第 7 页].

Отже, слід визнати, що дослідники вчення Конфуція можуть використовувати лише копії копій, тобто, у певному сенсі, інтерпретації міркувань великого вченого.

До суттєвих особливостей джерельної бази досліджень спадщини Конфуція відносимо також те, що від часів створення трактат "Лунь юй" "обріс" численними коментарями, що теж відповідає своєрідній науково-літературній традиції стародавнього Китаю. У країні і за її межами (зокрема в країнах конфуціанського культурного регіону) склалися окремі філософські школи та напрями, в основу діяльності яких було покладено не лише різні аспекти вчення Конфуція, а й різні підходи до їх тлумачення. Подібна ситуація пояснюється тим, що висловлювання, думки, діалоги, вміщені у книзі "Лунь юй", не були і не є абсолютно зрозумілими читачам, бо, з одного боку, вони містять багатоаспектні, багатозначні положення, які вимагають тлумачення і коментування, з іншого боку, до цього сприяє і багатозначність самого ієрогліфічного письма.

Один з найвідоміших коментарів до висловів Конфуція створено видатним китайським дослідником та прихильником конфуціанства Чжу Сі

(1130 – 1200 pp.) [200, 第 170–171 页]. Його коментар послідовниками ідей Конфуція визнано за еталон⁵. Саме коментар Чжу Сі став основою для корейського, японського та в'єтнамського конфуцієзнавства [77, с. 153].

З часів Чжу Сі у Китаї з'явилися сотні і тисячі відкоментованих видань "Лунь юй". Слід зазначити, що серед відомих дослідників "Лунь юй" були такі китайські вчені, як Цуй Дунбі (1740 – 1816) [232, 第 102–152 页], конфуцієзнавці ХХ ст. Чен Шуде (1877 – 1944) [236], Ян Шуда (1885 – 1956) [253], Мао Цзишуй (1893–1988) [202], Цянь Му (1895 – 1990) [233], Се Бінінь (1906 – 2000) [208] Ян Боцзюнь (1909 – 1992) [250], сучасні науковці Ван Сіюань (1935) [169] та ін.

Перший ґрунтовний переклад трактату "Лунь юй" англійською мовою створив Дж. Легг (1893) [257]. На думку російського конфуцієзнавця Л. Переломова "на Заході осягнення смислу "Лунь юй" базується на англійському перекладі Дж. Легга, що став класичним і широко розтиражованим усіма європейськими мовами" [114, с. 6]. Крім того трактат перекладено німецькою мовою – Р. Вільгельм (1910, 1914) [271], французькою – А. Ченг (1981) [272], італійською – Т. Ліппієло (2003) [273], іспанською – Ф. Переа (1997) [274], корейською – Пак Ільбон (1994), японською – Канає Осаму (1987) [275] тощо. Серед російських дослідників трактату слід назвати китаєзнавців М.Я. Бічуріна (його переклад досі не опубліковано) [77, с. 155; 45, с. 382–384], В.П. Васильєва (1884) [80], П.С. Попова (1910) [80], В.М. Алексеєва [4, сс. 429–499], В.О. Кривцова (1972) [42; 80], І.І. Семененко (1987) [83, сс. 17–128; 80], Л. І. Головачову (1992) [31], Л.С. Переломова (1998) [114, сс. 290–450] та ін. [77, с. 155]. Ще підкреслимо: значні труднощі осягнення вчення Конфуція спричиняє і дуже обмежене коло його дослідників-європейців, а отже й відповідних інтерпретацій.

⁵ Факсимільний текст китайською мовою "Лунь юя" з коментарями Чжу Сі вміщено у додатку у книзі Л. Переломова "Конфуций: "Лунь юй"", сс. 507–588.

Твір "Лунь юй" – це зібрання розмов Конфуція з учнями, в яких відображено його етичні, світоглядні, педагогічні, життєві уявлення та переконання. На думку китайських учених, на створення тексту "Лунь юй", яке розпочалось ще за життя Конфуція, його безпосередні учні і послідовники витратили 30–50 років [250, 第 6 页]. Російський вчений-синолог М.Й. Конрад вважав, що на остаточне створення збірника "Лунь юй" учні Конфуція витратили приблизно 80 років і він з'явився близько 400 року до н.е. [74, с. 428]. Збірник містить двадцять розділів.

У загальній характеристиці твору Л. Переломов пише: "Після першого прочитання тексту складається враження, що в ньому відсутня єдина система: подано вислови мислителя іноді схожі на афоризми, які межують з відповідями на питання учнів, змістовний діалог учителя і учнів переривається спогадами вихованців про Конфуція. Відсутнє звичне найменування розділів: вони називаються за першими двома словами (ієрогліфами) кожного розділу. Можна стверджувати, що літературний пам'ятник є зведенням воєдино щоденникових записів сучасників Конфуція" [77, с. 151].

Зміст твору відзначається різноманітністю висвітлених у ньому гуманітарних проблем. Так, йдеться про сутність людини та досконалої особистості, про методи управління державою та принципи побудови ідеального суспільства, про відносини в родині, також порушено ряд часткових питань, що стосуються політики, етики, освіти. Проте, на думку Л. Переломова, яку ми поділяємо, заглиблення в зміст книги нівелює враження про безсистемність викладу, що виникає спочатку. Вивчення тексту поступово доводить внутрішню цілісність твору, головним героєм якого є Конфуцій. Дослідники-синологи припускають, що основна частина твору "Лунь юй" містить прижиттєві записи висловів Конфуція, зафіксовані найбільш старанними учнями. Так Л. Переломов пише: "Часом Конфуцій по-різному відповідав на одне й те саме питання, висвітлюючи проблему з різних аспектів, часом навмисно підбирав багатозначні слова-символи, аби надати учню імпульс до самостійної розумової творчості. Судження Вчителя були

іноді несподівані, іноді парадоксальні для повсякденної свідомості. Все це вимагало їх фіксації" [77, с. 151]. Додамо, що з плином часу подібна багатозначність і породила необхідність коментування твору. За минулі з часів написання "Лунь юй" століття, було створено і численні коментарі до нього.

Ще однією особливістю вивчення спадщини Конфуція є те, що для заглиблення у її зміст дослідники повинні відрефлексовувати і твори, які хоча й не були ним написані, проте становили основу його міркувань і відображали освітні традиції китайців, сформовані протягом тисячоліть.

Усього творів, які вважаються класичним каноном конфуціанства, нараховується тринадцять, а сучасний обсяг їх текстів, з вибраними коментарями, сягає понад 40 томів. "Тринадцятиканноник" (十三经, "Шисань цзін") – неоконфуціанське⁶ базове зібрання доконфуціанської і конфуціанської класичної літератури, знання якої було необхідним в Китаї для успішного складання державних іспитів майбутніми чиновниками починаючи з епохи Хань (206 р. до н.е. – 220 р. н.е.) і аж до початку ХХ ст. Основу "Тринадцятиканноника" утворювали шість книг, об'єднаних у "Шестиканонник" ("Лю цзін"), відомий приблизно з IV ст. до н.е.: "Книга пісень" ("Ши цзін"), "Книга історії" ("Шу цзін"), "Книга змін" ("І цзін"), "Ритуальні записи" ("Лі цзі"), літопис "Весни та Осені" ("Чуньцю") та "Книга музики" ("Юе цзін" – трактат про роль музики у гармонізації життя людини та суспільства). Трактат "Юе цзін" було втрачено під час спалення конфуціанської літератури у 213 р. до н.е., проте існує припущення, що частина його увійшла до глави "Юе цзі" ("Музичні нотатки") трактату "Лі цзі". До уцілілих п'яти книг, які з династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р. н.е.) почали називатися "П'ятикнижжям" у VII – X ст. додали наступні вісім трактатів, датованих V – II ст. до н.е.: "Ритуали епохи Чжоу" ("Чжоу лі"), "Церемонії та правила благопристойності" ("І лі"), "Коментарі Цзо до літопису "Весни та

⁶ Неоконфуціанство – оновлене та реформоване конфуціанство, у систематизованому вигляді виникло у Китаї в XI ст. У вузькому значенні неоконфуціанство охоплює всіх конфуціанські орієнтованих мислителів XI – XVII ст. (епохи Сун–Мін). Основні представники - Чжоу Дунь-і, Чжан Цзая, Чен Хао, Чен І, Чжу Сі та ін.

Осені"" ("Цзо чжуань"), "Коментарі Гуняна до літопису "Весни та Осені"" ("Гунян чжуань"), "Коментарі Гуляна до літопису "Весни та Осені"" ("Гулян чжуань")⁷, "Бесіди та судження" ("Лунь юй"), "Канон синівської шани" ("Сяо цзін" – трактат про норми стосунків зі старшим поколінням) та "Наближення до класики" ("Ер я" – словник для тлумачення канонічних текстів). За часів династії Сун (960 – 1279 рр.) до складу "Тринадцятиканонника" увійшов останній трактат – "Бесіди та судження Мен-цзи" ("Мен-цзи") [165, с. 67–68; 78, с. 197; 213, 第 13 页].

Найбільшого значення серед тринадцяти канонів надають дев'яти основним і найважливішим, об'єднаних у "Дев'ятиканонник" (九经, "Цзю цзін"), знання яких вважалося обов'язковим для освіченої людини у Китаї [94; 213, 第 14 页]. Ці дев'ять творів утворюють так звані "П'ятикнижжя", або "П'ятиканонник" (五经, "У цзін") та "Чотирикнижжя" (四书, "Сишу").

Саме "П'ятиканонник" завдяки китайському філософу та державному діячу Дун Чжун-шу (190 або 179 до н.е. – 120 або 104 до н.е.)⁸ у 136 р. до н.е. було визнано основою державної ідеології і системи освіти [213, 第 15 页; 165, с. 68]. Обов'язковим зразком стала і форма п'яти канонів як спосіб вираження думок і почуттів згідно з нормами ритуалу [165, с. 68].

До складу "П'ятикнижжя" входять:

⁷ "Коментарі Цзо до літопису "Весни та Осені"" ("Цзо чжуань"), "Коментарі Гуняна до літопису "Весни та Осені"" ("Гунян чжуань"), "Коментарі Гуляна до літопису "Весни та Осені"" ("Гулян чжуань") – історичні твори, які було визнано коментарями до літопису Конфуція "Весни та Осені" ("Чунь цю").

⁸ Дун Чжун-шу походив з аристократичної родини, був міністром за часів династії Хань. Надав конфуціанству характер державної ідеології, був ініціатором введення на основі конфуціанських канонів державних екзаменів на посади держслужбовців, був засновником екзаменаційної системи (*ке цзюй*) – найважливішого соціально-ідеологічного інституту китайської держави аж до поч. ХХ ст. Викладав в імператорській вищій школі, був вчителем засновника китайської історіографії Сима Цяня (140 – 81 роки до н. е.). Створив у рамках конфуціанства високорозвинену натурфілософію, у якій використовував ідеї даосизму та школи іньян (іньян-цзя), завдяки якій у подальшому вчення конфуціанців відзначалося тісним зв'язком етики з онтологією – вчення про основи буття. Свою ідейну спадщину залишив у збірці "Рясні роси "Весен та Осеней"" ("Чуньцю фаньлу"), а також главі 56 трактату "Історія династії Хань" ("Хань шу").

- "Книга пісень" (诗经, "Ши цзін") – 305 віршів, народних пісень, од, культових гімнів, які зображують щоденне життя в ранній період династії Чжоу. Датується приблизно XI – VI ст. до н.е. [146, с. 5].

- "Книга історії" (述经, "Шу цзін") – збірка історичних свідочств (документів – оповідання, повчання, розпорядження та звернення) з найдавнішої історії Китаю, відомості легендарного та напівміфічного характеру. Відображає стан протокитайського суспільства періоду династії Шан (18 ст. до н.е. – 11 ст. до н.е.) та Західної Чжоу (11 ст. до н.е. – 771 р. до н.е.). Датується VIII – V ст. до н.е.

- "Книга змін" (已经, "І цзін") – одна з найранніших літературних пам'яток Древнього Китаю, ворожильний текст IX – VIII ст. до н.е., пізніше доповнений філософськими коментарями, які розкривають космогонічну систему світорозуміння стародавніх китайців;

- "Ритуальні записи" (礼记, "Лі цзі") – зведення правил поведінки та ритуалів. Записано у IV – I ст. до н.е. учнями та послідовниками Конфуція.

- хроніки "Весни та Осені" (春秋, "Чуньцю") – хроніки "Чуньцю" охоплюють історичний період життя князівства Лу (батьківщина Конфуція) з 722 по 481 рр. до н.е. і вважаються одним з основних джерел для вивчення давньокитайської історії. Написання традиційно приписують Конфуцію.

"Книга історії" ("Шу цзін", друга назва "Шан шу", або "Велика книга") – один з ранніх канонічних текстів, де відображено стан протокитайського суспільства епохи Шан (XVIII – XI ст. до н.е.) та Західного Чжоу (XI ст. до н.е. – 771 рр. до н.е.). Редагування книги, яка містить найрізноманітніший матеріал (міфічні оповідання про першопредків і досконаломудрих правителів, різні документи, відозви можновладців, повчання сановників за період, включно до VIII ст. до н.е.) за східною науковою традицією приписують Конфуцію, хоча текст створювався протягом досить довгого часу [141, с. 326]. Так, в епоху Хань (206 р. до н.е. – 8 р. н.е.) у книзі містилося 28 глав, записаних новим

письмовим стилем *лішу* (隶书)⁹. Ця версія називалася "Новописьменна Шан шу" ("Цзіньвень Шан шу"). Її поява пов'язувалася китайцями з ім'ям Фу Шена, стародавнього ученого, який зберіг текст під час спалення конфуціанських книг Цінь Шихуаном¹⁰ у 213 р. до н.е. [141, с. 326].

Паралельно з "Цзіньвень Шан шу" китайська історична традиція фіксує іншу версію тексту, записану стародавнім стилем *чжоувень* (周文)¹¹. Цей текст було знайдено в стіні будинку Конфуція, де його нібито заховали під час гонінь на конфуціанську літературу в епоху правління імператора Цінь Шихуана. Останній текст містив на шістнадцять глав більше, ніж у "Цзіньвень Шан шу" і отримав назву "Давньописемна Шан шу" ("Гувень Шан шу"). Згодом текст "Гувень Шан шу" було втрачено. Тому пізніша версія "Гувень Шан шу", яка датована епохою Східна Цінь (317 – 420 рр.) і записана ученим Мей Цзе, вважається неавтентичною [141, с. 327]. Текст, який вивчають сучасні дослідники – це контамінація текстів "Цзіньвень Шан шу" та версії, що належала перу Мей Цзе.

"Книга пісень", або "Ши цзін", вважається першою в Китаї збіркою творів усної пісенно-поетичної творчості [197, 第 124 页]. У ній відображено щоденне життя китайців у ранній період існування держави Чжоу. Вірші виконувалися під музику, деякі з них виголошувалися під час ритуалів,

⁹ *Лішу* (隶书) - офіційний стиль написання китайських ієрогліфів. Виник у другій половині III ст. до н.е. Іноді його називають "восьмичленний" (八分, *бафень*), тобто схильним до квадратної форми. Для *лішу* є характерним більш чіткі, прості у написанні ієрогліфи, ніж вишукані та складні знаки його попередника – стиля *сяочжуань*.

¹⁰ Перший імператор об'єднаного Китаю і засновник династії Цінь (221 – 206 рр. до н.е.). Правив з 246 по 210 рр. до н.е. Завдяки цілеспрямованій політиці в дусі легістів (завзятих опонентів конфуціанців) вивів своє царство Цінь у лави наймогутніших. Сімнадцятирічна боротьба за владу з іншими царствами періоду Чжаньго закінчилася в 221 році перемогою Цінь Шихуана, зокрема, заснуванням династії Цінь і об'єднанням Китаю під владою одного правителя. Цей правитель дуже вороже ставився до конфуціанців.

¹¹ *Чжоувень* (周文, інша назва – 大篆, *дачжуань*) – стародавній стиль китайського ієрогліфічного письма. Виник у період Пізньої Чжоу (770 – 221 рр. до н.е.). З появою першого нормативного списку писемних знаків у ієрогліфах відбулося закріплення набору графем та їхніх позицій. Ці форми і отримали назву *чжоувень*. Малюнок знаків дещо подовжений і хаотичний. Класичний приклад стилю – написи на кам'яних барабанах періоду династії Чжоу.

пов'язаних з різними релігійними культурами. Скоріше за все "Ши цзін", як і "Шу цзін", були поширеними класичними текстами ще за часів Конфуція, який на них посилався [141, с. 325]. Про "Ши цзін" мислитель зокрема зазначав: "Пісні розвивають уяву, навчають спостережливості, об'єднують людей, викликають праведний гнів, навчають служити і батьку, і правителю, надають багато відомостей про птахів, звірів, дерева та трави" [221, 第 309–310 页, вислів 17-9]. Вочевидь Конфуцій стверджував виховне і розвивальне значення поезії і пісні.

"Ши цзін" свого часу стала основним джерелом знань для послідовників Конфуція. Дослідники знаходять в "Ши цзін" найрізноманітніші за темами і жанрами тексти: трудову пісню, заклинання, календарно-обрядові пісні, весільні ті поховальні пісні, ліричні мініатюри та хвалебні оди. "Книга пісень" складається з чотирьох розділів: "Звичаї царств" ("Гофен"), "Малі оди" ("Сяо я"), "Великі оди" ("Да я") та "Гімни" ("Сун") [71]. Перший розділ складається з ліричних народних пісень. Другий і третій містять головним чином поезію, присвячену темі служіння правителю, а також вірші про військові походи, жертвоприношення та учти. У четвертому розділі "Гімни" зібрано взірці урочистих храмових пісень на честь предків та правителів минулого [56, с. 84; 71].

У сучасному варіанті тексту – 305 віршів, які, згідно з версією китайських дослідників, Конфуцій відібрав із зібраних ним трьох тисяч зразків [128, с. 325; 192, 第 348 页]. "Ши цзін", як й інші конфуціанські твори, було знищено у 213 році до н.е., а потім "відновлено" у чотирьох варіантах, з яких зберігся лише один – пізньоханська версія тексту [141, с. 326].

"Книга змін", або "І цзін" (інша назва – "Канон змін епохи Чжоу", або "Чжоуська книга змін", або "Чжоу і") є однією з ранніх культурних пам'яток Давнього Китаю [58]. Назва книги відображає плинність процесів, що виникають у природі, включаючи небесну сферу. Головна ідея твору полягає у тому, що природа щоденно творить все розмаїття оточуючого світу, або всім

явищам притаманний мінливий, динамічний характер [78, с. 95]. "Книга змін" є зібранням містичних максим, на основі яких давні китайці пророкували різні події та людські долі.

Книга "І цзін" займала надважливе місце у повсякденному житті населення країни Чжоу. Разом з "Ши цзін" це був той твір, який регулярно цитувався з приводу великих подій у суспільному та особистісному житті.

Книга складається з двох частин: основна, канонічна і коментарі. Думки сучасних спеціалістів з питання про датування пояснень і коментарів до "І цзін" розходяться. Пізня традиція приписує основні пояснення пророкувань (*дуань*) гексаграм князю Вень-вану¹², і стверджує, що він написав їх коли знаходився у в'язниці останнього правителя династії Шан. Укладання коментарів (*сіци*) приписують його сину Чжоу-гуну, одному з найушанованіших діячів династії Чжоу. Вважають, що до основного її розділу "Десять крил" ("Ши і") саме Конфуцій створив коментарі, у яких викладено базові формулювання натурфілософських концепцій [38, сс. 67–68; 78, с. 95; 141, с. 134]. Однак більшість сучасних учених визнають, що всі ці пояснення сумнівні, і що, за виключенням основних гексаграм та основних пояснень до них, текст, яким ми користуємося, нині датується кінцем епохи Чжоу і зазнав значних редакцій за часів династії Хань (206 р. до н.е. – 220 н.е.) [38, с. 68].

Починаючи з ханської епохи "І цзін" постійно коментувалася мудрецьми. За деякими підрахунками [141, с. 143] кількість книг, присвячених цьому тексту, на початку ХХІ ст. вже перевищила дві тисячі назв, проте досі дослідники сперечаються щодо авторства, часу створення та призначення цього тексту. "І цзін", як і дві попередньо згадані книги, згодом увійшла до складу "П'ятикнижжя" і стала джерелом знань для прихильників конфуціанства.

¹² Вень-ван ("Освічений") – засновник династії Чжоу. Шанувався Конфуцієм за взірцеве правління. Його наступниками були У-ван та Чжоу-гун.

"Книга Ритуалу", або "Лі цзі" – це збірка обрядів, церемоній та правил поведінки людини на кожен день. Вона вважається одним з трьох класичних текстів (два інших – "Чжоу лі" та "І лі"), присвячених "ритуалу" (禮, лі).

Щодо останнього твору, "Весни та Осені", або "Чуньцю", необхідно зазначити декілька фактів. Офіційна китайська історія у формі систематизованих, великих за обсягом трактатів бере початок з давніх хронік, які писали ще на бамбуку (IX ст. до н.е.) [48, сс. 42–43]. У них давні китайські літописці відображали поточні події, щоб зберегти їх у пам'яті для нащадків. Рік за роком створювалися численні описи досягнень уряду. Роботу таких літописців виконували переписувачі рукописів та жреці, хоронителі пам'ятних подій у житті суспільства, причому виклад фактажу підпорядковувався насамперед відтворенню діяльності і життя кожного правителя. Творці хронік склали також генеалогічні дерева очільників країни, чим обґрунтовувалася законність царювання того чи іншого правителя, оскільки у ті часи населення визнавало його легітимність насамперед за критерієм тривалості перебування роду при владі. Найдавніші хроніки такого типу відомі під назвою "Чуньцю" [там само].

За китайською науковою традицією (згідно стародавнім трактатам "Історичним нотаткам" ("Ши цзі", II–I ст. до н.е.) та "Книги Хань" ("Хань шу", I ст. н.е.) створення зібрання історичних фактів "Чуньцю" приписують Конфуцію, до року смерті якого (479 р. до н.е.) у хроніках доведено виклад подій [23, с. 186; 48, с. 43]. Дослідники історії конфуціанства висловлюють припущення, що для написання літопису Конфуцій використовував готовий твір і здійснив лише його обробку [34, с. 319; 78, с. 261; 192, 第 362–365 页]. Внаслідок цього з'явився текст, у якому подається скупа фіксація фактів. Проте деякі дослідники вважають, що оцінні судження Конфуція подаються шляхом використання певних ієрогліфів [166, с. 308].

Один з найвизначніших послідовників Конфуція Мен-цзи¹³ стверджував, що твір належить самому Вчителю [77, с. 307, вислів III-Б, 9-8]. Такої самої думки дотримувався і англійський історик XIX століття Джон Г. Грей. Він підкреслював, що хроніки є "достовірним твором самого мудреця" [37, с. 58]. Французький синолог Марсель Гране з цього приводу зазначав: "Сьогодні не вірять у те, що Конфуцій сам написав хоча би одну працю. Проте ніщо не доводить, що традиція помиляється" [34, с. 165].

На думку російського дослідника джерельних основ спадщини Конфуція Л. Васильєва, окрім трактату "І цзін", який не був відомий великому мислителю і представляв відносно "чужорідне тіло" у конфуціанстві та був приєднаний до складу канонів лише за часів династії Хань (206 р. до н. е. – 220 р. н. е.), усі інші твори "Чотирикнижжя" ("Сишу") та "П'ятикнижжя" ("У цзін") були або написані (чи продиктовані), або відредаговані Конфуцієм та його найближчими послідовниками і лише з цієї причини проголошувалися священними. Крім того у "П'ятикнижжі" було зібрано майже всі відомості про найдавніші періоди китайської історії, про правління царів та діяння древніх мудреців, що збереглися до встановлення династії Хань. Ця обставина "оповивала конфуціанські канони додатковим ореолом святості" [23, сс. 186–187].

Починаючи з часів династії Хань, усі відновлені після спалення за часів династії Цінь конфуціанські книги почали ретельно вивчатися. Зібрані в одне

¹³ Мен-цзи ("вчитель Мен") – справжнє ім'я Мен Ке (372 – 289 рр. до н.е.). Здобув освіту, навчаючись в онука Конфуція, Цзи Сі. Відповідно до вимог учення, намагався використати свої здібності на практиці, обіймавши важливу державну посаду. З цією метою, наслідуючи свого попередника Конфуція, довго подорожував різними китайськими князівствами. Проте, як і засновнику конфуціанства, Мен-цзи не вдалося переконати можновладців застосувати доктрину досконалих мудреців на практиці. Постарівши та розчарувавшись, філософ повернувся на свою рідну землю і так само, як його великий попередник, почав займатися педагогічною діяльністю, узагальнюючи у своїх бесідах з учнями той досвід, який він здобув за роки подорожей. Саме ці бесіди стали основою для однойменної збірки "Мен-цзи". Твір остаточно сформувався у III ст. до н.е., містить 7 глав, кожна з яких поділяється на дві частини. Книга часто цитувалася та інтенсивно коментувалася філософами наступних століть, найбільш авторитетний з коментарів належить Чжу Сі (XII ст.). Він надав твору "Бесіди та судження Мен-цзи" ("Мен-цзи") статусу класичного тексту, зробивши складовою частиною трактату "Чотирикнижжя" ("Сишу") разом з такими творами, як "Бесіди та судження" ("Лунь юй"), "Велике вчення" ("Да сюе") та "Вчення про середину" ("Чжун юн") [103, с. 286; 187, 第 73 页].

ціле, відкоментовані та розтлумачені, конфуціанські канони вже з епохи Хань почали відігравати у Китаї не лише роль священних канонічних книг, але й по суті були книгами – джерелами мудрості на всі випадки життя, тобто своєрідними підручниками життєвої мудрості. Усі інші твори – трактати філософів, роздуми політиків і міністрів, історичні хроніки, зібрання художніх творів тощо сприймалися відтоді лише як другорядні джерела більш-менш цінних і корисних відомостей, які тлумачилися знову ж таки у дусі конфуціанства. Навіть "відносна цінність усіх цих так званих другорядних творів з часом стала вимірюватися ступенем їх відповідності тим основним канонам, принципам та висловам, які були зібрані в основних конфуціанських книгах" [23, с. 187].

Основним зведенням конфуціанських канонічних текстів, які вплинули на розвиток духовної культури Китаю, а також Кореї, Японії та В'єтнаму, було "Чотирикнижжя", сформоване відомим китайським філософом, коментатором, літератором та текстологом Чжу Сі у XII столітті. Хоча авторство лише одного з них, твору "Лунь юй", умовно визнається за Конфуцієм, проте величезне значення цієї збірки праць для розвитку освіти в Китаї вмотивовує наше звернення до неї. До її складу входять чотири найважливіші твори конфуціанства, а саме:

- "Бесіди та судження" (论语, "Лунь юй") – збірка висловлювань Конфуція, записана його учнями, що вважається головним джерелом конфуціанської філософії. Збірку датовано 400 р. до н.е.;

- "Мен-цзи", або "Бесіди та розмірковування Менцзи" (孟子, "Мен-цзи") – повчання й вислови Мен-цзи, найвидатнішого учня Конфуція. Трактат було створено на початку III ст. до н.е., а той текст "Мен-цзи", що дійшов до нас датовано II ст. н.е.;

- "Велике вчення" (大学, "Да сюе") – найкоротший твір конфуціанського канону про самовдосконалення та управління державою. Автором ідей канонічної частини цього тексту було проголошено Конфуція, а особою, яка

занотувала ці ідеї – його учня Цзен-цзи. Твір було створено у період між IV та I ст. до н.е.;

- "Серединне та незмінне", або "Вчення про середину" (中庸, "Чжун юн") – трактат, написаний онуком Конфуція, про вдосконалення людської природи через дотримання помірності. Трактат датовано IV – I ст. до н.е. [248, 第 167 页; 76].

Перші два трактати – це зібрання думок, бесід, афоризмів та повчань Конфуція, Мен-цзи та їхніх учнів. Інші два невеликих твори мають дещо абстрактний зміст, який дає привід для різноманітних тлумачень. Глибокий філософський смисл окремих положень цих праць вмотивував їх виокремлення з трактату "Ритуальні записи" ("Лі цзі")¹⁴ [23, с. 186].

На думку російського вченого А. Лук'янова, названі "чотири трактати вміщено у зведення "Сишу" не випадково, оскільки у цьому зведенні простежується архітипічна структура. "Да сюе" втілює верхній, ідейний рівень конфуціанства. "Чжун юн" – середній, духовний, "Мен-цзи" – нижній, матеріальний. А "Лунь юй" – це ґрунт і світоглядний фон, де беруть початок і об'єднуються всі три рівні конфуціанського вчення. Крім того, "Лунь юй" задає антропологічну константу конфуціанству, представляючи особу Вчителя-Конфуція як ідеал досконалої людини" [77, с. 127].

На час, коли Чжу Сі приступив до зведення чотирьох класичних конфуціанських текстів в єдиний твір, кожен з них мав свою "біографію", яка нараховувала близько 1500 років, до того ж до кожного з них існували численні коментарі, що також входили до складу трактатів. Зазначимо, що у ханську епоху (206 р. до н.е. – 220 р.), а особливо у післяханський час, коментарями "обросли" всі давні твори, частину яких без коментарів нині просто неможливо зрозуміти, хоча немає жодної гарантії, що стародавній коментар, який є єдиним ключем до розуміння тексту, не перекручує його зміст [23, сс. 15–16]. Особливості китайського ієрогліфічного письма,

¹⁴ До епохи Сун (X – XIII ст.) твори "Да сюе" та "Чжун юн" були окремими главами трактату "Лі цзі".

багатозначність смислів ієрогліфів, суттєві мовні зміни, які відбулися, починаючи з VI – III ст. до н.е., коли створювалися класичні тексти китайської філософії, потребували розлогих тлумачень та коментарів, оскільки на початок нашої ери стародавні тексти містили багато незрозумілих і суперечливих положень. Коментатори і своєрідні редактори видань протягом усіх минулих століть займалися тлумаченням багатьох термінів та понять, зафіксованих у канонічних текстах.

Науковий внесок Чжу Сі полягав у тому, що він уклав ""Чотирикнижжя" з постатейними і пофразовими поясненнями і зібранням коментарів" (四书章句集注), і завдяки цьому звів у єдине ціле вчення Конфуція і його найближчих учнів та послідовників. Ця наукова праця Чжу Сі, якій він присвятив 40 років свого життя, була підтримана владою і одержала статус офіційної інтерпретації концепції раннього конфуціанства. Тексти "Чотирикнижжя" стали відповідно джерелом для подальшого розроблення вчення Конфуція середньовічними китайськими мислителями, і основою класичної конфуціанської освіти, оскільки китайська шкільна освіта (не кажучи про державні іспити на здобуття ученого звання та службових посад) відтоді ґрунтувалася на вивченні і ґрунтовному знанні "Чотирикнижжя" [77, сс. 10–11].

Слід зазначити, що величезна повага до старовини, поклоніння перед вченням Конфуція і його послідовників, прагнення повної та ретельної фіксації усіх подій – все це за довгі тисячоліття привело до появи великої, практично неосяжної кількості джерел з різноманітними відомостями про духовну культуру Китаю та основні принципи конфуціанської цивілізації, які розглядаються як першоджерела [22]. Усі ці древні літературні пам'ятки Л. Васильєв, наприклад, пропонує розподілити на ряд груп.

Джерела *першої групи* – це систематизовані тексти, що містять не стільки описи реальних людей, фактів та подій, скільки роздуми про те, якими повинні бути досконалі люди відповідно до уявлень, створених та нормативно

затверджених тогочасною епохою. Матеріал таких пам'яток ("Лі цзі", датується IV – I ст. до н.е.; "Чжоу лі", датується приблизно другою пол. I тис. до н.е. – III ст. до н.е.) відображав реальні відносини у суспільстві. Проте ці стосунки подавалися у згладженому, до певної міри ідеалізованому вигляді і "набували характеру чіткої схеми, яка ігнорувала "віражі" реальної дійсності" [23, с. 13]. Опубліковані набагато пізніше того часу, який в них описувався, систематизовані тексти демонстрували сучасникам і численним поколінням нащадків ті досконалі форми буття і взаємостосунків у суспільстві, які слід було приймати за еталон. Саме такі канонізовані систематизовані зведення правил соціальної поведінки відіграли в історії конфуціанського Китаю роль, аналогічну тим, яку відіграли біблейські заповіді та Коран в історії християнських та ісламських країн.

Близько до зазначених систематизованих текстів стоїть *друга група* джерел – численні трактати, найдавніші з яких майже однакового з попередніми текстами віку і датуються доханською епохою (до 206 р. до н.е). Насамперед – це твори "Лунь юй", "Мен-цзи". За своєю роллю в історії країни та впливом на формування всіх особливостей китайської цивілізації ці збірки фактично ідентичні систематизованим текстам.

До *третьої групи* найважливіших джерел слід віднести твори наративного характеру: хроніки, історичні оповіді, а саме – "Чуньцю", "Шу цзін" та "Ши цзін". Проте нагромаджені в них відомості – зазвичай є повідомленнями, які вже були інтерпретовані хронікерами, тобто фактично є вторинними, і це дещо знижує їх документальну цінність. До того ж вони зазвичай несуть на собі відбиток традицій, уподобань та критеріїв оцінювання подій, поширених в епоху їх створення і санкціонованих певною політичною системою поглядів [230]. На зібраних у цих пам'ятках матеріалах чітко позначився вплив моралізуючих тенденцій опису подій. Вся сума повідомлень, які містяться у зазначених книгах, орієнтована на демонстрацію читачеві ідеалів, чеснот та втілення пороку, а також досягнення тих осіб, хто прямував "правильним шляхом" (*дао*) і знеславлений кінець тих, хто обрав

"неправильний шлях". Саме тому ці три твори стали найавторитетнішими у ряді так званого конфуціанського канону. Водночас в них, насамперед у "Ши цзін", можна знайти багато цінних матеріалів про життя і побут простих людей, про звичаї і традиції того давньокитайського суспільства, якого ще не торкнувся "моралізуючий струмись" [23, с. 14].

До джерел *четвертої групи* відносяться твори спеціалізованого характеру з конкретним, а іноді й прикладним значенням. Це "І цзін" – один з творів конфуціанського канону з філософським спрямуванням, давні триграми та гексаграми якого з часом стали однією з основ практики ворожіння. Також до групи спеціалізованих текстів відноситься колосальна кількість текстів коментувального характеру. Традиція написання коментарів виникла ще у доханську епоху, коли було створено перший і найбільш відомий з коментарів – "Цзо чжуань", коментар до літопису "Чуньцю". На сьогодні існує три коментарі "Весни та осені": коментар Гун Яна, коментар Гу Ляна та коментар Цзо [192, 第 362 页]. Основним коментарем до хронік "Чуньцю", згідно з китайською науковою традицією, вважається "Коментарі Цзо" (左传, "Цзо чжуань"; існує ще інша назва – 春秋左师传, "Чуньцю Цзоши чжуань", у перекладі "Коментарі пана Цзо до "Книги Весни та Осені") [78, с. 230]. Він охоплює події з 722 по 481 рр. до н.е. [192, 第 361 页]. В основу твору "Цзо чжуань" покладено літопис Конфуція, основна ж частина – це коментарі, за обсягом і змістом більш розлогі, ніж оригінал. У них відображено давньокитайські та ранньоконфуціанські історіографічні традиції подання історичного матеріалу. Коментарі створено у вигляді опису історичних подій та діалогів, вони приписуються історіографу з князівства Лу – пану Цзо Цюміну (VI – V ст. до н.е.) [78, с. 230]. За іншою версією, коментарі є колективною працею представників однієї з конфуціанських шкіл і традиційно датуються серединою IV – III ст. до н.е. Хоча і цей текст зазнав значної модифікації у наступні століття, виправлення суттєво не вплинули на його фактичний зміст і в цілому він може вважатися автентичним [38, с. 52].

"Цзо чжуань" як історичний твір має виняткову пізнавальну цінність. Наголосимо: диференціювання автентичних, достовірних фактів історії, тлумачення їх відображення у хроніках і коментування їх наступними літописцями є надзвичайно складним завданням. Зазвичай їх сприймають як цілісне історичне знання.

Створення сучасних студій китайських авторів про Конфуція і значення його ідей розпочалося з кінця XIX – на початку XX ст. Серед дослідників, які зробили найбільш помітний внесок у переклади та вивчення китайських літературних пам'яток, були китайський вчений Фен Юлань – визнаний спеціаліст з давньокитайської філософії, який понад 60 років досліджував вчення Конфуція. Його праця завдяки перекладу Д. Бодде англійською мовою отримала визнання у всьому світі [259]. До вчених, які займалися вивченням і сучасним тлумаченням конфуціанських текстів відносимо Се Бінінь [208], Ван Сіюань [169], Мао Цзишуй [202], Цянь Му [233], Чен Шуде [236], Чжен Цзяньбинь та Чень Цзе [181], Ян Боцзюнь [250], Ян Шуда [253], Жуань Юань [213], Фу Пейжун [221], Цін Сун [230], Лі Сицзін [265] та ін.

Постаті Конфуція, його вченню, різним аспектам конфуціанської доктрини та її ролі у китайському суспільстві присвятили праці китайські вчені Фен Юлань [219], Куан Ямін [192], Лі Юань [199], Лю Іфа [200], Гао Чжуаньчен [171], Чень Цін [187], Цзі Чжунмін та Чжоу Кань [191], Гу Лі [177], Сюй Чжицян та Сюй Вей [211], Фу Пейжун [220], Цай Шанси [225], Цуй Гуанхуа [231], Цай Юаньпей [226], Цао Цзялі [227], Мен Хуафен [204], Оу Мін [205], Чжао Шисяо [244], Чжен Чень [245], Чень Ань [237], Цюй Чуньлі [266] та ін.

Культуру Стародавнього Китаю досліджували Юань Ке [164], Дін Хайфусай [179], Цянь Цзюньтао [188], Лей Цзя [193], Лі Цзіньхуа [197], Лі Цзунгуй [198], Сінь Цзяньфей [209], Сюй Цзянвей [210], Хао Беньсін [223], Цзінь Сіюй та Цао Няньюй [229], Чень Бансянь [238], Чжао Хаотянь [243], Чжоу Чжунсянь [246], Чжу Хуей [247], Чжун Юншен [248]. Історії

Стародавнього Китаю присвятили свої праці дослідники Фань Вэнь-лань [145], Люй Шуанбо [170].

Історію освіти Стародавнього Китаю досліджували китайські вчені Гу Шусень [178], Го Ціцзя [174; 175; 186], Ван Бінчжао та Лю Дехуа [186], Янь Гохуа [190]; колектив науковців Мао Ліжуй, Цюй Цзюйнун, Шао Хетін [189], Гао Шилян [172], Шень Гуаньцзюнь [249], Чен Шуньїн [203], Лі Хуалі [196], Чен Ерхан [234], Чжан Цзіхун [242] та ін. Дослідження проблем навчання і виховання у спадщині Конфуція представлені працями китайських вчених Куан Яміна [192], Тан Енькая [212], Фен Тяньюя [218], Хан Шуцзе та Ван Сяоцзюня [222], Хе Кекана [224], Ге Лінся [173], Інь Іміна [185], Лі На [194], Лю Юня та Лю Тяньюя [201], Тун Юя [214], Тянь Сяохуна та Ду Сюеюаня [215], У Сяофана [216], У Цзуньміна [217], Цзи Айміна та Дін Си [228], Чен Таопіна та Цай Шицзі [235], Чень Гуйшена [239], Чень Цзе [240], Чжан Айцзюя [241], Ян Хайяня [251], Ян Чжу [252], Чень Цзінпаня [256] та ін.

Першими з європейців почали вивчати і схарактеризували китайську цивілізацію місіонери у XVI ст. Їхні фрагментарні міркування, які поклали початок європейської синології, були першою спробою студіювання, добору та систематизації відомостей з різних китайських джерел. Пізніше на цій основі склалася джерелознавча школа, в рамках якої систематизація відомостей з джерел у компілятивних працях поступово поступилася місцем спочатку точним перекладам з коментарями, а потім і ґрунтовним науковим публікаціям пам'яток [209, 第 122 页].

Відповідно до цього вивчення китайських джерел поза межами Китаю можна поділити на три послідовні етапи.

Перший етап – накопичення відомостей про Китай, що у Західній Європі розпочалося з творів католиків-місіонерів, а пізніше аналогічну роль відіграли і праці православних священників. Зокрема, росіянин М. Бічурін (1777 — 1853) написав працю "Китай в гражданском и нравственном состоянии" (1848) [11], а Авакум Честной (1801 — 1866) написав твір "Нравственная философия

китайцев" і "Любомудрие китайцев", доля яких, на жаль, нині не відома [122, с. 23].

Другий етап у вивченні китайських джерел охоплює другу половину XIX і початок XX ст. Це був час розквіту європейської синології. Саме до цього періоду відносяться адекватні переклади різних китайських літературних пам'яток з необхідним коментарем та елементами текстологічного й історичного аналізу. Серед синологів, які займалися розв'язанням таких складних завдань, насамперед слід назвати англійця Дж. Легга (1815 – 1897), чий ґрунтовні переклади конфуціанських канонів досі вважаються взірцевими [257]. Крім Дж. Легга, у німецькій синології цього періоду в галузі перекладу китайських першоджерел чимало зробив Р. Вільгельм (1873 – 1930) [271], у російській – В.П. Васильєв (1818 – 1900) [80], М. Зоммер (1824 – 1847) [53], П. Попов (1842 – 1913) [131; 118], М. Монастирьов (1851 – 1881) [79] та ін. Вченню Конфуція присвятив увагу у своїх мемуарах дипломат І.Я. Коростовець (1862 – 1933), який довгий час жив та працював у Китаї [84], К.М. Карягін у 1891 написав біографічний нарис Конфуція та його філософської діяльності [63].

Духовну культуру стародавнього Китаю вивчали російські дослідники С.М. Георгієвський (1851 – 1893) [29], П.О. Буланже (1864 – 1925) [17], І.Г. Баранов (1886 – 1972) [6], В. Сідіхменов (1912) [126], та німець В. Грубе [36]; дослідженню історії Стародавнього Китаю свою працю присвятив відомий англійський історик XIX ст. Дж. Г. Грей [37].

Третій етап охоплює XX ст., починаючи з 20-х років. Для нього характерні ґрунтовні наукові публікації конфуціанських першоджерел, які супроводжувалися не тільки коментарями та текстологічним аналізом, а й серйозним дослідженням багатьох проблем, пов'язаних з вивченням тексту, визначенням його авторства, часу та обставин його появи. Звичайно, елементи такого дослідження були присутні і у перекладах синологів у попередній час, проте у розглядуваний час такий підхід до публікації китайських літературних пам'яток став нормою. Було зроблено ряд нових перекладів таких творів

конфуціанського канону, як "Ши цзін", "Шу цзін", "І цзін", "Лунь юй", "Мен-цзи" та інші. Побачили світ монографії та статті синологів різних країн. Вивченням класичних творів конфуціанства займалися російські дослідники В.М. Алексєєв (1881 – 1951) [4; 5], М.Й. Конрад (1891 – 1970) [75], В.С. Колоколов (1896 – 1979) [108], радянські дослідники М.Т. Федоренко [146], Л.Д. Позднєєва [94], О.О. Штукін [71], Ю.К. Щуцкий [58], І.І. Семенов [83], Л.І. Головачова [31], О.С. Мартинов [103], М.А. Блюменкранц [83] та ін. Ці імена пов'язані, перш за все, з перекладами класичних канонів конфуціанства, які створили неоціненну базу для наступного розвитку радянської синології. Серед американських дослідників цього періоду слід назвати праці Д. Лау [264], А. Вейлі [270], Е. Шонессі [267], Е. Брюс та А.Т. Брукс [255], а також японця Каная Осаму [275] та ін.

У публікаціях радянського і пострадянського періоду постать Конфуція, різні аспекти його вчення висвітлювалися у працях російських китаїстів Я. Радуль-Затуловського [120], М.Т. Федоренка [147], Ф.С. Бикова [18], Ю.Б. Козловського [73], В.В. Зайцева [52], Л.С. Васильєва [22], А.Е. Лук'янова [99; 96; 97; 98], О.С. Мартинова [102; 103; 104], І.І. Семеновка [125], А.М. Карапетьянца [62], М.Л. Титаренка [55], А.Н. Чанишева [151], А.І. Кобзева [72], В.В. Малявіна [101], Е.І. Кичанова [92], С. Терехова [138], О.О. Гусейнова [39], Л.С. Переломова [114; 115; 116], Л.І. Головачової [32], А.В. Ломанова [95], Ю.Я. Бондаренка [14], Т.В. Наумової [110], Н.А. Абрамової [1], О.О. Маслової [105], М.Є. Ніколаєва [111], О.Г. Юркевича [165], І.Б. Кейдун [64; 65; 66], І.І. Осинського [113], А. Кирилова [67], В.А. Васильєва [19] О.Ц. Прушенової [119], Т.О. Ткачової [140], М.Л. Степанової [130] та ін. В західноєвропейській та американській синології цього періоду особі Конфуція та його вченню присвячені праці француза М. Гране (1884 – 1940) [34], американців Х.Г. Крілла (1905 – 1996) [258; 85], Ф. Айвенго [261; 262], Дж. Бегуняка [254], Дж. та Е. Бертронгів [8] та ін.

Ряд спеціальних досліджень з культури Стародавнього Китаю здійснили російські китаїсти В. Рубін [121], О.В. Завадська [51], А.М. Карапетьянц [61],

Л.С. Васильєв [23; 24; 25; 26], М.В. Крюков [87; 88], В.С. Куліков [90], К.М. Тертицький [139], В.В. Малявін [100], М.В. Софронов [128], В.В. Єжов [47], Г.А. Ткаченко [141], О.М. Добрицька [43], В.Е. Єремєєв [142], американець Е. Вернер [27], голландець Р. ван Гулік [38] та ін.

Праці з історії Стародавнього Китаю написали російські дослідники К.К. Флуг [149], В.І. Авдієв [2], Л.С. Васильєв [20], С. Кучера [91], В.В. Адамчик [56], В.В. Малявін [100], А.А. Дельнов [40] та ін.; англійці Е. Шонесси [268], М. Лове [269]; американці Р. Крюгер [86], К. Пірс [117]; французи М. Гране [35], В. і Д. Єлисєєфф [48], австралієць Ч.П. Фицджеральд [148] та ін.

Дослідженням педагогіки Стародавнього Китаю, зокрема вивченням проблем навчання і виховання у спадщині Конфуція, займалися російські вчені Н.Є. Боровська [15; 16], А.Н. Джуринський [41], В.З. Клепиков [70], В.В. Малявін [81], К. Салимова [124], англійський дослідник Г. Голт [260], японського дослідника С. Каїдзуки [59].

Лєвова частка інформації про розвиток Китаю і його культури і нині надходить до України завдяки працям російських авторів. За доби незалежності в Україні написано лише одне монографічне видання О.В. Михайличенка (1997) [107], присвячене освіті і вихованню в Японії та Китаї, де автор коротко висвітлює розвиток освіти у Давньому Китаї і загальні педагогічні погляди Конфуція. Також захищено дисертації з філософії конфуціанства А.В. Усик (1999 р.) [144] та О.І. Бойченка (2000 р.) [13]. Деякі аспекти педагогічних поглядів Конфуція у контексті родинного виховання в китайській сім'ї відображені у дисертації Л.С. Калашник (2005 р.) [60]. В українській періодиці ролі конфуціанського вчення у китайському суспільстві було присвячено статтю у аналітично-інформаційному журналі "Схід" О.Т. Чередниченка "Роль конфуціанського вчення у проходженні реформ в Китаї. Досвід для України" (2003 р.) [153], педагогічним поглядам Конфуція було присвячено статтю В.П. Кузіна "Гуманистическая педагогика Конфуция и современность" (2009 р.) [89]. Окрім зазначених праць комплексне

дослідження педагогічних ідей видатного китайського мислителя в Україні не проводилося.

Отже, підсумовуючи, стверджуємо, що своєрідність джерельної бази досліджень педагогічної спадщини Конфуція полягає у наступному:

- відсутність автентичних творів Конфуція, оскільки сам він їх не писав, а його думки записували його учні, послідовники. Згодом ці записи обростали коментарями, тому до нашого часу дійшли копії копій думок Конфуція;

- специфічність змісту творів, написаних у вигляді сентенцій-афоризмів стародавньою китайською мовою;

- труднощі сприйняття відповідних китайських першоджерел, де представлено ідеї Конфуція, спричинені великою часовою віддаленістю (понад II тисячі років), що утруднює осягнення точних смислів;

- необхідність для осягнення спадщини Конфуція вивчення так званих канонічних давньокитайських творів, які містять його ідеї і слугували освітнім каноном у Китаї протягом тисячоліть;

- необхідність усвідомлення докорінних відмінностей у ментальних конструктах східного і європейського світорозуміння.

1.2. Вплив суспільно-історичних умов Давнього Китаю на формування особистості Конфуція

Для розкриття педагогічних ідей Конфуція, вплетених у складні філософські розмисли спадщини мислителя у вигляді окремих сентенцій і міркувань, треба схарактеризувати його світоглядні орієнтири. Щоб якнайповніше їх представити, необхідно відтворити наукову біографію Конфуція, акцентуючи увагу на формуванні і розвитку його особистісних якостей і культурно-освітніх пріоритетів. Усе це неможливо зробити, не окресливши особливості історичної доби, у яку жив видатний учений, а також стану політичного, економічного і культурного життя Давнього Китаю, країни, що мала не лише розмаїту довготривалу історію існування, а й справила визначний вплив на розвиток усього людства. Отже, щоб

якнайповніше реконструювати світогляд знаного мислителя, проаналізуємо суспільно-економічні (підрозділ 1.2.) і культурні (підрозділ 1.3.) витоки формування його філософських поглядів, описуючи та інтерпретуючи ті історичні факти, які дійшли до нашого часу.

Вивчення історії Давнього Китаю ґрунтується, головним чином, на відомостях, які містяться у кількох стародавніх джерелах, це – хроніки "Весни та Осені" ("Чуньцю"), датовані приблизно III ст. до н.е.; збірка стародавньої китайської поезії "Книга пісень" ("Ши цзін"), датована XI – VI ст. до н.е.; збірка історичних нарисів "Книга історій" ("Шу цзін"), датована VIII – V ст. до н.е.; збірка промов "Промови царств" (国语, "Го юй"), датована початком епохи Воюючих держав (475 – 221 рр. до н.е.); історичний твір "Історичні нотатки" (史记, "Ши цзі"), датований кінцем II ст. до н.е. [181].

У ході вивчення давньої історії Китаю, з точки зору достовірності повідомленого матеріалу, відображення фактів реального життя та істинності соціальних зв'язків дослідники надають перевагу хронікам та історичним оповіданням, таким, як "Чуньцю", а також найдавнішим пам'яткам – "Ши цзін" та "Шу цзін" (про особливості цих текстів і їх змісту йшлося у підрозділі 1.1.).

Іншим джерелом, з якого добувають знання про історичні події ранньої доби існування Китаю, є збірка "Промови царств" ("Го юй"). Ця пам'ятка давньої китайської літератури (датується III ст. до н.е.) є важливим джерелом досліджень історії Давнього Китаю і містить багато документальних матеріалів дочжоуського і чжоуського періоду. Автором збірки традиційно вважається Цзо Цзюмін, історіограф князівства Лу [145, с. 25]. Збірка "Го юй" містить записи про історичні події у князівствах Лу, Ці, Цін, Чу, Юе та інших і охоплює період з 990 по 453 рр. до н.е. [176]. Крім того твір містить відомості про економічний, політичний, військовий стан країни, зовнішні стосунки, освіту та правову систему Древнього Китаю епохи Весни та Осені [181]. Повчальний або моралізуючий аспект у цьому творі теж присутній, проте

матеріал викладено у більш вільній формі і містить чимало цікавих повідомлень, майже не представлених у конфуціанських творах (наприклад, міфологічні легенди) [23, с. 15].

Останнє джерело – це твір "Історичні нотатки" ("Ши Цзі"). Його автор – відомий китайський історик Сима Цянь (140 – 81 роки до н. е.). Він написав історію тієї епохи у формі описів окремих маєтків, які стали додатком до основних хронік, що присвячувалися періоду влади останніх правителів з династії Чжоу [35, с. 23; 136].

Крім того, відомостям про життя та суспільство за династії Чжоу завдячують не тільки китайській літературно-хронікальній традиції, але й археологічним знахідкам, уцілілим артефактам, з дослідження яких одержують достовірні, хоча й не надто повні відомості.

Стисле висвітлення суспільно-історичних витоків учення Конфуція почнемо з огляду періоду династії Чжоу. Її правління тривало майже дев'ять століть і поділялося на такі періоди: Західне, або Раннє Чжоу (西周, XI ст. до н.е. – 771 рр. до н.е.) і Східне, або Пізнє Чжоу (东周, 770 – 221 рр. до н.е.)¹⁵. Ці назви пов'язані з місцезнаходженням столиці держави. Період Східного Чжоу поділяють ще на дві епохи: перша – Весни та Осені (春秋, Чуньцю)¹⁶, або інша назва – Роздрібнені царства (列国, Лєго), датується 770 – 476 рр. до н.е.; друга – Воюючі держави (战国, Чжаньго), датується 475 – 221 рр. до н.е. [170].

¹⁵ Деякі джерела (现代汉语词典, Пекін, 1985 р., с. 1557; Китайско-русский словарь, Пекін, 1992 р., с. 1243; В.В. Адамчик. История Китая. Минск, 2004 р., с.724) датують закінчення періоду Західного Чжоу 771 р. до н.е., а початок Східної Чжоу – 770 р. до н.е. Проте є джерела (Энциклопедия Нового Китая. Москва, 1989 р., с. 42-43), які датують закінчення періоду Західного Чжоу 770 р. до н.е. і початок Східної Чжоу – 770 р. до н.е. Є й такі (Ч.П.Фицджеральд. История Китая. Москва, 2004 р., с. 6), де закінчення періоду Західного Чжоу датується 722 р. до н.е., а початок Східної Чжоу – 722 р. до н.е. У своєму дослідженні всі дати, пов'язані з історією Китаю, ми будемо подавати відповідно до хронологічних даних "Китайско-русского словаря", виданого в Пекіні, (1992), які прийнято в китайській науковій традиції.

¹⁶ Період Чуньцю отримав назву від однойменних хронік царства Лу, єдиних свідоцтв, що дійшли до нас з тих часів і містять хронологічні записи з 722 по 481 рр. до н. е.

Держава Чжоу була створена на межі II – I тис. до н.е. внаслідок завоювання держави Шан¹⁷ західним племінним об'єднанням *чжоу*, що проживало у верхів'я річки Хуанхе. 900-річне правління династії Чжоу вважають розквітом китайського залізного віку [183]. Це була епоха найвеличніших досягнень у розвитку китайської матеріальної і духовної культури. Чжоусці доволі швидко засвоїли найважливіші культурні та технічні досягнення переможених ними шанців [25, с. 321; 269, р. 463].

Треба зазначити, що за часів династії Чжоу встановилася форма правління, що стала відома під назвою "феодальна аристократія", а верховний правитель звався *ван*. Політика династії Чжоу полягала головним чином у тому, щоб розподілити території володінь між усіма членами свого роду для управління ними [145, с. 76–79]. По суті, ці землі представляли домени, надані правителем своїм підлеглим родичам і найближчим соратникам [48, сс. 50–51].

Сформувалася суспільно-політична ситуація, коли китайська аристократія володіла величезними ділянками землі. Кожен, хто мешкав на них, мав платити податки володарю-феодалу, а під час ведення військових дій чоловіча частина населення була зобов'язана воювати у військах свого господаря. Хоча верховним правителем країни був чжоуський *ван*, проте унаслідок посилення автономізації регіонів через три століття від початку заснування династії Чжоу влада правителя почала слабшати, водночас паралельно розширювалися і посилювалися владні повноваження феодалів. З кожним наступним поколінням верховні правителі втрачали безумовну вірність і покірність своїх підлеглих. Столиця, розташована на північному заході держави, у місцевості,

¹⁷ Держава Шан отримала назву від племінного об'єднання, яке жило і розвивалося у середній течії річки Хуанхе, головним чином – це територія сучасної провінції Хенань. За даними археологічних розкопок, два основних поселення Шан знаходилися у Ченчжоу та Аньяні (провінція Хенань). Традиційні історіографи вважають, що ця династія розпочала своє існування на землях, що знаходилися на захід від цих поселень. Проте такі припущення не підтверджені археологічними фактами. На місцях поселення мешканців Шан знайдено бронзові чаші (можливо створені для релігійних культів), фігури, вироблені з каменю, високоякісні гончарні вироби, а також ворожильні кістки та панцири черепах з першими зразками писемної китайської мови, що дійшли до нас [148, с. 51–52; 149].

звідки родом походила правляча родина, знаходилася на віддаленні від центру і була під постійною загрозою нападів з боку кочовників [183]. У зв'язку з тим, що в 771 р. до н.е. Західне Чжоу переживало внутрішньополітичну кризу, спричинену послабленням влади вана, царство не змогло протистояти зовнішній загрози, а тому було захоплене племенами *цзюаньчжунів*. Правителі Чжоу були змушені залишити долину річки Вейхе і переїхати на схід, на Центральну рівнину, де колись процвітала цивілізація Шан [48, с. 51]. Чжоуський правитель почав мешкати на землі удільних правителів і його влада над ними стала суто номінальною [100, с. 72; 269].

Далі починається історія держави Східна Чжоу (Пізня Чжоу), у добу якої власне й жив Конфуцій. З 770 до 476 до н.е. минуло три неспокійних для влади і народу століття: з'явилися нові царства, кожне з яких розвивало ідею свого верховенства над іншими. Цей період в історії Китаю також відомий під назвою епоха Чуньцю (Весни та Осені), ідентичною до назви хроніки, остаточну редакцію якої традиційно приписують Конфуцію.

Синолог О. Маслов в книзі "Книга судьбы. Ежедневные медитации с Конфуцием" зазначає: "На початку епохи Пізня Чжоу на території Центральної рівнини існувало близько 140 дрібних та великих царств. Не проходило й року, щоб між ними не виникало сутички. Склалася навіть особлива категорія мандрівних мудреців, освічених та мислячих мужів (*ш*, *ши*), які, переходячи з одного царства до іншого, намагалися владнати конфлікти між правителями" [105, с. 26]. Серед прошарку людей, яких називали *ши*, виділялися три категорії: вчені-філософи – *сюеши*; чиновники, які займалися державною політикою – *цеши*; спеціалісти з окремих галузей знання (астрології, астрономії, математики) – *фанши*. [15, с. 34; 114, с. 16]. Окрім "книжників" на той час в Китаї існувало ще 4 стана: князі, селяни (*нун*), мастерові (*гун*) і торговці (*шан*) [38, с. 53].

Такі мудреці (*ши*) були вихідцями з вельможних сімей, проте власних земельних володінь вони як правило не мали, а служили у князів воєначальниками або цивільними службовцями, писарями, судейськими

чиновниками та домоправителями. Оскільки цінність освіченості почала зростати, *ши* приділяли багато уваги і часу навчанню, і вдосконаленню мудрості [38, с. 52]. Своїм знанням вони сподівалися прислужитися правителям царств, занепокоєних виключно практичними питаннями: як зберегти, розширити та зміцнити свою політичну владу. Багато хто з мудреців служив з надією на гідну платню та посаду. Інші намагалися об'єднати практичні цілі з ідеалом встановлення гармонії у Піднебесній¹⁸ [105, с. 8]. У той складний час, коли політичні події змінювалися як у калейдоскопі, мистецтво політичної інтриги та дипломатії стало не менш важливим, ніж військове мистецтво й майстерність [38, с. 79]. Для одержання рекомендацій з питань ведення успішної державної діяльності князі вдавалися по допомогу до радників, яких добирали переважно з-поміж прошарку *ши*. Багато хто з *ши* виробляли власну концепцію управління і соціальних реформ, які б давали князю можливість наводити порядок у його державі, заручатися довірою народу і зрівнятися з канонізованими імператорами минулих епох. *Ши* намагалися запевнити могутніх князів у правильності своєї теорії, розраховуючи на прибуткову посаду радника. Коли якийсь князь не прислухався до їхніх порад, вони переходили служити до іншого двору, щоб там поширювати свої ідеї. Саме з таких "мандруючих книжників" (游士, *юши*) вийшли найвідоміші китайські діячі та філософи того часу, включаючи і Конфуція [234, 第 334 页]. Проте з тієї плеяди подібних громадських діячів в історії Китаю і світу залишився лише він.

У розглядуваний період авторитет верховної влади зазнав непоправної руйнації через моральні та політичні слабкості останніх правителів Західної Чжоу. Кожний феодалський правитель-землевласник поступово позбувся матеріальної залежності від правителя Чжоу. Чжоуський *ван* зміг зберегти свою владу лише у духовній сфері, оскільки залишався верховним жрецем [48,

¹⁸ Піднебесна (*Тянься*) – так свою країну називали давні китайці.

с. 108]. Він поступово перетворювався на особу, якій поклонялися, але не підкорялися.

Як стверджують французькі вчені-історики В. і Д. Єлісеєффи, "ще більш важливим чинником було те, що одночасно зі зменшенням значення культу правителя продовжувала зростати кількість посередників, які об'єднували земний і небесний світи. У результаті настав момент, коли кожний голова надільного князівства, впевнений у своїй вищості, вважав за норму привласнити собі владу і у царині релігії, з якою напряду була пов'язана ідея самостійності. Вмотивований власним честолюбством і темпами економічного розвитку, правитель кожної надільної землі намагався нав'язати іншим свою волю" [48, сс. 108–109]. Правителі таких територій уклали союзи проти інших царств, ці союзи швидко руйнувалися і колишні союзники ставали ворогами. Традиційна структура верховного правління руйнувалася, натомість настав час владної і суспільної анархії. Порядок у суспільстві більше не ґрунтувався на традиціях та вироблених у минулому протокольних (ритуальних) правилах життя. Вважається, що соціум, відмовившись від пріоритету моральних чеснот, які були цінностями попередніх поколінь, занурювався у прірву аморальності [59, с. 13].

Все це свідчило про те, що "Піднебесна втратила гармонію" і, як згодом підсумував Конфуцій, золотий час "величної давнини" залишився в минулому [221, 第 66–67 页, вислів 4-22; 第 184 页, вислів 11-1; 第 254 页, вислів 14-24; 第 281–282 页 вислів 15-26; 第 294 页, вислів 16-3; 第 313 页, вислів 17-16; 第 314 页, вислів 17-18; 第 346–347 页, вислів 20-1]. На переконання вченого, вже не було великих мудреців прадавнини – Яо [221, 第 144 页, вислів 8-19], Шуня [221, 第 215–216 页, вислів 12-22], Юя [221, 第 145–146 页, вислів 8-21], Чжоугуна, Веня-вана [221, 第 145 页, вислів 8-20], які були б здатні повернути Китай на шлях вселенської гармонії. На той час не було такого правителя, який міг би передати кермо правління країною не за принципом спадковості, а відповідно до чеснот і вмінь особи – найгіднішому. Йшлося про історичну

паралель, пов'язану з прецедентом передачі великим правителем минувшини Яо (2353 – 2234 рр. до н. е.) свого трону Шуню, сину простолюдина. Моральні якості людей "обмілили", зазначав Конфуцій, а можновладці піклуються лише про власний добробут і хворіють непомірними амбіціями: "У вісім рядів танцюють в родовому храмі (родини Цзі – прим. – О. Ш.). Якщо таке можна витримати, то що тоді не можна?"¹⁹ [221, 第 34 页, вислів 3-1].

Серед духовних наставників того часу йшов тяжкий пошук способів, як встановити втрачену рівновагу. Конфуцій був впевненим, що за давніх часів було створено ідеал людського співіснування, взірець достойної поведінки. А тому вектор моральних зусиль людини необхідно спрямувати назад, на те, щоб піднятися до рівня ідеального минулого.

На думку російського дослідника О. Гусейнова, моральне звернення Конфуція до минувшини, розглядається іноді як свідоцтво консерватизму його мислення. Насправді, Конфуцій не був противником змін у суспільстві, оновлення його форм. Він взагалі вирішував іншу проблему – як уможливити злагоду між людьми. Конфуцій не розглядав прагнень до нового, пристрасть до творчості як самоціль. Він вважав, що мир та злагодa у суспільстві важливіші за його оновлення. Конфуцій брався за вирішення таких проблем, як можливість змін у суспільстві без розриву часового зв'язку, встановлення хаосу та розбрату; можливість змін без глибоких історичних провалів тощо. Для вирішення цих проблем був лише один спосіб – жага змін не повинна посягати на моральний культ предків [39, с. 34–35]. У книзі "Лунь юй" записано вислів Конфуція: "Я передаю, а не створюю; я вірю у древність і люблю її" [221, 第 110 页, вислів 7-1]. Зі старого виводити нове, а не керуватися абстрактним зобов'язанням, черпати ідеали у реалізованому минулому, а не проблематичному майбутньому, обирати спокійний консерватизм, замість розбрату прогресизму – так, на думку О. Гусейнова

¹⁹ У тогочасному Китаї у вісім рядів (64 осіб) дозволялося танцювати лише в родовому храмі Сина Неба (вана). Родина Цзі були лише аристократами у князівстві Лу [114, с. 316].

можна сформулювати етичний пафос патріархальної аксіології Конфуція. Однак при її оцінюванні слід мати на увазі, що народ, який керувався "зануреною у минувшину аксіологією, виявився найчисельнішим на землі" [39, с. 35].

Основною ідеєю вчення Конфуція було повернення стародавніх правил та ритуалів, того стану усвідомлення гармонії з Небом, яке було властиве правителям минулих епох [105, сс. 27–29].

Конфуцій вважав ранній період правління Чжоу найідеальнішим часом у житті людей і держави [221, 第 42–43 页, вислів 3-14], коли всі жили у достатку і кожний "знав своє місце". Він зазначав: "[Треба, щоб] правитель був правителем, а підлеглий – підлеглим" [221, 第 208–209 页, вислів 12-11].

З історичних творів "Ши цзін", "Шу цзін", "Ши цзі" постає, що один з перших правителів Чжоу, правитель Чжоу-гун був мужньою, працьовитою та добродійною людиною. Він вигідно відрізнявся від свого попередника – останнього правителя династії Шан, який занурився у розпусту. Саме Чжоу-гуну історія приписує гасло: "Поважати добродійність і піклуватися про народ" [198, 第 127 页]. Чжоу-гун був не тільки великим державним діячем, але й великим філософом. Як пише японський вчений С. Каїдзука: "Там, де панували магічні мистецтва, Чжоу-гун першим збагнув можливість появи релігії, моралі і знання; там, де панували почуття, він першим відшукав промінь розуму і поставив собі за мету його виховання. Всі чжоусці – а особливо мешканці князівства Лу, де народився Конфуцій, – були впевнені, що саме Чжоу-гун створив династичні інститути ритуалу і музики і заснував чжоуську цивілізацію – з її специфічною адміністративною організацією, соціальною системою, кодексом моралі та мистецтвами" [59, сс. 24–25].

Багато хто з мудреців, у тому числі і Конфуцій, називали Чжоу-гуна взірцем найкращих моральних якостей, які підтвердилися часом. Конфуцій ставив його найвище від усіх правителів давнини, підкреслюючи, що той повністю оволодів культурними основами, а значить і ритуальними нормами

поведінки, в яких Конфуцій вбачав фундамент вселенської гармонії [105, с. 29]. У зв'язку з цим суспільним ідеалом мислителя стали ідеї повернення до стабільності минулих століть, пошук досконалого правителя, подібного до стародавніх мудреців, які "жили відповідно до законів Неба" [105, с. 23]. Як стверджує японський дослідник С. Каїдзука, "народжений в епоху політичного і духовного безладу Конфуцій прагнув відновити доцільне правління та повернути етичні норми у суспільне життя" [59, с. 13].

Новим етапом в історії чжоуського Китаю став період Чжаньго (Воюючі держави), коли фактично домінували сім, майже незалежних від китайського *вана*, князівств, на чолі кожного з яких стояв землевласник-правитель: Цінь, Чу, Чжао, Ці, Вей, Янь і Хань [20, с. 203; 114, с. 12; 78, с. 245; 141, с. 320; 105, с. 26]. Існував ще цілий ряд дрібних князівств, наприклад, Чжоу, Сун, Лу (звідки походив Конфуцій) та інші, багато з яких з часом були поглинуті більш сильними сусідами.

У розглядуваний період чжоуський культ правителя остаточно втратив те, що залишилося від його духовно-релігійного змісту та емоційно-ціннісного сприйняття. Кожен з сімох правителів-феодалів вважав себе єдиним, хто був би здатним здійснювати зв'язок між Небом і Землею у своїй надільній державі. Попри усю жорстокість суперництва між царствами та внутрішній розбрат, попри роздрібненість країни, кожен усвідомлював свою причетність до єдиної великої цивілізації. До кінця розглядуваного історичного періоду лише єдине царство з усіх – Цінь (秦) змогло політичними та воєнними засобами об'єднати країну і скинути династію Чжоу, заснувавши нову державу [182].

Незважаючи на те, що обидві історичні епохи – Весни та Осені (770 – 476 рр. до н.е.) і Воюючі держави (475 – 221 рр. до н.е.) – були неспокійними для населення, а іноді й спустошливими, вони залишилися в історії часом значного піднесення китайської цивілізації, а епоха Чжоу багато в чому визначила напрям подальшого розвитку китайських племен на тисячоліття вперед. Саме у цей час, як стверджує китайський вчений Фань Вень-лань, жили засновники основних релігійних течій Далекого Сходу – конфуціанства

та даосизму, які й донині залишаються основою духовного та соціального життя Китаю [145, с. 117]. Дослідник історії Піднебесної В. Малявін стверджує: "Чжоуську династію можна вважати засновницею китайської цивілізації: саме за її часів було створено основні державні інститути і моральні цінності, які визначили обличчя китайської імперії і китайської культури" [100, с. 72].

Як ми вже зазначали, завойовники-чжоусці перейняли найістотніші культурні та технічні досягнення династії Шан: насамперед техніку бронзолиття, переважно у вигляді бронзових посудів ритуального призначення, основи дерев'яної архітектури (уміння зводити і формувати перші поселення міського типу, будувати палаци правителів, підземні поховання для знаті) [2, с. 572; 170].

Іншим надважливим для історичного розвитку країни явищем стало започаткування виготовлення знарядь праці і зброї з заліза [152, с. 57]. Потреба в зброї була особливо нагальною, оскільки Чжоу відзначалася не меншою войовничістю, ніж її попередниця – династія Шан [20, с. 202]. В останні 200 років існування чжоуської династії велося набагато більше війн, ніж було періодів миру та спокою [117, сс. 22, 26–29, 33–37]. За епохи правління династії Чжоу (XI ст. до н.е. – 221 р. до н.е.) держава Чжоу розширила свої кордони і займала терени з заходу на схід від долини річки Вейхе до півострова Шаньдун, включаючи Велику Китайську рівнину. На півдні і південному сході вона охоплювала долину нижньої та середньої течії річки Янцзи, а на півночі сягала району сучасного Пекіну [38, с. 29]. Саме за часів правління Чжоу вздовж кордонів з Монголією були збудовані перші фрагменти оборонної стіни для захисту від вторгнень кочовиків з півночі. За правління наступної династії ці фрагменти були з'єднані і утворили Велику Китайську стіну [117, с. 42].

За даними археологічних досліджень історики роблять висновок, що у період династії Чжоу тривав подальший розвиток землеробства, значних масштабів набуло застосування зрошувальних споруд, вдосконалення знарядь

землеробства, культивувалися різноманітні сільськогосподарські культури. Важливо зазначити, що у сільському господарстві широко використовувалася праця рабів [145, с. 104; 20, сс. 197–199; 269].

У розвитку матеріального виробництва значного прогресу чжоусці досягли у V ст. до н.е., коли освоєння виготовлення виробів із заліза привело до заміни знарядь праці на більш продуктивні, і відповідно до цього відбулися позитивні зрушення у землеробстві та ремеслах. Багато економічних переваг давав і спосіб обробки залізної руди, який створив можливості для серійного виробництва різноманітного приладдя [145, с. 92]. З поширенням нових видів знарядь праці поліпшилася техніка обробки землі, і внаслідок цього розширилися посівні площі, зросла врожайність, що сприяло появі надлишків продукції. Також спостерігався прискорений розвиток ремісництва – гончарної справи, виробництва лакових та бронзових виробів, з'явилися перші зразки живопису на лаковому начинні та шовку. Ці процеси привели до появи зачатків грошової економіки, яка набула широкого поширення за часів чжоуського Китаю [223, 第 5 页; 152, с. 57].

Потреби багатогалузевого матеріального виробництва вмотивували необхідність вимірювати площу полів, об'єми зібраного зерна, ємкості посудин тощо, а отже сприяли інтенсивному розвитку математики, хоча у давньокитайській математичній науці не застосовувалися логічні доведення, тобто вона не була дедуктивною наукою і її досягнення були пов'язані з практичними потребами і завданнями. У ранню епоху Чжоу наука про обрахунок вже входила до курсу навчання школярів. Згідно "Лі цзі" та іншим давнім трактатам, в епоху Західного Чжоу китайці використовували набори прикладів з множення, подібних до сучасної таблиці множення [46, с. 52]. Накопичені на той час практичні знання, без яких було б неможливим існування людей, почали набувати загальноновизнаної значущості [179, 第 93 页]. Розвивалась така наука, як арифмосеміотика – наука, що досліджувала властивості чисел та знаків [142]. Китайські мудреці того часу

вважали, що числа – це одна з найважливіших характеристик буття, елементи певного космічного коду, за допомогою якого структурується та описується світ. Число відображало структурну цілісність речей, за допомогою чисел речі впорядковувалися та "організовувалися". Для китайців число містило в собі ідею порядку, а не сприймалося як простий результат обрахунку чи вимірювання [179, 第 93 页].

Розвиток наукових знань відбувався і у галузі астрономії. До її започаткування привели систематичні спостереження за небом, пов'язані не тільки з його культом, а й з потребами землеробства. Водночас її розвиток було зумовлено практичною необхідністю – обрахуванням часу затемнень, необхідністю вивчення метеорологічних особливостей клімату. Розвиток астрономії сприяв появі літочислення, а також створенню календаря. У розглядуваний період набули поступу науки про причини землетрусів (початки сейсмології), про склад земної поверхні (початки геології), про взаємозв'язок довкілля і середовища існування людини ("феншуй"), про особливості річкового і морського судноплавства (елементи навігаторського мистецтва) [56, с. 80]. Надзвичайних успіхів досягли і давні китайські медики, багато з їхніх методів лікування (голковколювання, припікання акупунктурних точок на тілі пацієнта) не втратили своєї актуальності і дотепер [238, 第 6 页].

Оскільки сільське господарство швидко розвивалося, ставало продуктивнішим і більш спеціалізованим, то склалися умови для демографічного зростання населення. Залежно від того, який основний споживчий продукт вироблявся у певному регіоні, відбувалося виокремлення деяких з них, тобто спеціалізація, що вмотивовувала необхідність товарообміну і врешті-решт спричинила до появи торгових зв'язків між різними областями князівств, зокрема між центрами володінь "феодальних аристократів" [269, р. 326].

Політична та економічна роздрібненість Китаю тієї епохи не перешкоджала розквіту цивілізації, а скоріше привела до її інтелектуального

зростання. В епоху Весни та Осені (770 – 476 рр. до н.е.), а потім в епоху Воюючих держав (475 – 221 рр. до н.е.) почала формуватися суспільна ситуація, за якої баланс сил всіх держав привів до тріумфу таланту, а не тільки нестримної жорстокості [48, с. 110–111].

1.3. Духовна культура давніх китайців як основа педагогічних ідей Конфуція

Для розкриття особливостей суспільного життя Китаю у доконфуціанський період та у часи Конфуція, тобто у добу Чжоу (XI ст. до н.е. – 221 р. до н.е.) слід схарактеризувати найбільш значущі і розвинені на той час сфери гуманітарного і духовного буття людей, до яких відносимо релігію, міфологію, філософію, письмо і освітню справу, літературу, музику, мистецтво.

Упродовж віків релігія відігравала важливу роль в житті давнього китайського суспільства. Релігія доконфуціанської епохи, з одного боку, спиралася на обожнення та одухотворення космосу і природи – культ Неба (天, *тянь*), а з іншого – на розвинутий культ вшанування предків (манізм) і духів (анімізм) [152, с. 59; 68].

Англійський дослідник, професор Кембріджського університету Е. Шонессі зазначає, що "усе повсякденне життя китайців було просякнуте необхідністю набуття досвіду світобачення насамперед у сенсі розмаїття відчуття природи" [68, с. 136]. Світський світогляд був невіддільний від релігійного ритуалу, що становив систему уявних взаємовідносин між живими та мертвими" [152, с. 59]. Життя живих проходило як своєрідний безупинний звіт перед мертвими. У стародавньому Китаї вважали, що зі "смертю буття людини не закінчується, воно продовжується, але стає іншим. Ті з людей, хто прожив життя зразково, ставали духами (*шень*), а ті, хто жили не праведно, перетворювалися на привидів (*зуй*)" [47; 6].

Духи, як і привиди, втручалися у події життя населення, а люди робили все можливе, аби це втручання було більш сприятливим для живих. За

уявленнями китайців духи жили скрізь: на землі, на небі, на зірках, на кожній горі і у кожному джерелі або дереві [68, с. 136]. До того ж кожна тварина і рослина потенційно були частиною релігійної системи китайців.

Привиди не були безсмертними як духи, проте після смерті їхнього фізичного тіла вони могли дошкуляти людям. Духам приносили жертви, спочатку навіть людські (військовополонені, діти-первістки). У процедурі жертвопринесення китайці дотримувалися суспільної ієрархії, наприклад, лише очільники родин могли приносити жертви своїм предкам [152, с. 59]. Тільки китайський правитель (*ван*) мав право приносити вищу жертву духам Землі і Неба [23, сс. 56–57; 100, с. 235], бо він вважався посередником між народом та священним Небом.

Внаслідок асиміляційних процесів культурний розвиток чжоусців набув прискореного розвитку порівняно з культурою часів династії, що їй передувала.²⁰ Епоха Чжоу привнесла у духовну культуру шанців багато нового і цінного, а найголовніше – поряд з характерним для шанців культом предків з'являється культ верховного божества Неба (*Тянь*) [152, с. 59–60].

Російський дослідник історії Китаю О. Дельнов вважає, що "за китайською традицією першим, хто висунув ідею Мандата Неба, яка згодом стала світоглядно доленосною для всієї подальшої історії Піднебесної, був один з засновників династії Чжоу – мудрий правитель Чжоу-гун" [40, с. 62]. Він зберіг поклоніння шанським богам, проте запровадив такі релігійні реформи, що культ шанських святих став внутрішньородовим. Небо вважалось божеством, якщо і не персоніфікованим, то, щонайменше, індивідуалізованим (виразно мало власну волю), і не тільки стало богом для всіх, але й оселею для всіх інших богів та духів [40, с. 62; 68, с. 136; 6]. Небо "перейняло" на себе уявлення людей про генетичний зв'язок божественних сил з правителем: чжоуський *ван* вважався сином Неба, і цей титул зберігся за правителями Китаю до XX ст. [86]. За своєю основною функцією, що полягала

²⁰ У чжоуської династії існувало 2 попередниці: 夏, Ся (XXI – XVI ст. до н.е.) та 商, Шан (інша назва Інь) (XVI – XI ст. до н.е.) [відомості взято з "Китайско-русский словарь", Пекін, 1992 р.]

у верховному контролюванні і спрямуванні життя людей, Небо стало головним всекитайським божеством, яке відповідало за морально-етичне регулювання буття [243, 第 148 页]. Люди вірили, що велике Небо карає негідних і винагороджує добродесних. Воно, як джерело і носій загального для всіх світового закону, приводило до влади найбільш достойного, наділяючи при цьому його і його спадкоємців Мандатом на владу. Проте подібним Мандатом правителів не наділяли раз і назавжди. Якщо очільник країни та його нащадки не дотримувалися волі Неба, їх відсторонювали аж до повалення династії, а їхнє місце займав більш достойний [40, сс. 62–63].

Іншим поняттям, яке було тісно пов'язане з духовним життям тогочасних китайців, стало поняття добродесності (德, *де*). *Де* – це благодать, яку закладено у кожную людину вищою силою. Дотримуючись своєї *де*, людина дотримується волі Неба, накопичуючи божественну енергію, харизму [40, с.63]. Поняття містило сакральний відтінок вищої відповідності божественним настановам, що, головним чином, стосувалося правителя, який уособлював патрона народу. Тільки володіючи *де*, правитель мав право керувати країною. Втрачаючи цю чесноту, він втрачав і право на владу [21, с. 221; 192, 第 110–111 页]. Отже, у чжоусців Небо було не лише верховним божеством, а й вищим уособленням розуму, доцільності, справедливості та добродесності.

Наголосимо, що чжоусці висували на перший план раціональну сутність Неба-божества. Претендуючи на родинні зв'язки з ним, чжоуські правителі почали називати свою країну Піднебесною (*тянься*), а себе – Синами Неба (*тянь-цзи*). Для китайських правителів ототожнення з Небом означало прийняття на себе відповідальності за весь світ. Культ Неба став головним у Китаї, а його культові відправи – прерогативою самого правителя, тобто сина Неба [23, сс. 56–57]. У шанобливому ставленні до вищого начала проявлявся свідомий обов'язок правителя, який розумів необхідність звітувати перед вищою божественною інстанцією і вшановувати небесного батька, хоронителя світового порядку, тобто Небо [243, 第 148 页].

У VI – V ст. до н.е. в Китаї розпочався процес формалізації релігійних та релігійно-філософських вчень, орієнтованих на людську особу, які прийшли на зміну "архаїчним формам релігії з їх байдужістю до особистості та етичної проблематики людського буття" [187, 第 3–5 页].

Починаючи з часів, коли жив і діяв Конфуцій, світоглядні уявлення китайців почали конкретизуватися у формі філософських положень, і принцип обов'язку по відношенню до предків не став виключенням. У творах Конфуція завжди підкреслювалося, що ритуали повинні мати внутрішній смисл, а не бути лише беззмістовною виставою: "Бути людиною і не бути гуманним, то навіщо тоді ритуал? Бути людиною і не бути гуманним, то навіщо тоді музика?" [221, 第 35 页, вислів 3-3]. Австралійський дослідник історії культури Китаю Ч. Фіцджеральд зазначав: "До Конфуція, якщо людина правила обряд, то це означало, що вона виконувала свій обов'язок. До того ж, не мало значення була вона добродійною чи кривавим тираном, – якщо обряд виконано правильно, це спокутувало всі гріхи. А згідно вченню Конфуція ефективність відправлення обряду залежала від стану душі особи, яка здійснювала той чи інший обряд. Людина повинна була керуватися принципами моралі, а не формальним знанням того, як відправляти цей обряд" [148, с. 82].

Наприкінці існування Чжоуської імперії у Китаї набули розвитку шість головних практико орієнтованих шкіл філософії: конфуціанська, моїстська, легістська, даоська, школа "інь-ян" (натурфілософи) та школа "імен" (номіналісти)²¹, більшість з яких мали етико-політичне спрямування, а решта – метафізичне [152, с. 63; 187, 第 61 页]. Основні ідеї кожної з цих шкіл детально описано французьким дослідником М. Гране у книзі "Китайська думка від Конфуція і Лаоцзи" [34] та китайським дослідником Фен Ю-лань у книзі "Стисла історія китайської філософії" [150]. Для філософії древнього

²¹ Одна з найбільших філософських шкіл Китаю періоду "суперництва ста шкіл" (VI – III ст. до н.е.). Центральною проблемою учення номіналістів було співвідношення імені та реалій, особлива увага приділялася питанням форми, способам та закономірностям мислення та пізнання [48, сс. 140 – 141].

Китаю було характерним спрямування інтересу до практичного боку пізнання, тобто розроблялися міркування, пов'язані насамперед з проблемами керування людьми, управління державою [187, 第 62 页].

У доконфуціанську добу у Китаї було накопичено значний обсяг знань про довколишній світ. Давній китаєць сприймав себе як частину природи, не виокремлюючи з неї свою свідомість. Серед тих філософських узагальнень, які були передані наступним поколінням, – положення про тісний зв'язок ритмів природи з життєвими циклами людей, що трансформувалося у свідомості китайців у так звану діалектику однини і множини, у принцип дуального зв'язку чоловічої та жіночої основ [38, сс. 74–75; 99, сс. 12–31; 68, сс. 122–123]. Засадничими світоглядними поняттями стали *інь* (阴) та *ян* (阳) – антитетичні, але неодмінно взаємопов'язані, співіснуючі у аспектах всього буття. Ці терміни первісно означали "темний" та "світлий", але їх філософський зміст було значно розширено і він вміщував широкий спектр бінарних опозицій: жіночий та чоловічий, слабкий та сильний тощо [34, сс.83–84]. Ці поняття символізували протилежні значення у взаємодоповнювальному зв'язку, понад це, що надзвичайно суттєво, вони, доповнюючи одне одного, проникаючи одне в одного, зароджували і творили інше, *нове*.

Перші писемні приклади використання філософського значення провідних світоглядних понять з'явилися близько VIII – VII ст. до н.е. [114, с. 37]. Приблизно у той час поняття *інь* і *ян* почали поширюватися на все буття китайців і справляли значний вплив на їхнє світорозуміння. За існуючими на той час космогонічними поглядами, дві полярні основи *інь* та *ян*, взаємодіючи одна з одною, породили п'ять стихій: землю, воду, вогонь, дерево і метал. Вважалося, що завдяки їх взаємопроникненню та взаємоподоланню й існує все живе в природі, а якщо світом заволодіє лише одна, будь-яка з них, наприклад, вогонь або вода, то життя на землі автоматично припиниться, і все живе загине [187]. Це "уявлення про боротьбу амбівалентних понять як

неодмінну умову існування "здорової" єдності, було перенесено на життя суспільства й у сферу формування державної політики" [114, с. 37].

У контексті стародавніх уявлень про боротьбу протилежностей як об'єктивний закон існування природи сформувалися ще два поняття, що символізували ідею єдності життя: *хе* (合) і *тун* (同) [114, сс. 37–41; 34, с. 232]. Термін *хе* первісно означав єдність, до якої доходять шляхом зіткнення, взаємоподолання полярних інтересів, тобто шлях до єдності через розбіжність думок і знаходження компромісу. У той же час з'явився і антипод цього поняття – поняття *тун*, яке теж означало єдність, але вже на інших засадах – на основі підкорення думці правителя, повного погодження з його думками і намірами, тобто, це ситуація, коли всі учасники обговорення деякої проблеми схвалюють будь-яку пропозицію правителя. Поняття *тун* несло в собі ідею єдності через покору [114, с. 41].

Принцип *хе* пронизував усю історію китайської культурної традиції, і зберігся до наших днів, ставши "своєрідним духовно-культурним кодом, притаманним тільки китайському етносу" [114, с. 37]. Поняття *хе* з часом почало відігравати помітну роль у процесі становлення і розвитку принципів політичної культури країни. До VII ст. до н.е. в Китаї сформувався стійкий погляд на те, що доля правлячої династії залежить від уміння правителя доцільно користуватися принципом *хе*, а оволодіння ним вважалося свідченням мудрості очільника країни [246, 第 98 页].

Значення поняття *хе* змінювалося протягом років і з часом набуло змісту або символу гармонії. На переконання Л. Переломова, сьогодні багато хто з китайських дослідників та політиків пов'язують таке розуміння *хе* саме з ідейною спадщиною Конфуція, хоча формулювання цього принципу відбулося за декілька сотень років до його народження [114, с. 37].

Одним із основних світоглядних понять стародавніх китайців було поняття 礼, *лі*, ("ритуал"). Китайці розрізняли два види ритуалу: небесні *лі* (礼) і земні *фа* (法). Спочатку терміном *лі* позначали принесення чого-небудь

або кого-небудь у жертву, і використання цього поняття обмежувалося церемоніями релігійного призначення, однак згодом воно набуло значення "порядок", "правила", "ритуал". Надалі ним стали позначати всі норми, правила та звичаї, особливо ті, що стосувалися міжособових відносин. Дотримання *лі* приводило до процвітання, недотримання – до загибелі. Все життя було регламентоване певними правилами щодо будь-яких його випадків, і підпорядковувалося "ритуалу", який описано у трактаті "Лі цзі".

Конфуціанці трансформували зазначений термін з цього трактату у фундаментальне поняття свого вчення. Воно багатозначне і вміщує поняття етикету, благопристойності, під ним розуміють також правила поведінки, звичаї, норми життя, основані на взаємозв'язку людини, Неба та держави, керованої вищою владою в особі правителя [192, 第 146–147 页].

Як стверджують дослідники-інтерпретатори, основним змістом *лі* у конфуціанців стало формування в людині поваги до правителя, влади, батьків і вірності цим суспільним цінностям [78, сс. 126–127].

Від розгляду релігійно-світоглядних понять перейдемо до висвітлення історії писемності китайців, яка стала основою розвитку освіти.

Традиційний погляд на вихідну, початкову точку історії китайської писемності базується на міфологічному уявленні стародавніх китайців про початок історії своєї країни. На підтвердження такої гіпотези зазвичай наводять різні непрямі докази, а прямі свідоцтва, що вказують на існування письма у ту далеку історичну епоху, донині відсутні [128, с. 449].

Згідно з китайською традицією, історія писемності Піднебесної починається з епохи перших міфічних імператорів Фусі (2852 – 2738 рр. до н.е.) і Шень Нуна (2737 – 2697 рр. до н.е.) [61, сс. 228–229; 128, с. 447; 148, с.47]. Їхнім культурним внеском китайці вважають створення умовних символів (знаків) для позначення предметів. У ті далекі часи для запису повідомлень різного змісту використовувалися мотузки з вузликами, зарубки на дерев'яних дощечках у формі триграм, що склалися з комбінацій суцільних та перервних рисок.

У наступну епоху імператора Хуан-Ді (2697 – 2599 рр. до н.е.) його придворний історіограф на ім'я Цан Цзе створив ієрогліфічне письмо на дощечках, яким китайці користуються дотепер [100, с. 379; 128, с. 449]. Російський дослідник китайської писемності М. Софронов стверджує, що на думку про створення ієрогліфів стародавнього вченого навели сліди птахів та звірів на прибережному піску [128, с. 449]. Споглядаючи ці сліди, Цан Цзе раптово зрозумів, що для створення графічного знаку, який би позначав предмет, не обов'язково малювати сам предмет – для його ідентифікації досить лише специфічного умовного знаку, окремого для кожного предмету. Ієрогліфи, створені Цан Цзе, були досить умовними зображеннями предметів, і тому називалися *вень* (文, в перекладі українською – "зображення", "орнамент"). У подальшому китайці почали створювати більш складні знаки, що утворювалися з декількох таких малюнків. Ці складні знаки отримали назву *цзи* (字, в перекладі українською – "письмовий знак") [210].

За археологічними даними найдавнішими свідченнями-артефактами, що доводять вживання китайцями письма, є насічки на керамічному посуді, знайденому на розкопках усіх неолітичних культур Китаю [128, сс. 449–452]. За формою такі насічки на кераміці були геометричними фігурами, утвореними з прямих ліній: іноді – паралельних, проте частіше таких, що перетиналися під прямим кутом. Припускають, що "паралельні лінії, скоріш за все, були знаками для чисел, інші – особисті або родові знаки" [128, сс. 450–451]. Проте деякі насічки за своїми графічними ознаками можна тлумачити і як малюнки, подібні до зображуваних предметів, тобто стилізовані зображення. Така схожість дає підстави твердити, що саме вони були найбільш ранніми піктограмами китайського ієрогліфічного письма. На основі цього вчені зробили висновок, що китайське письмо своїми витокami сягає V тис. до н.е. [263, р. 226, 257].

Археологічні дослідження пізніших епох історії матеріальної культури Китаю довели, що вже на початку II тисячоліття до н.е. на кераміці починають

з'являтися не поодинокі насічки, а їх групи. Ці знаки вважалися попередниками шанського письма або його локальними формами [28, сс. 312–313; 128, с. 452].

Російський вчений В. Малявін стверджує, що "найдавніші відомі на сьогоднішній день зразки китайського письма датуються серединою II тис. до н.е. і є написами на ворожильних кістках. У більшості випадків, вони характеризуються як піктограми, тобто стилізовані зображення предметів. Нині виявлено близько п'яти тисяч письмових знаків шанської епохи, із них майже півтори тисячі ідентифіковано з сучасними ієрогліфами" [100, с. 379]. Тоді ж, у епоху Шан, було знайдено спосіб для позначення абстрактних понять та дій за допомогою діаграм або надання нормативного значення окремому предмету і навіть окремій ситуації. Наприклад, числа "один", "два" і "три" позначалися відповідною кількістю горизонтальних рисок 一, 二, 三; поняття "середина" відображається за допомогою вертикалі, яка проходить через центр кола 中 тощо. Поняття 好 ("добре") передавалося за допомогою поєднання знаків 女 ("жінка") та 子 ("дитина"). Ієрогліф "слухати" був сполученням знаків "вухо" та "двері", знак "ритуал" зображав людину, схилену над жертвним сосудом на олтарі тощо. Таким чином, "китайська писемність мала зорову природу; вона зародилася та розвивалася відокремлено від усного мовлення"²² [100, с. 380].

²² На основі розмовної мови, яка існувала на поч. I тис. до н.е., поступово створюється літературне древньокитайське письмо *веньянь*, яким користувалися книжники при написанні трактатів. На початку нашої ери *веньянь* розходиться з мовою усного спілкування і формується нове письмо *байхуа* ("проста мова"), що відображало усну мову. Письмо *веньянь* використовувалося як писемна літературна мова майже до XX ст. На основі північної версії *байхуа*, яка остаточно склалася у X – XIII ст., у подальшому формувалася мова *путунхуа* ("загальнозрозуміла мова"), прийнята у XX ст. як державна китайська мова. Китайська мова – найуживаніша у світі. Окрім КНР, Тайваню та Сінгапуру, де китайська мова має статус державної, нею розмовляє значна китайська діаспора, поширена майже у всіх країнах Південно-Східної Азії та по усьому світі. Китайська мова – одна з найдревніших нині існуючих мов і послуговується найдревнішим письмом, що застосовують сьогодні в світі. Китайську ієрогліфіку разом з власними азбуками використовують Японія та Південна Корея. Основним елементом, що скріплює китайську мовну традицію, стало офіційне літературне письмо *веньянь*. Раніше *веньянь* широко використовувався як мова літератури і науки не лише в Китаї, а й у всій Східній Азії – в Кореї, Японії, В'єтнамі. Модифікація цього писма розвинулася у системи власного національного ієрогліфічного письма. В китайській мові нараховується 10 діалектних груп, які різняться за фонетикою (що утруднює міждіалектне спілкування), лексикою, частково граматику, проте основа їх

Отже, написи на ворожильних кістках та знаки-насічки на неолітичній кераміці разом з орнаментом та декором вважаються праписьмом китайців, яке створило умови для виникнення традиційного китайського письма [209].

Створення писемності вимагало і графічних, і технічних умов його реалізації. В імперії Шан склалися саме такі умови, оскільки гончарна справа у ту епоху досягла високого рівню розвитку і тогочасні китайські гончарі вже володіли різними способами нанесення орнаменту чи будь-якого зображення на сирі або випалені вироби. Сира і випалена глина була придатним матеріалом для письма. Проте в Китаї глина як звичайний матеріал для письма не отримала розповсюдження. Досить часто висловлюються припущення, наприклад американським дослідником китайського походження Пін-ті Хо [263, р. 238], що для звичайних документів у часи династії Шан використовували дерев'яні дощечки, проте ці версії залишаються без підтвердження матеріальними доказами, оскільки дерево руйнується набагато швидше, ніж глиняні вироби.

Найдавнішим матеріалом для письма, що зберігся до наших часів, стали для китайців панцирі черепах та кістки-лопатки великих ссавців, які використовувалися у ритуалах ворожби. Велику кількість таких артефактів знайшли під час розкопок шанського городища поблизу сучасного міста Аньян – руїн останньої столиці династії Шан [100, с. 69; 128, сс. 455–458]. Написи на ворожильних кістках переважно було нашкрябано на поверхні кісток або панцирів, і лише деякі з них – нанесено тушем чи лаком [87, с. 13]. Вивчення написів на панцирах довело, що їх виконано у стилі письма, яке слід вважати провісником давнього китайського письма епохи Чжоу, відомого за написами на бронзових сосудах. Зміст цих записів засвідчує, що вони відносяться до трьох останніх століть історії династії Шан [128, с. 460]. Так

граматики та словниковий склад єдині. Засобом для спілкування носіїв різних діалектів виступає нормативна китайська мова, яка в Китаї називається *путунхуа*, в Гонконзі та на Тайвані – *гоюй*, а у Сінгапурі – *хуаюй*, між ними існують незначні відмінності у фонетиці, на письмі *путунхуа* та *хуаюй* використовують скорочені ієрогліфи, а *гоюй* – повне написання ієрогліфів.

само як і деякі давні письмена, шанське ієрогліфічне письмо на ворожильних кістках мало здебільшого чітко виражене сакральне призначення. Авторство таких написів приписують придворним віщунам, офіційні посади яких існували при дворах давніх правителів. На деяких панцирах знаходили таблиці циклічних знаків і найпростіші календарі. Вміння користуватися календарем також належало у давніх китайців до сакральних знань і високо цінувалося.

На кістках часом подавалася інформація й про деякі події в житті імперії Шан: військові походи, проведення полювання тощо [128; 209].

У контексті нашого дослідження особливо значущим є те, що серед шанських писемних пам'яток зустрічається й декілька навчальних написів, які містять вправи з креслення знаків шанського письма та складання ворожильних текстів [128, с. 459].

Із знайдених китайськими археологами матеріальних свідочств постає, що шанське письмо використовували не тільки у ритуальних текстах. На розкопках шанського городища разом з ворожильними кістками знайшли також вироби з кераміки, каменю (яшми) з написами, виконаними тим самим письмом, що і на ворожильних кістках, однак з деякими відмінностями у накресленні. Вірогідно, шанське письмо використовували у повсякденному житті й піддані імперії Шан [128, с. 460].

Окрім написів на ворожильних кістках в епоху династії Шан з'являються написи на бронзових дзвонах, триногах, жертвному посуді. Найдавніші написи на бронзі, що склалися з двох-трьох знаків, датують середнім періодом існування династії Шан [210]. У пізніший період її правління вже існували і більш довгі написи, накреслення, форма знаків у яких були схожі на знаки, що містилися на панцирах та кістках. Кількість таких знаків у написі не перевищувала число п'ятдесят. Знаки шанського письма могли спрощуватися або ускладнюватися, вони не були стандартизовані графічно [128, с. 469].

Подальша історія китайського письма пов'язана з утвердженням нової династії Чжоу, яка правила Китаєм з XI ст. по 221 р. до н.е. Її представники не лише завоювали країну Шан, а й стали її культурними і політичними

правонаступниками. Після закріплення на Центральній рівнині династія Чжоу змінила шанський державний устрій, проте замінити шанську писемну культуру їй не було чим, тому писемність Чжоу було створено на основі шанської писемності. Однак суспільно-практичні функції чжоуської писемності відрізнялися від функцій писемності династії Шан, бо писемність Чжоу була за своїм призначенням більш світською у тому розумінні, що використовувалася у текстах не лише релігійного або ворожильного призначення [210]. Мистецтво письма вже почали застосовувати для написання офіційних та господарчих документів, настанов з жертвоприношення та ритуалу, а також для фіксації історичних подій [38, с. 52].

Династія Чжоу правила майже 900 років і весь цей час основу її ідеології становив культ предків і ритуали, пов'язані з ним. Важлива частина цих ритуалів виявлялася у формі мовленнєвих патернів, які заучувалися і вимовлялися вголос, а також зберігалися у вигляді написів. Такі написи викарбовували на предметах з різних матеріалів, проте до нашого часу дійшли лише написи на ритуальних бронзових виробах і частково – на камені. У сучасній китайській епіграфіці²³ написи на бронзових виробах епохи Чжоу узагальнено називають "письмо на металі" (金文, *цзін'вень*). До особливого виду ритуальних написів відносять "написи на дзвонах та триногах" (钟鼎文, *чжун дін вень*) [128, с. 490; 247]. У розглядуваний історичний період обсяг, а точніше довжина написів, порівняно з написами за часів династії Шан, збільшується: від кількох фраз до текстів, що склалися з 400 ієрогліфів. Деякі з таких текстів були поетичними або прозаїчними творами з римованими частинами, і тому вважаються першими пам'ятками китайської літератури [210].

²³ Епіграфіка - наука, що вивчає зміст і форми написів на твердих матеріалах (камінь, метал, гончарні вироби тощо).

Розшифрування написів засвідчило розмаїття їх змісту. Найбільшу частку становлять написи – державні документи про наділення осіб землями і державними посадами за різні заслуги перед імператором, також є описи заслуг та нагород окремих персон. Представлено написи про історичні події того часу [88, с. 251].

У період династії Чжоу на бронзових виробах, які вирізнялися багатством форм та майстерним оздобленням, почали виграновувати великі написи, утворені з декількох сотень ієрогліфів. Окрім бронзи, для урізноманітнення мистецьких витворів, майстри все частіше використовували й інші міцні матеріали – камінь, нефритові пластини, кераміку. Вироби ставали більш легкими, оригінальними за формою, а малюнок на них набував вишуканості, написи ставали римованими, а ієрогліфи – стилізованими [247; 56, с. 86].

Традиція написів на бронзових виробах, камені та кераміці продовжувалася і в епоху династії Пізньої Чжоу, проте з середини її правління – V – IV ст. до н.е. – ця практика відійшла на другий план. На перше місце почали виходити поетичні та прозаїчні тексти філософського та історичного змісту, написані на інших матеріальних носіях – на дерев'яних планках та шовкових полотнищах [210]. Саме у цих текстах було закладено основи китайської традиційної літературної культури [128, с. 494]. Чжоуські писарі креслили на бамбукових чи дерев'яних табличках пензликом, який вмочували у туш, виготовлену з подрібненого деревного вугілля або з лаку. Таблички, які складали єдину книгу, зв'язували разом шкіряними ремінцями [38, с. 52].

Довгий час поетична словесність залишалась переважно усним жанром і її зразки не записувалися. У ході уcht та інших зібрань присутні вимовляли завчені поетичні та прозаїчні тексти, які потім багато разів переповідалися друзям та знайомим. Внаслідок таких численних повторів поетичні зразки ставали надбанням або знанням великої кількості громадян країни [38, сс. 52–53]. Цим пояснюється і різноманітність, притаманна багатьом філософським творам періоду династії Чжоу. Первісно це були не трактати, написані однією людиною, а зібрання добре відомих промов наставників з різних приводів,

записаних його учнями [38, с. 53]. У подібний спосіб були оформлені і міркування Конфуція, які дійшли до сучасників у формі наступних численних інтерпретацій записів його висловлювань учнями.

За час тривалого правління династії Чжоу країна з епохи політично-суспільної непевності перейшла до документально підтвердженої історичної цивілізації [269]. Ведення регулярної хроніки подій розпочалося з IV ст. до н.е., коли правляча династія Чжоу почала вести і зберігати щорічні записи подій в країні [148, с. 12]. Було створено великі за обсягом і детально написані книги з історії держави, які до XVIII – XIX ст. не мали подібних зразків на європейському континенті [148, с. 12]. З того часу вся історія Піднебесної імперії була зафіксована в них докладно та розгорнуто [210].

Культурну скарбницю Китаю часів династії Чжоу становлять найдревніші літературні пам'ятки, які пізніше утворили конфуціанський канон "П'ятикнижжя", про що ми детально писали у параграфі 1.1. Історики вважають, що Конфуцій протягом всього життя та вчителювання збирав різні стародавні тексти, обробляв і редагував їх. Згодом з них у епоху Хань і сформували зазначене "П'ятикнижжя" [78, с. 105].

Хоча "П'ятикнижжя" не збереглося у своєму автентичному вигляді, бо в епоху соціальних змін за часів правління імперії Цін (221 – 206 рр. до н.е.) трактати було спалено і лише згодом деякі з них знавці відновили по пам'яті (уникла знищення лише книжка "І цзін"), проте саме зміст відновленого "П'ятикнижжя" протягом давньо- і середньовічної історії Китаю становив основу освіченості китайців.

Окрім цих славетних літературних пам'яток існував трактат "Книга музики" ("Юе цзін"), який було втрачено в епоху династії Хань (202 р. до н.е. – 25 р. н.е.), а також твір "Книга гір та морів" (山海经, "Шань хай цзін") – книга, що містила стародавні китайські міфи. Вона створювалася різними авторами у різні часи, але основна її частина датується VIII – VII ст. до н.е. [164, с. 18].

Можемо стверджувати, що вивчення, аналіз і обробка історичної літератури у Давньому Китаї сприяли, з одного боку, виробленню своєрідного підходу до висвітлення історії країни та її правителів, зокрема внаслідок цього було обґрунтовано уведення до реального історичного контексту міфічних героїв як справжніх, реальних історичних осіб. А з іншого боку, такі дослідження стали підґрунтям для формування просвітницьких і власне педагогічних ідей, зокрема й Конфуція. Тому для з'ясування і узагальнення теоретичних основ педагогічної концепції Конфуція слід розкрити, на яких історико-гуманітарних засадах відбувалося формування його філософсько-педагогічних переконань.

В епоху династії Чжоу склалася традиція створення міфів, поширення та усталення віри в них як у реальні явища. Конфуцій тлумачив образи предків – богоподібних та напівбогоподібних осіб далекої давнини – як взірці людської поведінки та ефективного правління. Він ставив їх за приклад своїм сучасникам, бо їх традиційно шанували за те, що вони, начебто, винайшли для людства такі важливі речі, як мистецтво, матеріальні засоби виробництва та досконале правління [100, сс. 68–69; 148, с. 78]. Серед найбільш відомих міфічних героїв – три правителі (Фусі, Шень Нун та Хуан-ді), яких китайці узагальнено вважають творцями китайської цивілізації і засновниками китайської держави [25, сс. 37–38; 38, сс. 28–29; 100, сс. 68–69].

Перший з них – Фусі правив з 2852 р. до н.е. За легендою він приручив диких тварин, дав людям сітки для полювання та риболовлі, навчив письма, музики та гри на музичних інструментах, винайшов засоби для підрахунку часу та відстані. Наступний, Шень Нун (правив з 2737 р. до н.е.), начебто, винайшов плуг та сапу, запровадив торгівлю (перші базари), відкрив людям користь рослин, кожен з яких тестував особисто на отруйність. У 2697 р. до н.е. престол посів Хуан-ді ("Жовтий імператор"). Він уславився винайденням зброї і заснуванням китайської держави у долині річки Хуанхе. Йому приписували винаходи дерев'яних будинків, шовку, човнів, возів, кераміки,

писемності, створення жертовного культу та шестидесятирічного китайського календарного циклу [184].

Наступниками цих правителів були так звані п'ять імператорів, за правління яких людство (китайці) насолоджувалося "золотим віком" досконалого керування [28, с. 60–63; 100, с. 69; 148, с. 68]. Четвертий з цих п'яти імператорів – Яо – демонстрував свою добродішність та освіченість за допомогою правильного використання ритуалів та музики. Цій майстерності імператора Конфуцій надавав виключного значення і хотів укорінити її значущість у свідомості і життєвій практиці китайців. В одному з своїх висловів він підкреслював: "Шукай натхнення у "Книзі пісень", спирайся на ритуал, вдосконалюйся музикою" [221, 第 138–139 页, вислів 8-8]. Свого часу серед десятиох рідних синів Яо не знайшов жодного, хто був би гідним стати правителем, а тому замість них він обрав своїм наступником Шуня – бідного селянина, але зразкового сина. Вважалося, що батько та брат Шуня тричі намагалися вбити його, однак він продовжував ставитися до батька з любов'ю та покорю, а до брата з милосердям. Почувши про таку добродішність, Яо взяв Шуня до себе на службу, а своїх десятиох синів зробив його служками. Після того, як Шунь успадкував трон, він теж собі обрав спадкоємця більш гідного, ніж власні сини [164, сс. 130–135]. Ця історія демонструвала і доводила громадянам Піднебесної, що *aetas aurea* ("золотий вік") не обов'язково має бути часом матеріального добробуту, а скоріше це час ідеального правління з точки зору пріоритету морально-суспільних цінностей. Всі згадані імператори поставали в образі святих, які правили країною в золотий вік і з тих пір завжди вважалися ідеалом, до якого повинні були прагнути люди більш пізньої і більш недосконалої епохи [38, с. 29].

Таким чином, міфічні імператори поставали особами, які прищепили своїм неосвіченим учням-підданам усі людські чесноти і навчили їх ремісництва та мистецтва, тобто повністю виконали свій обов'язок правителів. Їхні нащадки повинні були лише підтримувати або поновлювати, за потребою, верховенство добродішності. Досконалі правителі, за легендами, підняли

розвиток суспільства на достатній рівень цивілізованості і сподівалися на його наступну стабільність у набутому стані, що вважалося необхідною умовою існування традиції [148, с. 13].

Вважається, що Конфуцій перетворив легендарних імператорів на історичних осіб і зробив взірцем для формування принципів поведінки у політиці, норм та ідеалів у суспільному і приватно-особистісному житті Китаю, а їхній час проголосив "золотим віком" [231]. Все, що наслідувало цей період, визнавалося таким, що не могло вже бути кращим, або оцінювалося як бліда копія ідеального порядку речей, встановленого на всі часи першими правителями Китаю. Цей підхід до розуміння історії розвитку цивілізації склався саме під впливом Конфуція [148, сс. 12–13]. Його намір полягав у тому, щоб повернути у тогочасне суспільне буття значущість моралі, сприяти її формуванню і закріпленню у свідомості людей [152, с. 67]. Наводячи сумні приклади пороків та хибних поглядів у близькому минулому, Конфуцій прагнув застерегти своїх сучасників від помилок через повернення людей до давніх традицій. Він ставив легендарних правителів у приклад, підкреслюючи їхні моральні якості. Зокрема про Юя²⁴ Конфуцій казав: "Я не можу знайти жодних недоліків у правителя Юя. Він їв просту їжу і запивав простою водою, але виказував взірцеву синівську шану. Вдягався він скромно, але його парадний одяг і головний убір були верхом вишуканості. Помешкання його було звичайним, а усі свої сили він віддавав своїй роботі. У мене немає до нього жодних нарікань!" [221, 第 145–146 页, вислів 8-21]. Водночас його повчання мали на меті надихати населення на добрі справи, добродійність та мудрість через такі взірці, як життя міфічних правителів, а легенди минулого мали слугувати для цього етичними уроками [230].

Зазначимо, що за часів Конфуція набули розвитку такі напрями гуманітарної думки, як етика, зокрема настанови про сімейні стосунки, ідеї про управління державою у сенсі "гармонізації Піднебесної". Стародавні

²⁴ Юй – легендарний правитель династії Ся.

фаталістичні перекази про богів як нереальних істот та надприродні (трансцендентальні) явища рішуче відкидалися Конфуцієм та його учнями, наприклад, у творі "Лунь юй" записано правило-максиму великого мудреця: "Вчитель не говорить про надприродні сили та духів" [221, 第 121 页, вислів 7-21].

Пізніше, коли конфуціанська ідеологія запанувала в Китаї, міфи поступово стали розглядатися як частина історії. Історизація міфів, яка мала на меті олюднити міфологічні постаті, прив'язати до реальності дії всіх легендарних героїв і сформулювати взірцеві канони поведінки, стала головною метою конфуціанців. Намагаючись узгодити міфологічні перекази з ідеями свого вчення, конфуціанці чимало попрацювали для того, щоб перетворити духів або образи на людей, а для самих міфів та легенд знайти раціональне пояснення [164, сс. 13–14]. Завдяки їхній діяльності міфи перетворилися на частину традиційної історії Піднебесної. У процесі відтворення міфів, записаних на бамбукових дощечках, їх початкове значення набуло дещо іншого змісту, бо відбувалося втручання у тексти інтерпретаторів-конфуціанців. Оскільки водночас зростала довіра людей до матеріальних носіїв інформації, то китайці поступово почали вірити тільки тому, що було записано [164, с. 14]. І з плином часу міфи, які передавалися з вуст в уста, зникли, а натомість залишилася матеріалізована в рукописах міфологія, вона ж історія [там само].

Для осягнення філософських і освітніх ідей Конфуція не можна не розкрити й значення музики у житті давніх китайців, яким було властиве "космологічне та соціально-політичне розуміння музики" [142]. Вважалося, що всі речі в світі взаємодіють між собою за принципом зв'язку, подібного до музичної гармонії. Стверджувалося, що музичні тони відповідали різним елементам світобудови. Китайці вірили, що музика – це дар Неба, і основні її принципи випливають із законів вищої гармонії всесвіту. У сприйнятті китайців, музика володіла величезною силою впливу на людей, тому її оцінювали як важливий засіб управління державою і досягнення природної та

соціальної гармонії. Населення Піднебесної вірило, що з гармонійною музикою в державі можна сподіватися на благодать, а за "неузгодженістю звуків приховано загибель країни" [142].

Наголосимо, що давні китайці пов'язували народження музичних звуків із серцем людини, як головним джерелом, де вони виникали. Тобто у Піднебесній вірили, що почуття виникають в людині і відображаються нею у вигляді звуків. Коли звуки набувають довершеності, їх називають музичними тонами, у добре керованому суспільстві музичні звуки миролюбні і приносять людям радість, а управління життям у такій державі стає гармонійним. У неупорядкованому суспільстві музичні звуки злі і викликають гнів людей, влада у такій державі – не досконала. У країні, яка гине, музичні звуки стають жалісливими і наводять тугу на людей, а народ такої країни опиняється в тяжкому становищі [142].

Давня китайська гама складалася з п'яти нот: *гун*, *чжи*, *шан*, *юй* і *цзюе* [34, с. 157; 100, с. 436]. Панувало переконання, що розвиток музики мав багато спільного з управлінням країною, про що свідчить така визнавана відповідність: музична нота *гун* символізувала правителя, нота *шан* – чиновників, *цзюе* – народ, *чжи* – справи держави, *юй* – довколишні предмети [100, с. 436]. Вважалося, якщо ці п'ять нот музичної тоніки не переплутані, то немає і фальшивих, негармонійних звуків. Якщо ж тон *гун* розладнаний, то звуки стають безладні, а це означає, що правитель – гоноровитий. Якщо тон *шан* розладнаний, то звуки – грубі, а чиновники – зіпсуті. Якщо тон *цзюе* розладнаний, то звуки музики бентежать, а це означає, що народ – невдоволений. Коли ж всі п'ять тонів розладнані і звуки заважають один одному, то робили висновок, що дні загибелі держави близькі [142].

Соціальна функція музики визначалася давніми китайцями за таким принципом: слова можуть обманювати, люди можуть прикидатися, тільки музика не здатна вводити в оману [142].

Китайські знавці музики одноставно називали головним її достоїнством "розміреність", або "гармонійність" звучання [193, 第 82 页]. Серед тонких

шанувальників музики концерт міг закінчитися виконанням однієї ноти, яка демонструвала правильно підбрану гармонію всіх інструментів. Ця любов давніх китайців до побудови звуків у єдиному гармонійному ладі, до співзвучності звуків (як і почуттів, жестів, думок тощо) означала, що китайці вбачали у музиці не засіб збудження, а навпаки, засіб контролю, стримання почуттів [84, с. 420]. У цьому сенсі музика вважалася одним з найголовніших засобів морального виховання та самовдосконалення. Саме музика була покликана прищеплювати людям найголовніші чесноти – щирість, справедливість, урівноваженість (спокій) та інше [100, с. 436].

Важливе значення, якого давні китайці надавали музиці, вмотивувало включення її до переліку навчальних предметів, які становили зміст освіти у стародавньому Китаї.

В епоху Чжоу в Китаї виникає традиція організації ритуальних оркестрів, які нараховували велику кількість виконавців і формували систему придворних церемоніалів, важливим елементом яких була музика. На цей же період припадає виникнення особливого закладу – "Дасіюе" (大西乐), що відповідав за проведення церемоній та за музичний супровід. Чжоусці володіли достатньо розвинутою музичною культурою, яка й сформувала основи традиційної китайської музичної науки [142].

Традиційний китайський танець, як і музика, бере свій початок з ритуальних дійств, точніше ритуальних служінь та поклонінь предкам. У дочжоуському Китаї танці виконувалися професійними чаклунами з метою забезпечити щедрий врожай, спинити посуху або повінь, відігнати злих духів [188, 第 12 页]. Згодом танок став частиною політичної церемонії та важливою формою розваг. У народних і ритуальних піснях, зібраних у творі "Ши цзін" ("Книзі пісень"), розповідається про танцівниць епохи Чжоу, які розважали гостей на офіційних та приватних банкетах. За часів цієї династії танок вважався обов'язковим предметом освіти аристократів, для яких виконання танцю ставало засобом досягнення гармонії тіла і розуму. Хлопчики з

шанованих родин віком від 13 до 15 років вивчали "цивільний танець", а вже потім (до 20 років) навчались "військових танців" [68, с. 208].

Підсумовуючи, зазначимо, що культурно-матеріальні і культурно-духовні надбання суспільства чжоуського періоду історії Китаю сягнули високого рівня розвитку. Хоча чжоуська династія й успадкувала всі найвизначніші надбання своїх попередників, а початкові основи всіх наук та видів мистецтв (образотворче мистецтво, музика, література, писемність, астрономія, історія, літочислення) було закладено ще в епоху династії Шан [145, с. 63], однак значні зміни в суспільно-економічному житті саме за часів династії Чжоу (винахід оброблення заліза, що інтенсифікував розвиток сільського господарства, ремісництва, торгівлі, спричинив швидке зростання населення, посилення політичної активності в провінціях держави і значне послаблення верховної влади) привели до розвитку знання і появи видатних мислителів і учених, чия діяльність сприяла створенню умов для культурного розквіту суспільства.

1.4. Життєдіяльність Конфуція – підґрунтя для розуміння його педагогічних поглядів

Життєпис Конфуція, засновника офіційно прийнятої в Китаї філософсько-світоглядної концепції, ми тлумачимо як інструмент досягнення формування Конфуція як особистості, як засіб осмислення його ідей.

Біографія Конфуція ґрунтується переважно на двох стародавніх джерелах. Перше джерело – "Бесіди і судження" ("Лунь юй"). Друге джерело відомостей про Конфуція – це життєпис, який міститься в книзі "Історичні нотатки" ("Ши цзі") у розділі "Історія родини Конфуція", написаній великим китайським істориком Сима Цянем (140 – 81 роки до н. е.). Трактат "Історичні нотатки" було створено неофіційно, він став відомим лише через 30-40 років після смерті історіографа. Ґрунтовна праця Сима Цяня містить 130 розділів і охоплює величезний період історії Китаю – з середини III тис. до н.е. і до I століття до н.е. Праця написана в дещо незвичній для європейців манері: це не

послідовний виклад історичних подій, а зібрання біографій можновладців, аристократів і видатних людей різної станової приналежності – полководців, дипломатів, поетів, вчених, магнатів [136]. Сима Цянь у своїй праці широко використовував матеріали імператорського архіву, проте не просто копіїлював різні відомості, а відбирав найбільш суттєві, на свій розсуд, а потім узагальнював їх.

Життя Конфуція припало на часи занепаду династії Чжоу (XI – III ст. до н.е.), коли Китай як країна розпався на дванадцять самостійних князівств, володар кожного з яких намагався захопити верховну владу. У межах цих окремих князівств постійно виникав безлад з приводу престолонаслідування, що нерідко ставало приводом для виникнення міжусобної ворожнечі. Знатні родини поступово привласнили всю повноту влади, що раніше належала надільним князям, а верховний правитель *ван* ставав лише маріонеткою у їхніх руках. Народжений в епоху політичного і духовного занепаду, Конфуцій, подорослішавши, прагнув відновити доцільне правління та повернути етичні норми у життя людей.

Серед предків Конфуція були особистості, які вплинули на становлення його характеру та формування світоглядних позицій. Коротко опишемо його генеалогічне дерево, що допоможе значною мірою наблизитися до розкриття його внутрішнього світу у період дитинства та юнацтва. Згідно з "Історичними нотатками", за походженням родичі Конфуція належали до славетного роду, що походив від нащадків правлячого дому Сун [135, с. 417; 225, 第 4 页].

Вей-цзи вважається засновником роду і найвельможнішим його представником [225, 第 4 页]. Він був на службі у чжоуського правителя Чен-вана і допомагав йому у встановленні династії Чжоу. Після заснування династії Чжоу (XI століття до н.е. – 221 рік до н.е.), коли правителем країни став Чен-ван, він наділив Вей-цзи за участь у битвах земельним наділом Сун. Таким чином, Вей-цзи став першим правителем князівства Сун. Окрім

військових успіхів, Вей-цзи був відомий своєю людяністю та мудрістю [191, 第 8 页].

Фу Фухе, предок Конфуція в десятому поколінні, був старшим сином сунського царя Мін-гуна. Проте, в результаті перевороту, він відмовився від трону на користь молодшого брата, за що йому було подаровано титул *дафу* – шанований титул представників аристократії. Після Фу Фухе предки Конфуція вже не мали права на царський престол, однак усі вони в князівстві Сун займали високе становище [191, 第 8 页; 225, 第 4 页].

У переліку десяти поколінь предків Конфуція дослідники долучають ім'я Чжен Каофу. Цей видатний вчений та адміністративний діяч виділявся надзвичайною скромністю та глибоким знанням давньої літератури. Його службовий стаж нараховував не менше, ніж півстоліття: він служив трьом сунським правителям [191, 第 9 页; 225, 第 4 页]. У родовій кумирні Чжен Каофу зберігся триніг, на якому він наказав викарбувати своє життєве кредо. Основний зміст духовного заповіту Чжен Каофу своїм нащадкам полягав в наступному: "Не піддаватися гордині, навіть якщо доля занесла тебе занадто високо по службовій драбині. Більше того, чим вище ти піднімаєшся, тим шанобливіше повинен ставитися до правителя, це зміцнить твої позиції. Будь скромним та відвертим, не дозволяй собі зазнаватися – це деякою мірою вбереже від заздрощів та наклепів з боку інших чиновників. Обмежуй свої життєві потреби, зводь їх до мінімуму" [135, с. 418; 192, 第 20 页; 114, с. 44]. Принципи життя та норми поведінки, які Чжен Каофу заповідав своїм нащадкам, вплинули на становлення характеру молодого Конфуція.

Серед пращурів Конфуція в "Історичних нотатках" згадується й ім'я відомого полководця Кун Фуцзя, головнокомандуючого військами князівства Сун. З цим предком у шостому поколінні Конфуція зв'язує те, що саме починаючи з нього фамільним ієрогліфом роду став знак Кун (孔). Хоча за часів наступного покоління Кунів родині прийшлося шукати притулку в

князівстві Лу, проте предки Конфуція залишалися знатними та відомими людьми.

Про діяння представника четвертого покоління роду Кунів в князівстві Лу – Шулян Хе збереглося декілька записів у "Коментарях Цзо" ("Цзо чжуань") [114, с. 46–47]. Вони збереглися в часі саме через те, що стосувалися Шулян Хе, якого вважають батьком Конфуція. Батько Конфуція не здійснив видатних подвигів у військових битвах, він тільки допоміг врятуватися своїм товаришам і вивів свого господаря з оточеної ворогами фортеці до війська, яке було надіслано на допомогу. Фізично він був дуже сильною людиною, "його відвага була безмежною, проте не нерозважливою; вона ґрунтувалася на спокійному виборі та непохитному відчутті обов'язку" [59, с. 70]. Саме від такого батька – воїна з високими ідеалами – Конфуцій успадкував свій героїчний характер, що виявився у боротьбі за встановлення моральних ідеалів та зміцнення суспільного устрою. Коли Шулян Хе повернувся після ратних подвигів, йому було вже 63 роки. Він мріяв про спадкоємця славетного роду Кунів, а дружина народжувала дівчат. Тоді він взяв наложницю, але вона народила хворобливого хлопчика. Не втрачаючи надії про здорового спадкоємця, Шулян Хе побрався з дівчиною зі знатного роду Янь – Янь Чжи. Йому було 66 років, а їй – не більше двадцяти [225, 第 4–5 页].

Їхній син Конфуцій народився у князівстві Лу (сучасна китайська провінція Шаньдун, місто Цюйфу) 28 вересня 551 року до н.е. Батьки дали дитині прізвище Кун і назвали Цю (друге ім'я – Чжунні) [192, 第 18, 23 页].

Ледве хлопчику виповнилося два роки і три місяці²⁵, його батько помер [192, 第 23 页]. Матері останньої здорової дитини важко було розраховувати на яку-небудь доброзичливість з боку старших дружин. Для молодої вдови та її малолітнього сина настали тяжкі часи. Старші дружини ще якось стримували себе за життя чоловіка, побоюючись його гніву. Але після смерті Шулян Хе вони почали постійно докоряти Янь Чжи. Дійшло навіть до того,

²⁵ Стародавні китайці підраховували вік дитини з моменту зачаття.

що їй не дозволили супроводжувати труну з тілом чоловіка, і вона до самої своєї смерті не дізналася, де його поховали [225, 第 5 页]. Умови, що склалися в родині, душевні муки матері, яка страждала від несправедливих докорів, не могли не вразити чуйну душу дитини. Тому Янь Чжи нічого не залишалося як, вирвавши сина з атмосфери наростаючих суперечок і сварок, жити окремо від родини. Матеріальне становище вдови було дуже важким, і тільки завдяки працелюбству та скромності матері і сина вони змогли якось забезпечити собі дуже скромне існування [191, 第 10 页].

З юного віку мати Конфуція почала привчати хлопчика до відправи ритуалу – щоденних молитов по померлому батьку. Через несправедливе ставлення родини вона замкнулась у своїй біді і цей стан матері передавався дитині. Хлопчик був дуже прив'язаний до матері і поділяв її почуття та хвилювання. Було би помилкою уявляти маленького Конфуція за постійними молитвами: хлопчик зростав веселим та життєрадісним, часто грав зі своїми однолітками. Але вже тоді вирізнявся серед них знанням траурних церемоній, загостреним сприйняттям несправедливості, особливо з боку родичів, та відчуттям особливої любові до батьків [225, 第 5 页].

Вважається, що фундамент майбутньої концепції Конфуція щодо шанування пам'яті батьків було закладено матір'ю [192, 第 25 页; 114, с. 51]. Янь Чжи від чоловіка знала сімейні перекази та легенди, вшановувала померлих предків. Зі зростанням сина, під час спільних молитов, вона розказувала йому і про засновника роду і про інших відомих осіб. Звичайно такі своєрідні заняття з історії не могли не впливати на дитину, яка рано подорослішала. Життєвий приклад Вей-цзи демонстрував, що саме військова відвага може принести людині багато, навіть царський престол. Водночас доля батька була доказом протилежного результату, однієї хоробрості було недостатньо, людина повинна була мати ще й інші достоїнства. Приклад Фу Фухе вчив благородству, історія життя Кун Фуцзя доводила, яка небезпечна та непередбачувана життєдіяльність сановника при дворі.

Але більш за все малого Конфуція могла зацікавити діяльність Чжен Каофу: принципи життя та норми поведінки, що він заповідав своїм нащадкам, беззаперечно вплинули на становлення характер молодого Конфуція. На думку Л. Переломова, він "не тільки сприйняв, але й згодом розвинув їх, проповідуючи своїм учням основні положення духовного заповіту Чжен Каофу. Не виключено, що саме приклад останнього, який з успіхом служив трьом правителям, надихнув Конфуція на вивчення стародавніх творів. Широкі знання необхідні для успішної чиновницької кар'єри – вчив життєвий досвід Чжен Каофу" [114, с. 52]. Вважаємо, що основні ціннісні орієнтири, що склалися в юності, Конфуцій не змінював протягом свого довгого життя, він лише корегував і поглиблював їх.

Хоча Конфуцій і був сином воїна, проте в п'ятнадцять років зосередився на навчанні. На думку японського вченого С. Каїдзуки, це було "радикальним відступом від успадкованого ним образу життя та звичного оточення. Сьогодні, ми не в змозі з'ясувати чим Конфуцій керувався у виборі зовсім чужої для нього галузі занять і у рішенні покластися на мізерний прибуток, яким він прирікав себе на бідність" [59, с. 78]. Згодом великий Учитель казав про себе: "В п'ятнадцять років мої думки зосередились на навчанні... У сорок я звільнився від сумнівів..." [221, 第 20 页, вислів 2-6]. "Можливо, – пише Каїдзука, – в інтервалі між тим, як він вперше відкрив у собі прагнення стати вченим і остаточним формуванням власного образу думок у сорок років, Конфуцій міг відчувати періоди занепокоєння. Проте далі Конфуцій каже: "...у п'ятдесят я дізнався веління Неба". Значить, у цьому віці він дійсно осягнув, що початкове рішення присвятити своє життя навчанню було завданням, що поклало на нього Небо" [59, с. 78]. На схилі віку Конфуцій вважав навчання обов'язком, до якого зобов'язує Небо, однак для нього не таким важливим був суб'єкт, як мотив. Про мотиви, що спонукають для навчання, він казав: "Раніше вчилися для себе, тоді як сьогодні вчать для людей" [221, 第 254 页, вислів 14-24]. Цією фразою він хотів ствердити, що

його сучасники вчилися з метою вихваляння своєю вченістю перед іншими, тоді як для вчених давніх часів (тобто для ідеальних вчених) навчання було самоціллю, шляхом самовдосконалення. Отже, Конфуцій "не обирав життя вченого, а природно опинився на шляху вченого" [59, с. 79].

У жодному з доступних стародавніх джерел нічого не сказано про вчителя Конфуція, чого і як він його навчав. В історії залишилася одна притча, яку записали після смерті Конфуція. Якось Цзи Гуна, відомого учня Конфуція, запитали у кого вчився його наставник. У відповідь Цзи Гун пояснив, що "попередній *Дао*²⁶ засновників династії Чжоу прийшов у занепад, проте він зберігся серед людей, до того ж гідні запам'ятали в ньому велике, а недостойні і мізерні – неважливе та другорядне. Та все ж таки і одне і друге – частини *Дао*" [221, 第 342 页, вислів 19-22]. Інакше кажучи, Конфуцій мав можливість навчатися і навчався у будь-якій ситуації, у будь-яких людей, не потребуючи окремого наставника. Проте, С. Каїдзука висловлює припущення, що Конфуцій мав вступити до тогочасного місцевого навчального закладу *сянсюе*, де старійшини, тобто вчителі, "навчали його усього необхідного для того, щоб стати хорошим членом суспільства. Навчання зводилось до повчальних історій, які передавались через перекази із покоління у покоління" [59, с. 84].

Доля була не надто прихильною до молодого Конфуція. Коли йому було 17 років, раптово померла мати. Він дуже тяжко пережив її смерть, горе його поглиблювалось й тим, що він не знав, де її поховати. За традиціями траурних церемоній (на той час він вже прекрасно опанував їх) мати мала бути похованою поруч з батьком. Але оскільки Янь Чжи свого часу не допустили до поховання Шулян Хе, вона так і не змогла розказати Конфуцію про місцезнаходження його могили. Тому Конфуцій вирушив на пошуки поховання батька. Він знайшов людину, яка розповіла про її місцезнаходження, після чого перевіз туди тіло матері і урочисто, з

²⁶ Ієрогліф 道 (дао) українською мовою перекладається: шлях, правило, принцип, вчення.

дотриманням всіх правил ритуалу, поховав її [135, с. 417]. Возз'єднавши нарешті померлих батьків, він виконав свій синівський обов'язок. Залишившись один, Конфуцій повинен був пробиватися в житті, покладаючись лише на власні здібності, розум та досвід. Згодом він сам казав: "Замолоду я був дуже бідним, тому опанував багато презирливих²⁷ занять" [221, 第 151 页, вислів 9-6]. Юнак займався самоосвітою, сподіваючись, що згодом знання зможуть прогодувати його і допоможуть у просуванні службовою кар'єрою. У VI – V ст. до н.е. освіченим вважався той, хто досконало опанував шість видів мистецтв, тобто вмів: виконувати ритуали, розуміти музику, стріляти з лука, керувати колісницею, читати і рахувати [192, 第 35 页].

Оволодіння шістьма зазначеними мистецтвами відкривало перед особою широкі життєві перспективи, забезпечувало доступ до товариства середньої та вищої аристократії, надію на успішну чиновницьку кар'єру (до якої Конфуцій себе готував) і, водночас, давало можливість займатися педагогічною діяльністю. Завдяки своєму вмінню рахувати і вести ділові папери, Конфуцій отримав свою першу посаду – дрібного чиновника при зернових сховищах, які належали одному з найвідоміших та найвпливовіших родів у князівстві Лу [171, 第 26–27 页]. Вже на той час проявилася одна характерна риса вдачі Конфуція – він не тільки не соромився запитуваним про те, чого не знав, але й домагався завжди змістовної відповіді. Згодом, одним з методів навчання в школі, де викладав Конфуцій, стало формування в учнів навичок не соромлячись розпитувати про суть кожного вчинку чи висловлювання. А його правилом став такий вислів: "Якщо знаєш що-небудь, вважай, що знаєш; а якщо не знаєш, вважай, що не знаєш. Це і є знання" [221, 第 26–27 页, вислів 2-17].

Китайські вчені стверджують, що до тридцяти років Конфуцій сформував основні етико-філософські положення свого вчення [225, 第 7 页]. Він

²⁷ У стародавньому Китаї за часів Конфуція фізична праця вважалася зневажливим заняттям.

відчував веління часу і знав його потреби. Система управління державою та суспільством, система людських взаємовідносин була ним в основному вже осмислена і йому треба було дійти до правителя, аби викласти її так, щоб вона сподобалась і правителю, і не прогнівала вищу аристократію [225, 第 7 页]. Конфуцій розумів, що не так легко отримати бажану високу посаду. Він почав з малого – відкрив приватну школу, де розповідав про свою систему управління. Заняття потребували великого напруження сил, оскільки Конфуцію доводилося не тільки вчити учнів у створеній школі, але й самому готувати тексти та навчальні матеріали [там само].

Подальша доля Конфуція була тісно пов'язана з правителем сусіднього з Лу багатого князівства Ці. Дізнавшись про школу Конфуція, правитель Ці спеціально приїхав до Лу поспілкуватися з тридцятирічним Конфуцієм про методи управління державою. У цих бесідах Конфуцій виклав своє бачення суті керівництва державою та народом і ознайомив правителя з двома основоположними принципами своєї концепції ідеального правління. Перший полягав у тому, що кожний член суспільства, починаючи з правителя, повинен відповідати своєму життєвому призначенню, а саме: "Правитель повинен бути правителем, чиновник – чиновником, батько – батьком, син – сином" [221, 第 208–209 页, вислів 12-11]. Згідно з другим принципом проголошувалося, що управління державою необхідно здійснювати дбайливо, розумно ставитися до державних цінностей – матеріальних та людських ресурсів: "Управляючи державою необхідно заслужити довіру підлеглих, шанобливо виконуючи свої обов'язки; слід піклуватися про населення, суворо наглядаючи за державними витратами, і зробити так, щоб народ займався належною справою у належний час" [221, 第 5–6 页, вислів 1-5].

Через п'ять років Конфуцій прибув до князівства Ці разом з почтом луського правителя. Його давно вабило князівство Ці. Там жив один умілий і поважний політик, діяльність якого цікавила Конфуція – перший радник Янь Ін. На політичному небосхилі епохи Чуньцю Янь Ін був яскравою та

незвичайною особою [191, 第 16 页]. Перш за все викликало повагу його вміння утримувати за собою другу за значенням посаду в державі протягом трьох поколінь правителів князівства. У справах управління Янь Ін був найпослідовнішим та найзавзятішим прихильником принципу *хе*, тобто шляху пошуку компромісу у випадку розбіжності думок (про що ми писали у підрозділі 1.3.). Він увів у чиновницьку практику наступне правило: кожному розв'язанню проблеми повинно передувати обговорення, у процесі якого всі учасники були зобов'язані висловитися. Щоб отримати повне і всебічне рішення, Янь Ін вимагав від чиновників альтернативних пропозицій, висловлених у ході обговорення будь-якого питання. Він виступав проти бездумного погодження та догідливого підтакування правителю. Подібним методом протягом багатьох років Янь Ін формував умілих адміністраторів, створюючи власний працездатний апарат професіоналів [191, 第 16 页]. У своїх підлеглих він високо цінував інтелект та оригінальність мислення. Конфуція, наділеного загостреним відчуттям справедливості, не могла не вразити наявність у першого радника тих якостей, які він особливо цінував у людині: самостійність, скромність, добропорядність, відсутність користолюбства, а найголовніше, повага до розуму, незалежно від походження і соціального статусу людини. Постать Янь Ін і його життєва філософія дуже вплинули на погляди Конфуція і згодом, працюючи над створенням образу "досконалої людини" (*цзюньцзи*), він багато чого запозичив з ідей першого радника князівства Ці [191, 第 17 页].

Конфуцій постійно знаходився у пошуку знання. Тому він спокійно визнавав обмеженість своїх позицій і зазначав, що "не народився всезнаючим, а дізнався про все завдяки навчанню" [221, 第 121 页, вислів 7-20].

У 51 рік у Конфуція з'являється реальна можливість втілити хоча б частину свого вчення про організацію управління суспільством у практику – він отримує офіційну посаду керівника повіту. Обіймаючи першу офіційну посаду, Конфуцію вдалося вивести довірений йому повіт у число

процвітаючих: призначаючи людей на трудові повинності, він враховував їхні фізичні можливості. Загалом покращився моральний клімат у взаєминах між управлінцями і підлеглими, зникли крадіжки [225, 第 10 页].

Друга посада Конфуція – помічник начальника управління громадськими роботами. На цій посаді він запровадив поділ теренів князівства на п'ять категорій: гірські, рівнинні, заболочені, річні та пагористі ділянки. Подібний поділ означав собою запровадження нової податкової реформи, коли розмір податкових зборів залежав від якості оброблюваної землі. Раніше податки в князівстві Лу збиралися зі всіх видів земель за однаковими правилами. Іншими словами, Конфуцій встановив ту норму справедливості, яка повинна була існувати у взаємовідносинах між правителем та народом [225, 第 10 页].

Через рік, у 52 роки, Конфуція призначили на одну з найвищих посад в князівстві Лу – на посаду голови судового відомства. У віданні цієї установи знаходилися всі карні справи і політичні злочини, тобто Конфуцій мав повноваження верховного прокурора. А фактично він став найближчим політичним радником луського князя. На цій посаді він працював близько трьох років. Це був найвищий злет у його службовій кар'єрі. У 54 роки Конфуцій став визнаним, авторитетним політичним діячем і вирішив перейти до розв'язання найбільшої проблеми свого рідного князівства – до забезпечення в ньому політичної стабільності [191, 第 24 页].

Як зазначають китайські дослідники, такий стан речей не міг не турбувати давніх недругів князівства Лу – правителів князівства Ці. У Ці почали з обережністю говорити що, оскільки Конфуцій зайнявся справами правління, то Лу неодмінно стане гегемоном серед князівств. А як тільки-но воно стане гегемоном, то князівство Ці буде першим (землі цісців були сусідніми), кого Лу приєднає до своїх володінь. І цісці знайшли вихід, як змусити Конфуція "добровільно" залишити державну посаду. Вони добре знали про "захоплення" луського князя слабкою статтю, тому і відрядили до Лу вісімдесят найкрасивіших дівчат [191, 第 26 页]. Правитель Лу цілими

днями займався оглядинами, і зовсім забув про державні справи. Складалася ситуація, коли незрима присутність вимогливого і правильного Конфуція сковувала поведінку захопленого жіночими чарами владики, і він вирішив позбутися керівника-мораліста, використавши такий випадок. Мала відбутися найурочистіша церемонія року – принесення жертви у храмі Землі та Неба. Згідно з традицією після офіційної церемонії жертвоне м'ясо розподіляли між сановникам – це було знаком довіри до них та свідоцтвом їхньої співпричетності до найсвятіших дій правителя. І раптом цю стійку політичну традицію порушили на очах Конфуція: жодний з сановників не отримав своєї частки жертвовного м'яса. Конфуцій сприйняв цей жест володаря як красномовний натяк на небажаність його подальшого перебування на службі і йому нічого не лишалось, як залишити посаду і князівство Лу. Як пише дослідник С. Каїдзука, мислитель "був цільною натурою, ідеалістом, не здатним відхилитися від шляху, обраного згідно з його стійкими переконаннями і принципами" [59, сс. 186–187].

На час виїзду з Лу Конфуцію виповнилося 55 років. Це була уже досвідчена мудра людина, впевнена, що її знання, частково реалізовані в Лу, знадобляться правителю якого-небудь іншого князівства. Разом з Конфуцієм з князівства Лу пішло декілька десятків його учнів. Хоча за наступні 14 років мандрів Конфуцій так і не знайшов правителя, який би захотів утілити в життя політико-етичні задуми філософа, проте вони не пройшли для Конфуція даремно: він остаточно переконався що його діяльність – це місія, доручена йому Небом. У 484 році до н.е., через чотирнадцять років мандрування різними князівствами, Конфуцій повернувся до свого рідного князівства Лу [192, 第 75 页].

Протягом довгого життя Конфуцій мандрував усією країною, шукаючи князя-правителя, який захотів би зрозуміти його мудрість і здобути з неї користь для себе і влади [200, 第 151 页]. Видатний вчений був першим філософом, хто стверджував, що здатність мислити необхідна і цінна, що з

усієї кількості релігійних обрядів і вірувань, які дісталися у спадок від предків, треба обирати ті істинні і корисні, що сприяли б культивуванню чеснот у людей. У певному сенсі Конфуцій, на думку В. і Д. Єлісеєффих, виступав своєрідним суспільним психотерапевтом, який "лікував розум своїх сучасників, стуманілих в процесі переходу від одноманітності до розмаїття – культів, матеріальних благ буття, урядів" [48, с. 55]. А В. Малявін у книзі "Конфуцій та його школа" у цьому аспекті зазначає: "Здатність людини обмірковувати своє життя, судити самого себе, вдосконалюватися завжди і в усьому, здатність, яка робить людину саме людиною – це здатність, яка дається природою, проте реалізується нами через невпинне зусилля та наполегливу працю. Але зусилля з самовдосконалення, як будь-яка практика, будь-яке мистецтво не може здійснюватися на порожньому місці. Воно потребує свого матеріалу, і матеріал цей, як мудро міркував Конфуцій, надавала йому культура..." [81, с. 6]. Сенс діяльності Конфуція-політика і Конфуція-вихователя зводився до відновлення авторитету чжоуської традиції, по суті, єдиної культурної традиції, відомої йому [81, с. 8].

Як державний службовець, весь свій вплив політичного діяча Конфуцій спрямовував на знищення влади сильних родин і зміцнення влади правителя, всі сили він віддавав реалізації свого політичного ідеалу [191, 第 31 页]. Проте, зневірившись у здійсненні власних політичних прагнень і втративши надію побачити задуманий ідеал втіленим в сучасному йому світі, Конфуцій повністю занурився у педагогічну діяльність і викладав учням-послідовникам те, у що вірив і чого прагнув сам [191, 第 31 页]. Він почав редагувати старовинні книги, де було відображено його ідеал суспільних відносин, розраховуючи на те, що цей ідеал послужить наступним поколінням, які скористаються з нього.

У підсумку зазначимо, що на схилі життя Конфуцій-Учитель спрямував свої сили на те, щоб створити для країни міцні засади, на яких би відбувався поступальний духовний розвиток суспільства. Він займався навчанням та

формуванням людей, які були б розвиненими інтелектуально і морально, могли б служити суспільству і державі. Таку людину Учитель називав словом *цзюнь-цзи* – "досконалий муж" [103, сс. 44–45].

Методи і організацію навчання у школі Конфуція буде детально висвітлено у другому розділі нашого дослідження.

Помер Конфуцій 4 березня 479 року до н.е. у віці 73 років [199, 第 16 页]. Вірні "правилам синівської шани" учні побудували намети недалеко від могили Конфуція і протягом трьох років здійснювали біля неї траурні церемонії. Наступні покоління спорудили храм Учителя, де було зібрано вбрання, головні убори, музичні інструменти, візки та книги Конфуція [192, 第 87 页; 135; 211]. Могила Конфуція стала місцем паломництва. Починаючи з ханьського періоду, китайські імператори та вищі сановники поклонялися храму Конфуція протягом більше, ніж двох тисяч років.

Схарактеризуємо педагогічну діяльність Конфуція відповідно до її періодизації, усталеної в китайській історії педагогіки [225, 第 168–175 页; 192]. Китайські вчені виділяють три основні періоди педагогічної діяльності Конфуція: перший період – у віці 30–35 років, другий період – у віці 37–50 років, третій період – зрілі роки Конфуція [192, 第 288–290 页].

Перший період, що відповідає приблизно 521–516 рр. до н.е., ознаменував початок педагогічної діяльності, коли Кун Цю почав набирати учнів. Серед першої групи учнів були люди лише трохи молодші за нього, майже його однолітки. Так, батько найулюбленішого учня Конфуція Янь Хуея – Янь Ю – був молодшим за Конфуція на 6 років, а запальний та честолюбний учень Конфуція Цзи Лу – був молодшим від нього на 9 років [192, 第 288 页]. Більшість учнів походили з бідних родин, проте після навчання у школі Конфуція деякі з них успішно реалізували свої можливості і стали відомими політиками й вченими. Китайські історики стверджують, що заснування і діяльність приватної школи Конфуція стало тією рушійною суспільною силою,

завдяки якій простолюдини, здобувши освіту, отримали змогу брати участь у політичному житті поряд з аристократією [192, 第 287 页].

Про той період, коли Конфуцій почав набирати учнів до школи, в історії залишилися різні відомості. Наприклад, відомий стародавній китайський історик Сима Цянь в історичному трактаті "Ши цзі" записав, що у часи, коли Конфуцій почав збирати навколо себе учнів, йому виповнилося сімнадцять років [135, с. 417]. Зі слів сучасного китайського дослідника біографії Конфуція Куан Яміна, давній китайський історик Ху Цзи у праці "Літопис про Конфуція" зазначив, що Конфуцію було двадцять два роки, а дослідник Сима Чжень в "Історичних дослідженнях" записав, що вік Конфуція на той час становив 35 років [192, 第 287 页]. Той же Куан Ямін стверджує, що за свідченням самого Конфуція, він "у тридцять років став на ноги" [221, 第 20 页, вислів 2-6]. І відповідно до інших непрямих доказів мислителю було близько тридцяти років, коли він почав набирати учнів [192, 第 287 页]. Відтоді у двері приватної школи Конфуція постукало багато учнів, загальна кількість яких сягнула "трьох тисяч, а сімдесят два з них повністю опанували "шість мистецтв" (навчальних предметів), а саме: ритуал (етикет), музику, стрільбу з луку, керування бойовою колісницею, письмо та лічбу" [135, с. 443]. Як вважає Л. Переломов, загальна кількість найбільш здібних учнів невідома, бо в різних стародавніх джерелах наводять різні цифрові дані [114, с. 137]. Проте Куан Яміну завдяки скрупульозному аналізу різних джерел вдалося ідентифікувати імена 95 учнів [192, 第 322–332 页]. Отже, здібності, благопристойна поведінка та виняткова ерудиція Кун Цю принесли його школі славу, тому до нього йшло багато людей і молодого і старшого віку.

Конфуцій віддав 45 років свого життя на те, що "невпинно, з завзяттям добирав учнів, для того щоб виховати плеяду талантів. Учителю надавав винятково важливого значення тому, аби зламати існуючу монополію аристократії на здобуття освіти та успадкування нею політичної палацової

служби" [192, 第 287 页]. Проте, як пише Куан Ямін, такий реформаторський погляд у зазначених історичних умовах був дещо "недооціненим" [там само].

На думку китайських вчених, той факт, що Конфуцій у 30 років спромігся набрати учнів до своєї школи, стався завдяки декільком обставинам. "По-перше, Конфуцій зростав у князівстві Лу, яке зберігало багаті культурні традиції та літературні пам'ятки, а тому підготувало ґрунт для успішних освітніх починань. По-друге, завдяки вихованню матері, Янь Чжи, у Конфуція сформувався інтерес до таких книг, як "Ши цзін", "Шу цзін", "Лі цзі" та "Юе цзін". Завдяки зусиллям матері, у 5–6 років Конфуцій знав як розставляти жертвні сосуди (тобто володів основними ритуалом тогочасних китайців – прим. О.Ш.). До того ж Кун Цю, як пише Куан Ямін, був здібним і старанним учнем: у п'ятнадцять років він з усіх сил прагнув знань, а у тридцять оволодів основами педагогічних знань і умінь. Вивчаючи стародавню літературну спадщину, він черпав достатньо знань для освітньої практики" [192, 第 288 页].

Чим приваблював Конфуцій своїх учнів? Англійський китаїст Г. Кріл у книзі "Китайська думка від Конфуція до Мао Цзедуна" пише, що Кун Цю вабив своїх учнів "мрією про те, що можна змінити світ" [268, р. 27]. В. Малявін вважає, що Кун Цю навряд чи "малював перед своїми послідовниками утопічні картини загального процвітання, бо пишномовних розмов він не міг терпіти. Обіцянок він теж не роздавав, а скоріше за все пропонував тим, хто приходив, починати з малого – бути вірним своєму слову, у вчинках та промовах не губити достоїнства, твердо триматися обраних ідеалів і не поступатися ними навіть перед обличчям смерті" [101]. Думки дослідників збігаються у тому, що учнів однозначно притягувала незмінна щирість, життєлюбство, воля та непідробна доброта Конфуція. Сучасників Конфуція вражала привітність молодого вчителя. Він був готовий вислухати будь-якого відвідувача, кожному допомогти порадою та настановою. "Тільки наймудрішим та найдурнішим навчання ні до чого" – казав вчитель, бо

першим немає необхідності вчитися, а другим вже ніщо не допоможе [221, 第 305 – 306 页, вислів 17-3] .

Другий період педагогічної діяльності Конфуція розпочався у віці 37 років і тривав до 50 років. На початку його педагогічної практики "дорогою вчителювання він ішов інтуїтивно, майже непомітно у черзі буденних клопотів" [101]. Сповідуючи ідею, що мудрий лише тоді не даремно живе, коли може використати свої таланти у справах управління державою і воскресити чистоту старовинних звичаїв, у цей період педагогічної роботи він ще мав надії послужити на благо країни як чиновник. Бездоганна репутація, слава найосвіченішої людини князівства Лу, прихильне ставлення луського двору, любов та повага з боку учнів – все наче сприяло цьому. Однак його слава і авторитет не вплинули на службове зростання – він працював на незначних посадах.

У цей час політичний стан у країні значно погіршився і служба в царстві поступово втратила для Конфуція будь-який сенс. Він вирішив, що в інших князівствах країни отримає нарешті можливість утілити в життя свої заповітні плани. Проте майже за п'ятнадцять років мандрування різними князівствами в його житті нічого суттєвого не відбувалося – він ніде не знайшов практичного застосування своїх знань, хоча знову підтвердив репутацію освіченого і високоморального вченого мужа. Конфуцій був у тому віці, коли у нього почали "зникати сумніви" щодо того, яким повинен бути його власний шлях (*Дао*). Як зазначає В. Малявін, "його невдачі у практичній діяльності, як не дивно, зробили можливим його надзвичайний успіх як педагога" [81, с. 27]

Слава про глибокі знання та моральність шановного вчителя Куна облетіла пів-Піднебесної. Звідусіль до школи наставника сходилися молоді люди, які мріяли отримати настанови відомого учителя. У нього з'являються нові віддані учні, яскраві особистості й не лише з місцевих жителів. А його ідеї стають популярним серед різних страт населення: до школи Конфуція приєднувалися і люди з найнижчих верств населення (серед них –

найулюбленіший учень Янь Хуей), і діти з родин вищої аристократії (серед таких зустрічаємо Сима Нью – потомка одного з найзнатніших родів князівства Сун) [192, 第 289 页]. За своєрідними "анкетними даними" Куан Яміна, тридцять чотири учні були уродженцями князівства Лу, вісім – князівства Ці, сім – Вей, три – князівств Чень та Чу, двоє – Цінь і по одному учню з князівств Сун, У, Чжен і Цзінь [192, 第 322–332 页]. Як підсумував Л. Переломов, у школі Конфуція були представлені "майже усі князівства тогочасного Китаю, навіть такі далекі, як Цінь та Чу, розташовані на заході та півдні Китаю" [114, с. 137]. Отже, Конфуція оточували люди різні за характером, здібностями і походженням. Дім Куна став місцем їхнього вільного спілкування, незалежно від родинних зв'язків, станової приналежності і службової ієрархії.

Другий період педагогічної діяльності Конфуція також ознаменувався розвитком його ідей про освіту, про уміння і навички, яких має досягти успішний учень [192, 第 289 页].

Третій період – це зрілі роки Конфуція. Після того, як у 484 р. до н.е. у віці 68 років він закінчив довгий 14-річний період подорожей і повернувся до рідного князівства Лу, життя йому залишило п'ять повних років (Конфуцій помер у віці 73 роки), які він присвятив редагуванню творів. Упродовж декількох десятиліть мандрів іншими князівствами, Конфуцій не полишав викладацьку діяльність, а матеріали, які він збирав протягом життя, давали йому можливість сформуванню навчального (або повчального) матеріалу і для вчительської діяльності, і для доповнення старовинних рукописів [192, 第 289 页]. Російський вчитель Є. Ямбург вважає, що "педагогічним кредо Учителя Куна було "розвиток внутрішнього слуху та зору" учня, а це неможливо без благоговійного ставлення до культурної традиції" [81, с. 34].

Формування навчального матеріалу Конфуцій почав з історії, надаючи їй виняткового морально-дидактичного значення. Він любив повторювати, що "передає, а не творить", підкреслюючи, що лише відновлює події минулого, насичені іменами відомих особистостей. Саме на історії він виховував у своїй

школі любов до давнини, до традицій китайського народу. На думку Л. Переломова, звернення до минувшини в його педагогічній концепції було кістяком із системи доказів: "Апеляція до давнини (zu) як найвагомшого аргументу надійно увійшла в політичну культуру Китаю. І початок цій традиції поклав Конфуцій" – пише Л. Переломов в книзі "Конфуцій: "Лунь юй"" [114, с. 139].

Перший свій історичний літопис Конфуцій назвав "Чуньцю". Текст було "укладено на основі записів хронікерів" [135, с. 445]. На думку Сима Цяня, укладаючи цей літопис, Конфуцій "був стриманим у своїх виразах, ґрунтовним у поясненнях" [135, с. 445–446].

Закінчивши свою основну працю, де історія стала наочним дидактичним засобом для нащадків, він розпочинає знайомити наступні покоління учнів з багатством культурної спадщини китайців. Згідно з традицією, він приступає (точніше продовжує) але вже систематично, до впорядкування та редагування книг "Ши цзін", "Шу цзін", "Лі цзі", "Юе цзін", "І цзін". Ці п'ять книг разом з "Чуньцю" увійшли у китайську культуру під назвою "Шестиканонник" ("Лю цзін"). На думку багатьох вчених, усі п'ять канонів (окрім "Юе цзіна") протягом більш ніж дві тисячі років історії китайського суспільства, були "основним навчальним джерелом у приватній і державній освіті" [192, 第 289 页] і аж "донині є компендіумом духовних скарбів Китаю, які формуюче вплинули на розвиток національного характеру китайців" [114, с. 140].

Дослідник Л. Переломов зазначає, що у китайському конфуцієзнавстві довгий час існували дві полярні точки зору. Так, одні вчені заперечували будь-яку причетність Конфуція до написання "Шестиканонника", стверджуючи, що він був укладений лише в кінці періоду Чжаньго, тобто у III ст. до н.е. У той же час інші авторитетні дослідники стверджували протилежне. На їхню думку, усі шість канонів були написані самим Конфуцієм [114, с. 140]. Не погоджуючись з обома твердженнями, китайський учений Куан Ямін вважає, що хоча тексти канонів не були написані самим Конфуцієм, проте були ним

відредаговані і зберігають сліди його роботи, яка полягала у виправленні, компонуванні, скороченні або збільшенні матеріалу. Зміст цих пам'яток є важливим джерелом вивчення ідей Конфуція. Куан Ямін також звертає увагу на чотири особливості, які пронизують усі шість канонів: їх ідейною основою є концепція *жень* ("гуманність"), у творах не відведено чільне місце різним дивам, хаосу, божествам (що було характерно для більш ранніх творів, складених відповідно до архаїчних культурних традицій); матеріал подано у формі переказу; відсутні непристойності [192, 第 341–345 页]. Саме у цьому Куан Ямін вбачає "вплив інтелектуального і морального потенціалу Конфуція на "Шестиканонник"" [192, 第 346 页].

У цей, третій період, педагогічний досвід Конфуція став більш упорядкованим і остаточно сформувався у педагогічну концепцію, у центрі якої стояла людина – шанобливий член родини і суспільства [192, 第 289 页]. Авторитет Конфуція зростав безпосередньо "на очах" його сучасників. Його стали називати *голао* (国老, в перекладі українською – "шановний державний старець"). Такого титулу серед колег Конфуція ще не удостоївся ніхто [114, с. 140]. Конфуція всі поважали. На той час йому виповнилося 70 років. Саме тоді, як вважає Л. Переломов, осмислюючи у беседах з учнями пройдений життєвий шлях, Конфуцій виокремив шість періодів свого становлення: "У п'ятнадцять років я почав думати про навчання. У тридцять років міцно став на ноги. У сорок звільнився від сумнівів. У п'ятдесят дізнався веління Неба. У шістдесят навчився відрізнити правду від неправди. У сімдесят почав дотримуватися бажань серця, не порушуючи встановлених норм" [221, 第 17–19 页, вислів 2-4]. З творів Конфуція постає, що вчитель не повинен зупинятися у своєму духовному, ідейному зростанні, бо не можна вказувати дорогу іншим, зупинившись самому. Конфуцій до останніх своїх днів сам "не стомлюючись від навчання, завзято вчив людей" [221, 第 110 页, вислів 7-2].

Конфуцій народився у той час, коли Китай опинився на політичному роздоріжжі. У країні зароджувалися нові суспільно-економічні процеси,

змінювалася звична структура соціуму, формувалися нові соціальні верстви. І одне з основних питань, яке стояло перед країною було: як навчити людей пристосовуватися до змін у непростих та суперечливих умовах, бо від цього багато у чому залежав подальший розвиток Китаю. І перш ніж спрямувати свій погляд у майбутнє, треба було вивчити минуле. Конфуцій був першим, хто завдяки своїй любові до старовини, дав змістовну відповідь на це питання, хоча й не винайшов нічого нового [191, 第 33 页]. Він запропонував узяти за основу успішної еволюції суспільства великий принцип постійного самовдосконалення – і людини, і суспільства, і держави. Він спирався "на вже розроблену до нього чжоуську модель ідеологічних цінностей і пріоритет етичної норми у пошуку шляхів до стабільності та впорядкованої гармонії" [191, 第 34 页].

Конфуцій уособлював насамперед велику етичну традицію попередників, водночас його вчення стало не тільки тією доктриною, за допомогою якої великий мислитель пристосував давні мудрі етичні норми до потреб своєї епохи, а й донині спрямовує багатьох прихильників його вчення. Поява етико орієнтованої у дусі східного світобачення філософської концепції Конфуція відбулася настільки вчасно, що конфуціанство на довгі сотні років визначало систему цінностей не лише у Китаї, а й у країнах "конфуціанського культурного регіону".

Матеріали розділу висвітлено у публікаціях автора [158; 159; 162].

Висновки до першого розділу

Вивчення та систематизація джерел, присвячених життєдіяльності та вченню видатного давньокитайського мислителя Конфуція (551 – 479 рр. до н.е.), дали підстави встановити, що, по-перше, тексти творів, автором яких визнають цього великого вченого, не є автентичними, бо це трансльовані перекази його думок, записані учнями, а згодом навіть відтворені ними по-пам'яті. По-друге, на межі V – IV ст. до н.е. з'явилися і одночасно існували

декілька паралельних текстів твору "Бесіди та судження" ("Лунь юй"), але згодом, у 213 р. до н.е., твори зазнали публічного спалення. На початок III ст. до н.е. в Китаї було відомо три різних тексти: "Судження та бесіди з царства Лу" ("Лу Лунь юй"), "Судження та бесіди з царства Ці" ("Ці Лунь юй"), "Судження та бесіди, записані старими знаками" ("Гувень Лунь юй"). Уніфікація текстів та зведення в один варіант відбулося наприкінці правління династії Рання Хань (III ст. до н.е. – I ст. н.е.), майже через 500 років після смерті Конфуція. Згодом, в епоху династії Тан (VII – X ст.), текст "Лунь юй" викарбували на кам'яних стелах. Саме цей, найстаріший з артефактів, варіант текстів зберігся до наших часів.

У ході пошуку джерел про розвиток суспільства, матеріальної і духовної культури Давнього Китаю та матеріалів, які стосуються творчості і життя Конфуція, дійшли думки, що джерела можна згрупувати, обравши два критерії – хронологічний і тематичний (тобто добір джерел, пов'язаних з особою Конфуція). Джерела першої, другої і третьої груп фактично є першоджерелами для вивчення конфуціанства, а також складають джерельну базу так званих конфуціанських творів, джерела четвертої та п'ятої груп – це твори наративного та інтерпретаційного характеру.

Перша група (приблизно XI до н.е. – VI ст. до н.е.) – доконфуціанська література: "Ши цзін" (приблизно XI – VI ст. до н.е.) – перша в Китаї збірка творів усної пісенно-поетичної творчості; "І цзін" (приблизно IX – VIII ст. до н.е.) – найдревніший з відомих творів, який мав прикладне значення (ворожіння, віщування долі); "Шу цзін" (приблизно VIII – V ст. до н.е.) – зібрання записів переказів, міфів, історичних подій; "Чжоу лі" (приблизно друга пол. I тис. до н.е.) – зведені або зібрані воєдино стародавні тексти, що містять правила життя, яким повинні слідувати люди згідно з уявленнями доби.

Друга група (V ст. до н.е. – III ст. до н.е.) – твори, автором яких за китайською культурною традицією (умовно) вважається Конфуцій: "Лунь юй" (400 р. до н.е.), хроніки "Чуньцю" (приблизно V – III ст. до н.е.).

Третя група (III ст. до н.е. – XII ст.) – це конфуціанська класична література, знання якої було необхідним в Китаї для успішного складання державних іспитів майбутніми чиновниками, тобто трактати, що об'єднано у дев'ять конфуціанських канонів. Ці дев'ять творів утворюють так звані "П'ятикнижжя" ("Уцзін") та "Чотирикнижжя" ("Сишу"). "Пятикнижжя", створене за часи епохи Хань (206 р. до н.е. – 220 р. н.е.) містить такі твори: "Книга пісень" ("Ши цзін"), "Книга історії" ("Шу цзін"), "Книга змін" ("І цзін"), "Ритуальні записи" ("Лі цзі"), літопис "Весни та Осені" ("Чуньцю"). До складу "Чотирикнижжя", сформованого відомим китайським філософом Чжу Сі у XII ст., увійшли "Бесіди та судження" ("Лунь юй"), "Бесіди та судження Мен-цзи" ("Мен-цзи"), "Велике вчення" ("Да сюе") та "Вчення про середину" ("Чжун юн").

Четверта група (III ст. до н.е. – донині) – студії китайських авторів про Конфуція і значення його ідей. Виділяємо три узагальнені періоди створення таких праць. *Перший період* – часи династії Хань (221 р. до н.е. — 206 до н.е.), коли усі відновлені конфуціанські книги почали ретельно вивчатися. Зібрані в одне ціле, відкоментовані та розтлумачені, вони вже з епохи Хань почали відігравати у Китаї роль священних канонічних книг, а коментатори і своєрідні редактори видань протягом усіх наступних століть займалися тлумаченням багатьох термінів та понять, зафіксованих у канонічних текстах. До цього ж періоду відносимо першу біографію Конфуція, що міститься в книзі "Історичні нотатки" ("Ши цзі") у розділі "Історія родини Конфуція", написану великим китайським істориком Сима Цянем (140 – 81 роки до н. е.). *Другий період* – формування "Чотирикнижжя" та поява одного з найвідоміших коментарів до висловів Конфуція створеного видатним китайським дослідником та прихильником конфуціанства Чжу Сі (1130 – 1200 рр.). Його праця-коментар, визнана послідовниками ідей Конфуція за еталон, став основою для корейського, японського та в'єтнамського конфуцієзнавства. З часів Чжу Сі у Китаї з'явилися сотні і тисячі відкоментованих видань "Лунь юй". *Третій період* – створення праць провідними китайськими

конфуцієзнавцями кінця XIX – XX ст.: Чен Шуде (1877 – 1944), Ян Шуда (1885 – 1956), Мао Цзишуй (1893–1988), Цянь Му (1895 – 1990), Се Бінінь (1906 – 2000), Ян Боцзюнь (1909 – 1992), Ван Сіюань (1935), а також сучасні науковці Тан Енькай, Фу Пейжун, Чжен Цзяньбинь, Жуань Юань, Цін Сун, Лі Цзінхуа та ін. Ряд спеціальних досліджень з конфуціанства, зокрема і проблем навчання та виховання у конфуціанських творах здійснили Куан Ямін, Фен Тяньюй, Лі Юань, Цай Шанси, Ян Чжу, Цзі Чжунмін, Чжоу Кань, Хе Кекан, У Сяофан, Лю Юнь, Лю Тяньюе, Ге Лінся, Інь Імін, Лі На, Тун Юй, Хан Шуцзе, Ван Сяоцзюнь, Цзи Аймін, Дін Си, Чен Таопін, Цай Шицзі, Чень Гуйшен, Чень Цзе, Чжан Айцзюй, Ян Хайянь. Вивченням історії стародавньої педагогіки займалися такі вчені: Ван Бічжао, Го Ціцзя, Лю Дехуа, Гу Шусень, Мао Ліжуй, Цюй Цзюйнун, Шао Хетін, Янь Гохуа, Чень Гуаньцзюнь, Лі Хуалі, Чен Ерхан, Гао Шилян, Чжан Цзіхун та ін.

П'ята група (XVI ст. – донині) – твори іноземних дослідників спадщини китайського філософа. До них відносимо всі наративні та інтерпретаційні студії європейських авторів та праці науковців з інших країн: японські, корейські, австралійські, американські тощо.

Унаслідок історіографічного аналізу джерел про персоналію Конфуція, можна окреслити етапи розвитку європейських досліджень. *Перший етап* (XVI ст. – перша половина XIX ст.) – поява компілятивних міркувань західноєвропейських місіонерів, які поклали початок європейській синології і були першими спробами студіювання, добору та систематизації відомостей з різних китайських джерел. *Другий етап* (друга половина XIX – початок XX ст.) – переклад на європейські мови китайських літературних пам'яток з необхідним коментарем та елементами текстологічного й історичного аналізу. *Третій етап* (20 роки XX ст.) – створення ґрунтовних наукових публікацій-перекладів китайських першоджерел, які супроводжувалися серйозним дослідженням багатьох проблем пов'язаних, насамперед, з вивченням особливостей текстів, визначенням його авторства, часу і обставин його написання, та поява аналітико-інтерпретаційних студій з історії Давнього

Китаю і студій, присвячених постаті і ролі Конфуція у розвитку духовної традиції країни. Дослідження педагогічних ідей Конфуція у європейських авторів представлені дуже обмеженим колом розвідок.

Історіографічний огляд проблеми засвідчує, що, недостатньо вивченими є життєвий шлях, професійна діяльність і педагогічні погляди Конфуція, які до цього часу ще не стали предметом окремого комплексного дослідження.

У розділі також з'ясовано перебіг суспільно-історичних обставин життя у Стародавньому Китаї від XI ст. до н.е. до кінця періоду Чуньцю (770 р. до н.е. – 476 р. до н.е.), що дало можливість окреслити основні трансформації в економічній, політичній та суспільній сферах життя, що вплинули на розвиток суспільно-політичної та філософської думки, вмотивувавши розвиток філософських шкіл і захоплення політико-етичними теоріями, проблемами управління державою і народом, питаннями унормування поведінки громадян, чому присвятив свої праці і Конфуцій. З'ясовано, що у пошуках свого соціально-морального ідеалу він звернувся до гуманітарної і духовної спадщини глибокої минувшини.

Аналіз життя і педагогічної діяльності великого Учителя сприяв осмисленню витоків його ідей і переконань. До основних чинників впливу на формування особи Конфуція відносимо родину, тобто виховання у високоморальній сім'ї аристократичного походження, де мати глибоко шанувала традиції та сформувала загострене відчуття справедливості у сина, а також приклади славетних предків, на взірцях життя яких, згідно з китайськими традиціями, виховувався Конфуцій. Показано, що основні ціннісні орієнтири, що склалися в юності, Конфуцій не змінював протягом свого довгого життя, він лише корегував і поглиблював їх. Крім родинного чиннику на формування основних педагогічних домінант вплинули історичні приклади життя визначних громадських діячів Давнього Китаю.

На основі аналізу умовних першоджерел і досліджень педагогічної діяльності великого Учителя схарактеризовано три її основні періоди: *перший* – діяльність у віці 30–35 років – початок педагогічної діяльності, набір і

навчання перших учнів, *другий* – 37–50 років – мандрування різними князівствами задля практичного застосування своїх знань, поява нових яскравих особистостей серед учнів, популяризація ідей Конфуція серед різних страт населення, *третій* – зрілі роки Конфуція – редагування мислителем стародавніх творів, формування і запис учнями його думок. Підсумовуючи зазначаємо, що педагогічна діяльність на кожному з етапів набувала нових змісту і форм, проте сталим залишався напрям і концепція її розвитку, які полягали у прагненні відродження суспільного морального ідеалу, у поширенні освіти серед представників різних прошарків населення і підготовці освічених державних службовців.

РОЗДІЛ II

ОСНОВНІ ПЕДАГОГІЧНІ КАНОНИ СПАДЩИНИ КОНФУЦІЯ У КОНТЕКСТІ ОСВІТНІХ ТРАДИЦІЙ ДАВНІХ КИТАЙЦІВ

2.1. Розвиток освіти у Давньому Китаї

Педагогічна спадщина Сходу – одна з найбагатших складових світової культури, яка ще недостатньо досліджена українською наукою. У сучасних підручниках з історії педагогіки практично відсутня інформація про історію розвитку освіти у цій найбільш густо населеній країні світу з понад п'ятитисячолітньою історією, немає автентичних відомостей про особливості педагогічного процесу, тому висвітлення та деталізація освітнього поступу Китаю у II тис. до н.е. – VI ст. до н.е. є необхідним і вмотивованим для збагачення нашого знання про загальну картину всесвітньої історії педагогіки, і для кращого усвідомлення внеску Конфуція.

Для репрезентації шляхів розвитку освіти у Китаї використовуватимемо переважно праці китайських науковців, а також дослідження учених-синологів з інших країн, де містяться часткові відомості про перебіг освітньо-культурного розвитку країни.

На думку сучасних китайських істориків педагогіки Ван Бінчжао, Го Ціцзя, Лю Дехуа, а також російських учених-педагогів А. Джуринського та К. Салимової в основі педагогічних традицій у стародавньому Китаї, як і в інших первісних людських цивілізаціях, лежав досвід сімейно-суспільного виховання, що своїм корінням сягав праепохи [186, 第 2–3 页; 124, сс. 7–11].

На ранньому етапі розвитку китайського первісного суспільства, коли низький рівень виробничих сил зумовив об'єктивну необхідність участі кожної працездатної людини – і дорослої, і дитини – у процесі матеріального виробництва, трудова діяльність була всезагальною та обов'язковою. Виховання дітей та підлітків, включення їх у життя общини та роду було пов'язано насамперед із залученням підростаючого покоління до процесу виробничої діяльності, формування відповідних вмінь та навичок, тобто

полягало у передачі їм знання про трудові процеси, ритуали і військові вміння [189, 第 4 页]. В умовах всезагальності основних видів недиференційованої праці кожний індивід повинен був отримувати таку більш менш однакову для всіх трудову підготовку, яка б робила його повноцінним та повноправним членом первісного колективу. А це було неможливо без досягнення молодою людиною певного рівня розумового, морального та фізичного розвитку. Всі діти та підлітки одержували знання та навички, які давали їм можливість добувати їжу, виробляти знаряддя праці, зброю. Виховання було спрямоване на формування відчуття племінного колективізму і взаємодопомоги, поваги до старшого покоління і дисциплінованості [124; 189, 第 5 页]. Значна увага приділялася розвитку волі та відваги, фізичної витривалості та сили. Все це було необхідно молоді для успішної участі у трудовій діяльності та відстоюванні інтересів племені і роду. Накопичуваний практичний досвід життєдіяльності, що постійно зростав за обсягом, міг засвоюватися дітьми тільки у процесі залучення до праці. Виховання первісно виникло "не як одnobічний вплив дорослого на дитину, а як їх *взаємодія*, де керівна функція належала дорослому, а молодший мав засвоювати досвід у процесі спільного трудового зусилля" [124, сс. 13–14].

Однією з характерних рис виховання у первісному суспільстві Китаю була безстановість [172, 第 13 页]. Оскільки ранньокитайське суспільство ще не знало приватної власності та становості як породження володіння майном, у ньому праця і її результати (продукція) рівномірно розподілялися між усіма членами, тому і тогочасній праосвіті також не була притаманна становість, враховувалися лише вікова та статева приналежність вихованців. У стародавньому Китаї спеціальне знання давали лише дітям чоловічої статі, а дівчаток навчали простих способів ведення домашнього господарства, тобто існувала чітка гендерна нерівність у доступі до освіти.

Із стародавніх поетичних творів, які слугують джерелом автентичних відомостей про життєустрій китайців, відомо, що хлопчиків 5–6 років навчали

полювання в процесі гри, восьмирічних навчали стрибати, їздити по снігу, їздити верхи на конях, стріляти з лука. Хлопчики, які досягли 11–12 річного віку, вже на практиці вивчали науку полювання, а починаючи з 16 років вони самостійно виходили на лови [186, 第 3–4 页].

Мета стародавнього китайського виховання полягала у формуванні навичок самообслуговування, виробничих умінь та вмінь поведження у суспільному вимірі. У той історичний час освіта китайців зосереджувалася на передачі наступним поколінням трудового досвіду та вмінь і водночас на вихованні в юні моральних якостей [186, 第 4 页]. Молодь навчали поведінки в соціумі відповідно до його правил та звичаїв, прищеплювали любов до наполегливої праці, вкорінювали традиції взаємодопомоги, турботливого ставлення до старих і маленьких дітей, дотримання трудової і суспільної дисципліни [189, 第 6 页]. Окрім цього, дітям передавали знання про побут та повсякденне життя, мистецтво (пісні, танці, ткацтво, різьблення та інше), релігійні вірування, уміння ведення бою. Важливо зазначити, що все навчання здійснювалося у процесі життєдіяльності общини і поза спеціальними освітніми закладами, а отже й без допомоги учителів-фахівців. Головними засобами навчання були усні напучення, фольклорні перекази та наочні приклади практичної діяльності [186, 第 4 页].

Оскільки освіта у Давньому Китаї розвивалася одночасно з суспільством, то з ускладненням виробництва, із збагаченням культури і знань про довкілля, змінювався й стан освіти. Об'єктивно виникала потреба створювати такі умови, за яких молоде покоління могло б здобувати більш різноманітні і повні знання. Поступово слабшав моно вплив стихійного сімейного виховання і запроваджувалося цілеспрямоване і спеціально організоване виховання і навчання підростаючого покоління [124, с. 20]. Виникла потреба у спеціально організованих установах, які б забезпечували передачу і засвоєння множини життєво необхідних знань.

Китайські історики національної освіти Мао Ліжуй, Цюй Цзюйнун, Шао Хетін, Гу Шусень, Ван Бінчжао, Го Ціцзя, Лю Дехуа [189; 178; 186] стверджують, що перші школи в Піднебесній з'явилися наприкінці епохи первісного суспільства, при переході до рабовласницького суспільства у III тис. до н.е. Як й інші суспільні інституції, школи пройшли довготривалий процес становлення. За часів епохи П'ятьох імператорів (близько 2700 рр. до н.е.) у Китаї вже існували навчальні заклади, які називалися *ченцзюнь* (成均, в перекладі українською – "успіх, рівність"). Перші згадки про такі заклади містяться у трактаті "Ритуали династії Чжоу" ("Чжоу лі", датована приблизно друга пол. I тис. до н.е. – III ст. до н.е.) [172, 第 14 页; 186, 第 5 页].

У ті давні часи в Китаї склалася традиція утримувати людей похилого віку, які не могли дбати про себе самі, у спеціально відведених поселеннях. Такі общини одночасно були осередками "концентрованої життєвої мудрості та виробничого досвіду" [186, 第 5 页]. Тому на старих людей покладалися своєрідні обов'язки з виховання підростаючого покоління, підготовки його до життя. Поступово зазначені притулки для літніх людей перетворювалися на прототипи шкіл [172, 第 15 页].

Окрім повсякденних знань та виробничого досвіду до основного змісту освіти у ті часи входило знання церемоній жертвування духам Неба, Землі та предкам [186, 第 6 页]. Літніх людей, які займалися вихованням молоді, називали "старці" (老, *лао*) і поділяли на "державні старці" (国老, *голао*) та "старці-простолюдини" (庶老, *шулао*) [186, 第 6 页].

Відомості про навчальні заклади першої рабовласницької держави в історії Китаю, яка існувала за правління династії Ся (XXI – XVI ст. до н.е.), висвітлено у стародавньому трактаті "Лі цзі". Проте ці відомості дуже обмежені і ненадійні через специфіку старокитайських джерел, про що йшлося у підрозділі 1.1. У розділі "Ванчжи" трактату "Лі цзі" зокрема записано: "Нащадки правителів Ся утримували *голао* у східному крилі свого помешкання, а *шулао* – у західному" [207]. Згодом у східному крилі палацу

правителя почали розташовувати "вища школа" (大学, *дасюе*), а у західному крилі – "початкова, або молодша школа" (小学, *сясюе*) [186, 第 6 页]. У розділі "Мінтанвей" тієї ж книги "Лі цзі" сказано, що навчання проводилося за таким розпорядком: спочатку навчали стрільби з лука, а потім ритуалів [207]. Правителі династії Ся проводили завойовницьку політику, тому їм вкрай необхідно було насамперед виховувати воїнів, а вже потім навчати молодь духовних практик.

За часів правління наступної династії Шан (XVI – XI ст. до н.е.) відбувався розвиток рабовласницької системи, підвищувався рівень виробництва, збагачувалися культурні досягнення, розвивалися наукові знання й освіта. Про навчальні заклади цієї династії можна дізнатися не тільки з стародавніх джерел (головним чином з тексту "Ліцзі"), а й з археологічних знахідок [186, 第 6 页]. Дослідники історії китайської школи припускають, що в епоху династії Шан відбувався процес виникнення фрагментів організованого навчання [124, с. 21].

Оскільки у той час з'являються спеціальні заклади, де навчають ритуальної музики, а не тільки військової справи, поняття "навчання" (学, *сюе*) у свідомості тогочасних китайців уже пов'язується із здобуттям "культурних знань" [186, 第 6 页]. Тобто, як зазначає сучасний китайський дослідник Хе Кекан, якщо в умовах первісного суспільства всі аспекти виховання і навчання дитини – моральний, розумовий, емоційний, фізичний, трудовий – об'єднувалися в єдиний освітній потік, то згодом основний акцент у навчанні робився на моральну, розумову та емоційну складові освіти [186].

В епоху Шан (1766 – 1122 рр. до н.е.) у Китаї існувало доволі розвинене ієрогліфічне письмо, свідченням чого є написи на ворожильних кістках і черепахових панцирах XVI – XII ст. до н.е. На них міститься близько 3 тисяч різних ієрогліфів, у тому числі й ті, якими позначали слова "навчання" і "виховання", "вчитель" [124, с. 21]. Серед знаків на кістках зустрічається знак 𠄎, який означає "рука з пензлем"; є ієрогліф 册, який означає "довгі і короткі

бамбукові палички, сплетені разом", а з сучасної китайської мови цей ієрогліф перекладається як "список", "книга" [128]. З написів на кістках дізнаємося про те, що молоде покоління шанців цілеспрямовано віддавали на навчання до вчителів, і навіть країни-сусіди відправляли своїх дітей навчатися до країни Шан [186, 第 7 页]. У тогочасних школах навчалися діти лише з вільних та заможних родин [41]. Наголосимо, що саме в цю історичну добу вміння писати і читати починає входити до змісту освіти як своєрідні окремі навчальні предмети.

Китайські дослідники зафіксували, що деякі ієрогліфи на знайдених кістках-артефактах прописані старанно та чітко, а деякі – незугарно та неакуратно. Звідси вони зробили висновок, що можливо у тогочасних школах уже навчали мистецтва каліграфії [186, 第 7 页].

Отже, в Китаї на межі первісного і рабовласницького суспільств поступово відбувалося становлення цілеспрямовано організованих навчальних закладів. На думку російського дослідника педагогічної спадщини Сходу К. Салимової "поява організованої та цілеспрямованої системи освіти підростаючого покоління у Китаї, так само, як і в інших країнах Давнього Сходу, була свідоцтвом того, що суто сімейне виховання не справлялося з необхідністю готувати дітей та молодь до вимог нової суспільної організації – держави. Сімейне виховання, яке зароджувалося ще у надрах первинно-общинного суспільства, продовжувало, звичайно, залишатися найважливішою формою педагогічної практики. Поте воно вже не було достатнім і не відповідало потребам суспільства в освічених людях, які були необхідні для чіткої організації величезного державного апарату. Це і зумовило появу особливої організації навчання – школи – як доповнення до сімейного виховання" [124, с. 23]. На початок правління династії Шан почали з'являтися школи, зміст навчання в яких зумовлювався тогочасною релігійною, політичною і військовою ситуацією. Прийнято вважати, що освіта шанської

молоді була покладена в основу подальшого розвитку навчання і виховання в Китаї [186, 第 7 页].

За часів династії Західна Чжоу (XI ст. до н.е. – 771 рр. до н.е.) розвиток рабовласницької системи Китаю досяг свого zenіту. Суспільство пережило багато економічних та політичних змін, а релігійні жертвування духам та предкам сформувалися у більш складну систему світоглядних й ідеологічних понять. Все це вплинуло на те, що керманічі династії Західна Чжоу почали приділяти більшу увагу освіті, основною метою якої на той час стало виховання і підготовка державних очільників і чиновників. Система західночжоуської освіти стала невід'ємною частиною функціонування чиновницького апарату, політики та релігійних відправ. Дуже часто посадові особи поєднували обов'язки чиновника і своєрідного шкільного наставника, вчителя. Багато хто з можновладців ставали вчителями після виходу у відставку, а найвпливовіший державний діяч міг стати наставником правителя [186, 第 8 页].

Порівняно з попередніми епохами, система освіти чжоуського Китаю швидко прогресувала і набула цілком сформованих рис. Китайські дослідники Ван Бінчжао, Го Ціцзя та Лю Дехуа стверджують, що стародавні джерела, з яких вони черпали відомості, були створені (написані) великою кількістю авторів, коментарі до книг були ще більш різноманітними за змістом та авторством, тому можна окреслити лише деякі загальні риси освітньої системи династії Західна Чжоу, спираючись на її аналогічні описи у стародавніх джерелах та деякі нечисленні археологічні артефакти [172, 第 17 页; 186, 第 8 页].

На думку М. Софронова, стародавні китайські шкільні традиції були спрямовані насамперед на забезпечення освіти молодого покоління правителів держави і чиновників, а тому вважалися "найважливішою справою всіх далекоглядних правителів давнини" [128, с. 489]. Таким чином, можна стверджувати, що у цей час освіта набуває станового характеру.

Школи династії Західна Чжоу поділялися на два основні типи: "державна школа" (国学, *госюе*) та "сільська школа" (乡学, *сянсюе*) [186, 第 8 页; 178, 第 29 页]. Зважаючи на багатозначність смислів ієрогліфів, вважаємо, що варто погодитися з назвами-перекладами тогочасних типів шкіл, які наведено у працях К. Салімової, і надалі будемо називати їх відповідно столичні та місцеві навчальні заклади [124, с. 22]. Столичні навчальні заклади (або *госюе*) створювалися у столиці під патронатом уряду, а місцеві (*сянсюе*) управлялися місцевими державними очільниками.

Столичні навчальні заклади створювалися для навчання та виховання молодого покоління чжоуської знаті. Вони поділялися на вищий та нижчий ступінь, відповідно до віку та рівня розвитку учнів, а саме: "молодша, або початкова школа" (小学, *сяосюе*) та "старша школа, або університет" (大学, *дасюе*). Відомо, що "молодша школа" розташовувалася біля палацу правителя, а "старша школа" – на прилеглих до столиці околицях. З письмових джерел та деяких археологічних знахідок (зокрема ворожильні кістки) китайські дослідники зробили висновок, що назва навчального закладу для сина Неба (престолонаслідника) відрізнялася від назви такого ж навчального закладу для аристократів [172, 第 17 页; 186, 第 8 页]. У більшості таких шкіл учнів навчали стрільби з луку, ритуальних танців та музики. Китайські вчені впевнені, що тогочасним школам була властива чітка ієрархія [189, 第 11 页].

Навчальний заклад для правителів входив до складу придворних установ, був відносно масштабним за площею і складався з п'яти будівель, розташованих відповідно до канонів феншуй. Центральна з них називалася *біюн* (辟雍, в перекладі – "хранитель вишуканості"). Інші чотири будівлі називалися відповідно до назви шкіл чотирьох попередніх історичних епох. На півдні знаходилася будівля, назву якій дали навчальні заклади епохи П'яťох імператорів – *ченцзюнь* (成均). Там мешкали вчителі моралі, словесності, танців та музики. На півночі знаходилася будівля, назву якій дали навчальні заклади епохи правителів Шуня та Юя – *шансян* (上庠). У цій установі

зберігали книжки та імператорські укази. На сході знаходилася будівля, названа на честь навчальних закладів династії Ся – *дунцзяо* (东胶), де мешкали вчителі, які навчали нащадків імператорів військової справи, поводження зі зброєю. Нарешті на заході знаходилася будівля, названа на честь навчальних закладів династії Шан – *сіюн* (西雍), де мешкали вчителі релігійного ритуалу [186, 第 9 页].

Вища школа для дітей аристократів була набагато простіша за навчальний заклад, призначений для нащадків правителів, і складалася з однієї будівлі, яка називалася *паньгун* (泮宫) [там само].

Місцеві навчальні заклади *сянсюе* було організовано у тогочасних місцевих адміністративних районах для дітей пересічних рабовласників та деяких заможних селян. Подібні школи не відрізнялися великими масштабами і складалася лише з молодшої школи.

Назва і структура *сянсюе* у стародавніх джерелах описуються по-різному. Наприклад, у трактаті "Ритуали Чжоу" ("Чжоу лі") записано: "У селах школи називалися *сян* (庠); в областях – *сюй* (序); у кланах – *сяо* (校). На околицях розташовувалися приватні домашні школи, які називалися *шу* (塾)" [196; 186, 第 9 页]. А у трактаті "Мен-цзи", написаному учнем Конфуція Мен-цзи, у розділі "Тен Вень-гун" записано: "Для навчання народу було зазначено установи: *сян* – для харчування людей похилого віку, *сяо* – для навчання молоді, *сюй* – для вправлення у стрільбі з арбалету. За часів династії Ся школи називалися *сяо*, за часів династії Шан – *сюй*, а за династії Чжоу – *сян*. Щодо *сюе*, то ця назва була спільною для всіх трьох династій" [77, с. 292, розд. III-а, вислів 3-10]. Китайські вчені припускають, що насправді Західна Чжоу не могла мати таку розгалужену мережу навчальних закладів, а шкільна освіта не була на той час таким поширеним явищем. Проте вони і не виключають того, що місцеві заможні клани мали такі види шкільних закладів, як приватні домашні школи *шу*, *сян*, *сюй* та *сяо* [186, 第 10 页].

Головним об'єктом виховання у місцевих школах *сянсюе* були діти рабовласників. Ті учні, які досягали успіху у навчанні у приватних домашніх школах, могли вступати до сільських *сян* та *сюй*. Ті, хто успішно закінчував сільські *сян* та *сюй*, могли вступати до столичних навчальних закладів *госюе* [196].

Отже, основні завдання освіти реалізовувалися вчителями і виявлялися у тому, щоб задовольнити суспільні потреби того історичного періоду. Освітні цілі виявлялися у змісті освіти, чия система у Західній Чжоу фактично підпорядковувалася її меті – вдосконалення підготовки молоді до державної служби [186, 第 11 页].

Стародавні кодекси законів, укази правителів, різноманітні настанови, церемоніальні приписи, культурні матеріальні цінності тощо зберігалися у спеціальних кімнатах палацу правителя, а завідували цими зібраннями культурно-освітніх цінностей, книг та паперів спеціальні чиновники-книжники [196]. Речі, які використовувалися для ритуалів, танців, музики та стрільби з лука тощо, містилися у храмах предків правителя і оберігалися спеціальними чиновниками-хоронителями різного знадобу для розваг та ритуалу. Ті, хто прагнули здобути знання, повинні були приходити до таких чиновників, які фактично "за сумісництвом" працювали і вчителями. Чиновники-вчителі йменувалися залежно від того, в якій сфері вони вчителювали. Більшість з них займали офіційні посади службовців і виконували обов'язки вчителів молодшого покоління аристократів. Так у трактаті "Чжоу лі" записано: "Учителі на ймення *даси* (大司) навчають синів держави моралі, словесності, танців; *шичжи* (师氏) навчають трьом моралям та трьом типам правильної поведінки; *баочжи* (保氏) навчають шістьох мистецтв та шістьох обрядів" [186, 第 11 页].

Зміст тогочасного навчання утворювався з багатьох складових, серед яких провідними були шість мистецтв, що відповідали таким предметам: ритуал, музика, стрільба з лука, керування колісницею, лічба та письмо. Проте

головна увага приділялася формуванню тих якостей у молоді, які за змістом наближаються до зрозумілого нам поняття "моральне виховання", в основі якого лежала "теорія виховання благородного мужа" [203, 第 25 页].

Китайські вчені роблять висновок, що зміст навчання періоду Західної Чжоу включав такі чотири компоненти: мораль, поведінка, мистецтво, ритуал. А шість мистецтв складали повне коло тогочасних освітніх знань [196].

Зміст навчання у місцевих школах *сянсюе* не дуже відрізнявся від змісту навчання у столичних школах *госюе*. У трактаті "Чжоу лі" зазначено: "Вчителі на ймення *даси* (大司徒) навчають народ трьох наук, а саме: шістьох видів моралі, шістьох стереотипів поведінки, шістьох видів мистецтв" [186, 第 11 页].

Сучасний китайський вчений Гу Шусень дав наступну стислу характеристику змісту стародавньої освіти та окреслив функції вчителів, які викладали "науки"-предмети [178, 第 32–33 页].

Вчителі *даси* викладали такі предмети:

1. мораль, яка мала формувати у дітей почуття поваги до іншої людини, синівський обов'язок, повагу до дружби, відчуття гармонії з довколишнім середовищем, почуття "золотої середини", тобто почуття міри, доцільні побутові звичаї тощо;

2. словесність, яка була покликана розвивати мову (тлумачення понять і значень), навчати цитувати вислови древніх мудреців, декламувати вірші, формулювати і висловлювати власну думку та відповідати опонентам;

3. мистецтво танцю, яке включало 7 видів танцю (*юньмень, дацзюань, дахо, дацін, дася, дахань, дау*) [178, 第 32 页];

У вчителів *шичжи* діти вивчали:

1. три види моралі – моральність, співчуття як основу будь-якого вчинку, терпимість у ставленні до батьків;

2. три стереотипи поведінки – шана до батьків, поцінування дружби, слухняність у ставленні до старших;

Вчителі *баочжи* викладали такі знання:

I. шість мистецтв:

1. п'ять видів обряду – весільний, траурний, військові церемонії, обряд нагородження, церемонії гостинності;

2. шість видів мелодій – *юньмень, дахо, дашао, дася, дашень, дау*;

3. п'ять видів пострілів з арбалету – *байши, цаньянь, шаньчжу, сянци, цзіні*;

4. п'ять видів протидії натиску ворога на колісниці – *мінхелуань, чжушуйцю, гоцзюньбяо, уцзяоюй, чжуліцзо*;

5. шість видів письма: символи, піктограми²⁸, ідеограми²⁹, фонограми, мовленнєві зразки, іншомовні запозичення;

6. шість видів лічби – вимірювання площі поля, невеликих площин, об'єму рису, ділення, торговий облік, облік транспортних засобів, підрахунок прибутків та збитків, рівняння, вимірювання площі трикутників та прямокутників.

II. шість ритуалів – жертвування предкам, ритуал гостинності, придворний ритуал, весільний та траурний ритуали, військовий ритуал.

Вчителі *леші* викладали шість видів танців: *гу у, юй у, хуан у, мао у, шоу у, жень у*.

А основний зміст навчання у місцевих навчальних закладах *сянсюе*, де "науки" викладали вчителі, яких називали *дасіту* (大司徒) становили такі предмети:

1. шість ритуалів – придворний, весільний та траурний ритуал, ритуал жертвування предкам, ритуал гостинності тощо;

2. сім поведінкових стереотипів або сім видів стосунків, а саме: батько – син, старший брат – молодший брат, чоловік – жінка, правитель – чиновник, старший – молодший, друзі, гість – хазяїн. Причому другий член у зазначених

²⁸ Піктограма – схематичне зображення предмету чи явища.

²⁹ Ідеограма – письмовий знак, або умовне зображення, малюнок, який відповідає ідеї автора на відміну від фонограми, яка відповідає фонемі – звуковому образу.

ланцюжках мав бути слухняним по відношенню до першого, ставитися до нього з безумовною пошаною та терпимістю;

3. вісім умінь (мистецтв) ведення домашнього господарства – приготування їжі, пошиття одягу, застосування різноманітних знарядь праці, які використовувалися у різних місцевостях тогочасного Китаю, побутові виміри та зважування (наприклад, вчили вираховувати ширину та довжину полотна тканини), лічба тощо;

4. три "науки" – шість видів моралі (*вень*-культура, людяність, фаховість, справедливість, відданість, гармонія); шість стереотипів стосунків (синівській обов'язок, дружба, добросусідство, службові, братські та подружні стосунки); шість мистецтв (обряд, музика, стрільба з луку, керування колісницею, лічба та письмо) [187, 第 12 页].

Усі зазначені знання – предмети, що становили зміст освіти у Західній Чжоу, були спрямовані насамперед на те, щоб вдосконалювати підготовку кадрів у галузі мистецтва державного управління. Що стосується знань з матеріального виробництва та з природознавчих наук, то вони у той час не вважалися пріоритетними і важливими. Підкреслимо, що у цьому полягала одна з найсуттєвіших особливостей освіти періоду рабовласницького суспільства у Китаї, яка справила значний вплив на подальший розвиток системи освіти у країні [203, 第 26 页].

Шкільна освіта розглядуваного періоду, на відміну від попередніх династій Ся та Шан, мала досить чітку систему управління школами. Офіційно встановлювалися такі обов'язкові елементарні правила щодо управління її діяльністю та контролю, а саме:

1. *Вік вступу до школи та строки навчання.* Записи щодо віку вступу учня до тогочасної школи знаходимо у багатьох давніх джерелах. Проте кожне джерело фіксує цей вік по-різному. Це, можливо, залежало від фізичних особливостей кожного індивіда – деякі діти зростали дуже швидко, а деякі більш повільно. У трактаті "Шу цзін", наприклад, записано: "У старовину

дітей у восьмирічному віці віддавали до школи, а тих, хто досяг 15 років – до вищої школи" [207]. У тому ж трактаті, у розділі "Бай ху тун" сказано, що діти імператора та сини аристократів від перших дружин повинні були вступати до молодшої школи у віці 13 років, а у 20 років – до вищої школи. Всі інші діти у 15 років могли вступати до молодшої школи, а у 18 років – до вищої [там само].

Сучасні китайські вчені стверджують, що різниця у віці учнів-початківців відображала патріархальну ієрархічну систему, притаманну тогочасному суспільству [186, 第 14 页; 124, с. 22].

Щодо терміну навчання, то у стародавніх джерелах немає про це чітких записів. Проте китайські дослідники історії освіти зазначають, що строки навчання розраховувалися, виходячи з віку вступу учня до школи, і становили для молодшої школи – 7 років, а для вищої – 9 років [186, 第 14 页].

2. *Перевірка знань, нагородження та покарання.* Згідно із записами у трактаті "Лі цзі", у період Західної Чжоу вже існувала система контролю навчання, яке здійснювалося наприкінці кожного навчального року: "У перший рік відбирали тих, хто витримав гартування навчанням, а також учнів з потягом до знань. На третій рік навчання зважали на те, як учень поважав освітню справу та поведився у колективі. На п'ятий рік перевіряли знання школярів та їхню здатність дослухатися до порад та вимог учителя. На сьомий рік інспектували уміння учнів міркувати та робити висновки щодо наук, які вивчалися і здатність завойовувати дружбу з іншими. Все це називалося маленькими досягненнями. Великим досягненням вважалося те, коли на дев'ятий рік навчання учень міг делікатно відстоювати свою думку. Тих учнів, які у ході перевірки не виявляли потягу до навчання, заносили до спеціальних списків.

Якщо діти правителя та аристократів не виявляли хисту до навчання, їм коректно робили зауваження. Якщо вони не змінювали своє ставлення до навчання, правитель особисто інспектував їх, і, якщо вони навіть після його

догани не виправлялися, їх відсилали подалі від двору і цуралися до кінця життя" [207]. У місцевих школах *сянсюе* якість освіти учнів перевіряли регіональні чиновники [186; 196].

Існувала система нагородження і покарання за освітні результати, а також система надання учених звань. Старанних та успішних учнів підвищували в ученому званні: перший ступінь називався *сюши* (秀士, в перекладі – "видатний муж"), другий ступінь – *сюаньши* (选士, в перекладі – "обраний муж"), третій ступінь – *цзюньши* (俊士, в перекладі – "талановитий муж") і четвертий ступінь називався *цзаоши* (造士, в перекладі – "ерудований муж") [203, 第 27 页]. Тих учнів, які досягли четвертого ступеню ученості, звільняли від виплати податків. Тим учням, які не виявляли наполегливості у навчанні, робили усні попередження. Якщо вони не змінювали своє ставлення, їх відправляли до сусіднього поселення. Якщо і це не діяло, тоді відправляли жити на околиці країни. У крайньому випадку їх кидали напризволяще і "цуралися до кінця їхнього життя" [203, 第 27 页].

Тих учнів, які досягли у столичних школах *госюе* великих успіхів (тобто закінчили дев'ять освітніх років), а у місцевих школах *сянсюе* звання *цзаоши* (ерудований муж), запрошували імператорським указом до вступу на звання *цзіньши* (进士, в перекладі – "майбутній учений"). Після того, як вони проходили відбірковий тур у палаці правителя, їм присвоювали звання та призначали грошовий оклад [203, 第 28 页]. Отже, перевірка знань у школах періоду Західного Чжоу була рівносильною добору освічених чиновників для апарату управління країною. У такий спосіб було "сформовано державно-освітнє правило, якого дотримувалися в країні протягом довгого періоду існування феодального суспільства" [186, 第 15 页].

Розглядаючи шкільну освіту періоду династії Західної Чжоу, слід згадати також про дошкільну та жіночу освіту. Наголосимо, що у тогочасному Китаї дошкільній освіті приділялась значна увага. Китайці вважали: чим раніше дитина розпочне навчання, тим буде краще для неї, для її дорослого життя.

Тому, ще до народження дитини, батьки обачливо і завчасно добирали вчителя, щоб у майбутньому їхня дитина могла "спостерігати правильні діяння, чути правильні думки, робити правильні вчинки" [186, 第 13 页].

У стародавньому трактаті "Шу цзін" у розділі "Шумін" так представлено процес розвитку дитини від народження до 6 років: "Від народження дитина не вміє робити п'ять речей, а саме: не бачить, не вміє їсти, не вміє ходити, не вміє говорити і думати. Через три місяці немовля вже вміє повноцінно споглядати світ. У вісім місяців у нього з'являються зуби і воно вчиться їсти. В один рік у дитини формуються колінні чашечки і вона навчається ходити. Після того, як навчиться сміятися у три роки, вона стає спроможною говорити. У шість років, після того як дитина навчиться розуміти, вона стає спроможною думати" [207]. А у трактаті "Лі цзі", у розділі 12 "Ней цзе" сказано, що дитина від народження і до того часу, як піде до школи, повинна навчитися їсти, використовуючи праву руку, і має вміти говорити. З шести років дітей слід навчати лічби та географічних назв місцевостей. З семи років починається поділ дітей за статтю, а саме: дівчинка і хлопчик не можуть сидіти на одній циновці та разом їсти. А у вісім років навчання повинно проходити для кожної статі роздільно і по-різному [186, 第 13 页].

На основі подібних історичних свідчень китайські дослідники роблять висновок, що у дошкільному житті дітей були присутні такі елементи освіти, як здобуття життєво необхідних знань та формування моральних уявлень [242, 第 45 页].

Треба зазначити, що в епоху Західної Чжоу дуже серйозно ставилися до принципу – "уважне ставлення до хлопчиків та нехтування дівчатками" (重男轻女) [186, 第 14 页]. На той час жінка у сім'ї та суспільстві займала дуже низьке соціальне становище і не мала прав та шансів на здобуття освіти. Як тільки діти в родині починали дорослішати, відразу підкреслювалася велика різниця між дитиною чоловічої та жіночої статі: все було чітко регламентовано за статтю – манера поведінки, мова, одяг. У сім років дітям

заборонялося разом в одному приміщенні жити, їсти, гратися. У десять років дівчинка вже не мала права виходити на вулицю. Все її життя було присвячене домашній роботі, а у підлітковому віці дівчат навчали майстерності шиття. Крім того, їх не просто вчили слухняності, а формували в них беззаперечну покору. Їм заборонялося вивчати мистецтво управління та втручатися у питання політики [186, 第 14 页].

Описані освітні традиції та своєрідна система державного управління школами довгий час існували у китайському феодальному суспільстві. Хоча основа освітньої системи Західної Чжоу і була закладена попередніми династіями, проте за часів Західної Чжоу її було розширено та вдосконалено. Саме ранньочжоуська освіта справляла значний вплив на розвиток феодального суспільства протягом 2 тисяч років [203, 第 29 页; 186, 第 16 页].

Китайські історики, описуючи понадп'ятитисячну історію своєї країни, період з XI ст. до н.е. по 771 рр. до н.е. називають Західна Чжоу. А період з 770 року до н.е. по 221 рік до н.е. називають Східна Чжоу, і поділяють його на дві доби: Чуньцю ("Весни та Осені, 770 – 476 рр. до н.е.") та Чжаньго ("Воюючі держави", 475 – 221 рр. до н.е.). Саме на цей історичний проміжок часу припадає життєдіяльність видатного мислителя Давнього Сходу – Конфуція (551 – 479 рр. до н.е.).

У зазначений період у житті країни відбувалися суттєві суспільні, політичні та економічні зміни: здійснювався поступовий перехід від рабовласницького до феодального ладу, широко запроваджувалися залізні знаряддя праці, зводилися складні іригаційні споруди, поширювалося рільництво з використанням домашніх тварин як тягової сили, активно зростали виробничі сили [186, 第 17 页]. Середні та нижчі страти родової та майнової аристократії разом з вільними людьми та завдяки праці рабів освоювали цілинні землі, що сприяло невпинному процесу розширення землеволодінь, поступовому привласненню все більших площ землі. Вища аристократія, як основна гілка влади, була вимушена змінювати методи

управління підлеглими й експлуатації їх. На думку китайських науковців, "форми виробничих стосунків змінювалися на феодальні, збільшувалася кількість вільних людей, а в політичній системі відбувався занепад владних повноважень правителя" [186, 第 17 页].

Водночас кількісно і якісно зростали різноманітні знання, насамперед практико орієнтовані, а також узагальнення спостережень за довкіллям, збагачувалися міркування про роль і призначення людини в світі тощо. Невпинний розвиток знання приводив до того, що склалися умови для формування і поширення плюралізму думок і появи численних філософських шкіл. Саме у надрах філософської думки зародилися перші спроби теоретичного осмислення питань виховання та навчання, і вважається, що найбільший вплив на розвиток педагогічних ідей справив Конфуцій та його послідовники [41; 57, с. 51; 192, 第 286 页].

У галузі культури та освіти, порівняно з попереднім періодом існування Західної Чжоу, теж відбувалися суттєві зрушення, які вмотивовували регрес державної освіти, що розвивалася в Китаї протягом XI–VIII століть до н.е. як основна форма передачі знань, та піднесення приватної освіти, як нового типу навчання і виховання.

Державна освіта почала занепадати через те, що, з одного боку, правитель та владні аристократи були зайняті веденням постійних війн, бо у суспільстві через зубожіння і війни відбувалися смути. На цьому суспільно-політичному тлі діяльність шкіл поступово почала хиріти, бо їй приділялося замало уваги. З іншого боку, рабовласники-аристократи, втрачаючи позиції у політичному житті країни, "втратили дух цілеспрямованості, спокусилися марнотратницьким способом існування і втратили інтерес до освіти" [186, 第 17 页]. У трактаті "Коментарі до Весни та Осені" ("Цзо чжуан", 524 р. до н.е.) сказано, що тогочасна аристократія жила за принципом "можна не вчитися – це нікому не шкодить" [206]. Отже, державна освіта перестала відповідати суспільним вимогам і об'єктивно потребувала змін у розвитку.

Із руйнацією державної освіти розвиток освітньої галузі в цілому не припинявся. На зміну державним закладам прийшли численні приватні освітні установи, які проклали нові освітні шляхи. У давніх джерелах історичного періоду "Весни та Осені" зазначається, що почалося поширення приватних шкіл, які "відкривалися повсюдно" [186, 第 18 页]. Якщо раніше право на здобуття освіти було монополізовано правителем та аристократією і лише для молодого покоління рабовласників засновували школи і поширювали освітню систему "палацова освіта" (学在宫府, *сюе цзай гунфу*), то простий люд практично не мав можливості навчатися.

Водночас, у ході розвитку державної освіти, внаслідок тогочасних соціальних та політичних зрушень, з'явився прошарок освічених людей, які називали себе "служиві" (士, *ши*). Вони не мали багатств і володінь, проте завдяки знанням, здобутим у процесі самоосвіти, і внаслідок виконання дрібної чиновницької роботи і здебільшого завдяки вивченню стародавніх трактатів "Ши цзін", "Шу цзін", "Лі цзі" тощо, мали можливість збирати навколо себе учнів-послідовників. Такі *ши* і засновували "приватні домашні школи" (塾, *шу*). Приватні школи саме такого типу почали розповсюджуватися у період Чуньцю, проте, на думку Куан Яміна, вони не мали великого впливу на подальший освітній процес [192, 第 287 页]. Приватна школа, яку заснував Конфуцій, відрізнялася від "приватної домашньої школи". В історії китайської педагогіки вона стала епохальним показником зміни "палацової освіти" на якісно нову, "освіту для народу" (学移民间, *сюе і міньцзянь*) [192, 第 287 页].

У трактаті-коментарі "Цзо чжуан" (VI – V ст. до н.е.) до літопису Конфуція "Чуньцю", саме Конфуція названо тим великим Учителем, який заклав підвалини приватної освіти, або освіти для народу [186, 第 18 页]. Він заснував приватну школу, про яку китайські вчені пишуть, що її масштаб був "гігантським, навчальний досвід був багатим, а вплив дуже значним" [189, 第 16 页; 186, 第 18 页; 192, 第 287 页; 190]. Він узагальнив досвід навчання у

Китаї та створив етико-політичне учення, яке пізніше лягло в основу виховання аж до початку ХХ ст. [107, с. 45].

Канонічною для китайців є думка про те, що вчення великого Учителя, записане його учнями, вплинуло і продовжує впливати на виховну практику не тільки Китаю, а й всього регіону Далекого Сходу, а фундамент, який заклав Конфуцій, став фактично основою виховання підростаючого покоління у далекосхідних країнах [190]. Саме Конфуцій, на їхнє переконання, започаткував культ освіченості і найповніше сформулював головну моральну максиму виховання, яка вирізняє цей регіон світу з-поміж інших: смисл виховання за Конфуцієм полягає у необхідності морального становлення і вдосконалення будь-якої людини [189, 第 16 页].

На думку Ван Бінчжао, Го Ціцзя та Лю Дехуа, в історії не тільки китайської педагогіки, але загалом й світової, школа Конфуція "була і залишається однією з найстаріших і найвідоміших, а послідовники Великого Учителя невпинно розвивали і продовжують розвивати освітню справу" [186, 第 18 页]. Проте задля об'єктивності слід зазначити, що й інші тогочасні школи (філософські школи номіналістів, легістів, даосців тощо) теж набирали тисячі учнів і сотні з них згодом ставали відомими діячами Піднебесної [219, 第 347 页].

На кінець історичного періоду Чжаньго ("Воюючі держави") приватні школи набули подальшого розвитку. На думку вищезазначених китайських науковців, на той період "близько 40% населення країни залишили торгівлю та виробництво і подалися навчатися до шкіл" [186, 第 18 页].

Розвиток приватних шкіл був пов'язаний не лише з діяльністю Конфуція і його послідовників, а й спричинений рядом об'єктивних чинників. Один з найголовніших серед них полягав у тому, що соціальні зміни порушили монополію рабовласницької еліти на освіту і керування нею, зруйнували систему "палацової освіти", а культурні цінності та книги з потаємних кімнат палаців правителів стали доступними широким народним колам завдяки

копіюванню та відтворенню. З'явилися люди, які, засвоївши елементарні культурні знання попередніх епох, почали поширювати ці відомості серед нижчих верств населення, перетворюючись поступово на вчителів. Водночас зросла кількість доступних навчальних матеріалів у вигляді копій рукописів. До того ж багатьом людям у тогочасному суспільстві, які хотіли досягти успіхів в економічній та політичній галузях, умови життя диктували необхідність здобуття відповідних знань, тому ті приватні школи, які рекламували себе як заклади, де навчають "управління країною, управління народом", викликали широкий інтерес і приваблювали потенційних учнів [186].

Отже, приватні школи періоду Чуньцю ("Весни та Осені") і Чжаньго ("Воюючі держави") активно вплинули на подальший розвиток освіти в Китаї і залишилися в історії освіти країни як новаторські, що можна аргументувати такими міркуваннями. По-перше, поява приватних шкіл зруйнувала старі традиції, засновані на монополії аристократії на освіту, і "вивільнила" школу з палацу правителя. Освітній процес почав потроху відокремлюватися від слугуванню потребам суто владі. Натомість зміцнів зв'язок змісту освіти з суспільним життям і його запитами. Учителі більше не суміщали свою роботу з чиновницькими обов'язками, а стали окремою, соціально затребуваною, професією. Значно розширилися можливості простих людей здобути освіту, до того ж учні одержали свободу обирати собі вчителя. Приватна освіта дала поштовх розвитку мистецтв і виплекала чимало талановитих учених та впливових політиків.

По-друге, поступово зросла суспільна роль освіти. На думку Куан Яміна, Конфуцій поклав початок всестановій освіті, приймаючи до своєї школи учнів з усіх прошарків тодішнього китайського суспільства. Це стало правилом й для інших приватних шкіл. У такий спосіб до кількісно нечисленного стану аристократів, який завжди мав змогу здобувати освіту, приєдналися і звичайні люди. Завдяки поступу шкільної освіти активізувався розвиток людських

талантів і здібностей, реалізувався творчий потенціал значних мас населення, а все це сприяло поступу і зміцненню суспільства [192].

По-третє, розвиток приватної освіти привів до досягнень і в розвитку педагогічної теорії, і навчальної практики, і тогочасна педагогіка "зробила вагомий внесок в історію освіти Китаю" [186, 第 18 页]. Крізь віки пройшли гуманістичні ідеї Конфуція та інших мислителів Давнього Китаю, довівши свою правомірність, свою життєвість та затребуваність. Твори Конфуція і його учнів містять багато глибоких міркувань про освіту та педагогічний досвід. Водночас саме в епоху Чжоу, як зазначають Ван Бінчжао, Го Ціцзя та Лю Дехуа, з'явилося багато й інших спеціальних педагогічних праць, таких як "Велике вчення" ("Да сюе"), "Вчення про середину" ("Чжун юн"), "Нотатки про навчання" ("Сюе цзі") тощо [186]. Остання, наприклад, була повністю присвячена освіті і аналогів їй в історії світової педагогічної думки, як стверджують китайські учені, немає [186, 第 18–19 页].

2.2. Провідні філософсько-педагогічні засади вчення Конфуція

Ключові освітні ідеї Конфуція були тісно пов'язані з його поглядами на життя та суть життєвих принципів. Оскільки стрижнем його життєвої філософії була гуманність, то саме у її руслі і розвивалися педагогічні міркування Учителя.

Як пише китайський вчений Фен Юлань, хоча Конфуцій вважається одним з найвідоміших філософів Давнього Далекого Сходу, проте він не займався розробкою таких, властивих європейській філософській думці квестій, як загальні питання буття і не шукав відповіді на глобальні питання про походження світу та людини [219, 第 348 页]. Він здобув визнання насамперед завдяки розробленому ним етико-політичному вченню, у центрі якого стояла людина [39, с. 27]. Саме "людина була ядром і суб'єктом його виховного процесу" [69, с. 74].

Складні процеси, що відбувалися у суспільному житті Китаю за життя Конфуція, активізували необхідність навчити людей розбиратися у таких проблемах буття як традиційні духовні цінності, місце та призначення людини у суспільстві, взаєностосунки з іншими особами тощо [219, 第 349 页]. Конфуцій розумів, що необхідно було "розробити та збудувати ідейний каркас, який би скріплював суспільство на моральних засадах" [114, с. 160]. Таким ідейним стрижнем суспільства, на його думку, стали ідеї гуманності.

Як зазначає сучасний російський дослідник історії китайської педагогіки В. Клепіков, поняття "гуманність" складало основний кістяк педагогічної системи Конфуція [69, с. 76]. Гуманність була найважливішим компонентом змісту виховання і навчання, а формування в учня гуманності стало метою навчально-виховного процесу. "Через виховання кожна людина повинна була стати втіленням гуманності і цим сприяти поширенню цієї моральної якості серед інших індивідуумів" – стверджує дослідник [69, с. 76]. Принцип гуманності пронизував виховання та навчання й у школі Конфуція.

Свою школу Конфуцій заснував у столиці князівства Лу – у містечку Цюйфу (сучасна китайська провінція Шаньдун) [211, 第 46 页; 249, 第 12 页]. Вона була призначена не для маленьких дітей, а для молодих допитливих людей, які прагнули поглиблення знання [219, 第 349 页; 222, 第 8 页].

Як зазначалося у підрозділі 2.1., у доконфуціанську добу освіта Давнього Китаю складалася з державних освітніх закладів різних ступенів, які утримувалися владою, там навчалися діти аристократії та багатих китайців, а посаду вчителя обіймали, головним чином, службовці найвищих рангів. Державні школи були практично недоступні представникам простолюття, життєвим призначенням яких була лише важка фізична праця. Усі дослідники однак узгоджені у тому, що одним з найважливіших проявів гуманістичності освітніх ідей Конфуція було те, що він виступав проти нерівності людей у доступі до навчання і створив першу в Китаї приватну школу, до якої могли вступати представники будь-яких суспільних страт, незалежно від їхнього

соціального і майнового статусу [239, 第 25 页; 228, 第 36 页; 235, 第 82 页]. Конфуцій приймав до себе в учні всіх, хто дійсно прагнув знань [219, 第 349 页].

У доконфуціанський час вчителювали чиновники, які брали на навчання лише дітей-аристократів і навчали їх "шести мистецтв", обов'язково необхідних для здобуття службової посади. Кун Цю першим почав навчати дітей простолюдинів, які не мали надії коли-небудь обійняти службову посаду при правителі. Манірним луським царедворцям Конфуцій з викликом заявляв, що бере в учні кожного, хто заплатить йому за навчання хоча б "в'язанку сушеного м'яса" [221, 第 113–114 页, вислів 7-7]. Піднявшись над усіма становими забобонами та суспільними упередженнями свого часу, учений повсюди висловлював зухвалу для багатьох на той час думку, що "у навчанні для жодної людини не існує відмінностей за походженням" [221, 第 288 页, вислів 15-39]. Інакше кажучи, давньокитайський мислитель розглядав освіту як загальнолюдську цінність, універсальну необхідність для будь-якої особистості – і для аристократа, і для простолюдина, і для китайця, і для іноземця. Надавши своїм учням рівних можливостей, Конфуцій почав впроваджувати у життя ідею всезагальної освіти. Необхідно зазначити, що визнаючи за кожним право на освіту, Конфуцій все ж не брав на навчання всіх без розбору. Він висував вимоги до тих, хто приходив до нього за наукою, не раз повторюючи, що вважає здатним навчатися тільки тих, хто з усіх сил намагається опанувати *Дао*, розуміє необхідність вчитися і до того ж може мислити самостійно.

На думку Конфуція, виховання та освіта так само необхідні людині, як добування матеріальних засобів для існування [1]. У книзі "Бесіди та судження" ("Лунь юй") описано випадок, коли Конфуцій разом зі своїм учнем Жань Ю приїхали до князівства Вей. Конфуцій запитав у Жань Ю, скільки людей мешкає у цій місцевості. Учень відповів, що населення так швидко зростає, що не зрозуміло як буде далі і що робити. "Збагачуйте його" – сказав

Конфуцій. "А коли ми його збагатимо, що робити далі?" – запитав Жань Ю. Учитель відповів: "Виховуйте його!" [221, 第 225 页, вислів 13-9]. Китайський історик педагогіки Шень Гуаньцзюнь з цього приводу зазначав, що Конфуцій проголосив свого роду формулу "народ–багатство–виховання" (*шу–фу–цзяо*) [249, 第 15 页]. Іншими словами, спочатку люди повині стати ситими й вдягнутими і мати прожитковий мінімум, після чого необхідно їх виховувати, відповідно до ідейно-етичних канонів [1].

Тематика занять у школі Конфуція була досить різноманітна: етика, політика, правила поведінки в родині і суспільстві, критерії цінності особистості тощо [114, с. 76]. Якщо стисло схарактеризувати коло занять, то воно, на думку Л. Переломова, полягало насамперед у "самовихованні" [там само], тобто в усвідомленні особистістю самою себе і того, як стати достойним мужем.

Заняття проходили у формі вільного обговорення деякої запропонованої теми. Конфуцій вимагав від учнів максимальної активізації розумових сил. Предметом їхніх роздумів міг стати будь-який життєвий випадок, будь-який людський вчинок, будь-яке поняття. Наведемо приклад з тексту книжки "Лунь юй". Учень Цзи Ю запитав Конфуція про шанобливе ставлення до батьків. Учитель відповів: "Нині шанобливими називають тих, хто може нагодувати своїх батьків. Але ж ми годуємо також коней та собак. Якщо не мати шани до батьків, то як ми зможемо відрізнити ці годування?" [221, 第 20 页, вислів 2-7]. Ще приклад. Учитель сказав: "Стався до батька і матері поступливо і чемно. Якщо бачиш, що твої наміри їм не до вподоби, все одно виказуй їм шану – не супереч їхній волі. І навіть якщо втомишся – не смій нарікати!" [221, 第 64–65 页, вислів 4-18]. На простих прикладах Учитель спонукав своїх учнів замислюватися над справжнім смислом понять, вчитися серйозно та виважено ставитися до життя.

У тексті "Лунь юй" знаходимо інший діалог, який відбувався між Конфуцієм та його учнем на ім'я Фань Чі. На питання Фань Чі, що значить

гуманність, Конфуцій відповів: "Гуманність – це любов до людей". Фань Чі запитав, що таке знання. Учитель відповів: "Знання – це знати людей". Фань Чі не зрозумів його. Конфуцій пояснив: "Прославляючи чесних і перешкоджаючи нечесним, ми можемо зробити непорядних пристойними людьми" [221, 第 215–216 页, вислів 12-22].

Проте, зазвичай, Учитель Кун намагався звести потік учнівських питань до чотирьох магістральних тем. Зі слів його учнів, Конфуцій вчив "вень-культури, застосування її на практиці, відданості правителю і довіри до людей" [221, 第 124 页, вислів 7-25].

Конфуцій закликав до пізнання істини, але був проти абстрактних знань. Він отримував відомості із життєвого досвіду, вважаючи, що це необхідно людям для того, щоб діяти. Проте не прагнув озброювати учнів знанням спеціального характеру (технічного, сільськогосподарського тощо), бо вважав, що, наприклад, у рільництві і городництві він розуміється менше, ніж селянин. Ми пристаємо до думки В. Клепікова, що головним в освіті для Конфуція було "духовне зростання людини" [69, с. 77].

У книжці "Лунь юй" наведено і такий випадок, коли учень Фань Чі просив Конфуція навчити його землеробства та городництва. Учитель Кун відповів, що він розуміється у цій галузі набагато менше за досвідчених землеробів. Коли Фань Чі пішов, то Конфуцій сказав: "Несерйозна людина, цей Фань Чі!" [221, 第 221–222 页, вислів 13-4]. Усі види фізичної праці Конфуцій, відповідно до тогочасної традиції, вважав справою неосвічених, простих людей, тому ігнорував трудове виховання і знання виробничого характеру.

У своїй педагогічній роботі Конфуцій широко використовував таке поняття як *вень-культура*. Термін *вень* (文) у первісному значенні перекладався як "розфарбовувати", "візерунок", "людина з розфарбованим торсом" [219, 第 352 页]. Пізніше під *вень* стали розуміти те, що вивчають, чим збагачують свій внутрішній світ. За Конфуцієм це було – історія (*шу*),

поезія (*ши*), ритуал (*лі*) [75, сс. 1034–1035]. Тобто, за часів Конфуція термін *вень* почали використовувати для позначення понять "література", "культура". Російський синолог М. Конрад у своїх працях звертає увагу на те, що саме Конфуцій, відштовхнувшись від первісного значення зазначеного терміну, пов'язав його з писемною традицією та духовною культурою народу [там само]. Американський дослідник О. Симпкінс вважає, що до змісту поняття *вень*, окрім віршів, історії та ритуалу входили також музика, образотворче мистецтво, архітектура – "усі естетичні та культурні аспекти людської природи" [127, с. 93].

Як зазначає тайванський історик педагогіки Го Ціцзя, у школі Конфуція велика увага приділялася вивченню шістьох класичних книг: "Ши цін", "Шу цзін", "Лі цзі", "І цзін", "Юе цзін" та "Чунь цю". Усі вони дійшли до наших часів, крім "Юе цзін", яка збереглася частково [174, 第 25 页]. З самого тексту "Лунь юй" можна зрозуміти, що Конфуцій тлумачив своїм учням зміст стародавніх книг. Наприклад, багато пісень та віршів з збірки "Ши цін" ("Книга пісень") Учитель Кун знав напам'ять й декламував їх зі своїми коментарями учням [221, 第 34–35 页, вислів 3-2, 第 46–47 页, вислів 3-20, 第 165–166 页, вислів 9-31 тощо]. В останні роки життя Конфуцій часто коментував книжку "І цзін" ("Книгу змін") і навіть казав, що якби мав змогу вивчати її ще 50 років, то не накоїв би стільки помилок [221, 第 119–120 页, вислів 7-17]. Звертався Кун і до текстів "Шу цзін" ("Книги історії"), про що свідчать приклади з давньої історії, які він наводив своїм учням [221, 第 39 页, вислів 3-9, 第 263 页, вислів 14-40, 第 313 页, вислів 17-16 тощо].

Звичайно, не коментарі до давніх трактатів, не тлумачення історії і природи людського буття становили головне у вченні Конфуція. Головне, чого він навчав кожного свого учня, – бути Людиною, Особистістю. Саме "людське, особистісне начало намагався насамперед відкрити і розвинути Конфуцій. Для цього він показав своїм учням гідну мету – ідеал благородного мужа (*цзюнь-цзи*)" [89, сс. 180–181]. *Цзюнь-цзи* – ідеальний типаж, точка прагнень кожного

службовця та будь-якої достойної людини тогочасного китайського суспільства. На думку О. Гусейнова, благородний муж є "сполученням всіх досконалостей, персоніфікацією конфуціанських уявлень про людину" [39, с. 39]. Як зазначає інший російський вчений О. Маслов: "Під впливом цього ідеалу сформувалась уся моральна парадигма китайської культури" [105, с.162]. Благородному мужу мали бути властиві п'ять морально-етичних якостей, а саме "жень" (людяність, гуманність), "ї" (справедливість), "лі" (дотримання ритуалів, обрядів, церемоній, благопристойність, повага до батьків), "чжи" (мудрість, розсудливість) та "чжен" (щирість, відданість) [205, 第 5 页]. Окрім цих основних якостей ідеальному благородному мужу було притаманне почуття обов'язку та моральних зобов'язань, до яких гуманна людина зобов'язує сама себе, бо почуття обов'язку не повинно було вмотивовуватися розрахунком чи зиском [204, 第 345 页]. Цзюнь-цзи повинен уміти керувати своїми емоціями, а ще краще, стримувати їх, оскільки емоції викривлюють сприйняття оточуючого світу. І якщо їх не ставити під контроль розуму, вони активізують в людині схильність до поганого і підштовхують до необдуманих вчинків. Про основи виховання благородного мужа йтиметься у параграфі 2.4.

Російський науковець В. Клепиков наголошує, що під освітою, як суспільним явищем Конфуцій розумів єдність двох процесів – виховання та навчання. Але виховна функція освіти у видатного мислителя превалує, оскільки основною метою освіти він вважав духовне зростання особистості, її вдосконалення і прагнення наблизитися до ідеалу благородного мужа *цзюнь-цзи*, носія вищих моральних якостей людини [69, с. 77]. *Цзюнь-цзи* повинен був досконало опанувати принципами конфуціанської моралі, а знання загальнокультурного характеру Конфуцій ставив на друге місце, хоча і був за єдність морального виховання з розумовим.

Характеризуючи вчення Конфуція, В. Клепиков підкреслював, що понад усе Конфуцій "цінував дві чесноти, які повинні бути у людини, – почуття

обов'язку (або справедливість) і гуманність (або людяність). Обов'язок – це внутрішнє безкорисливе спонукання людини поводитись у кожному життєвому випадку морально. Гуманність – це любов до людей, що означає "бути в змозі дивитися на інших як на самого себе" і це можна назвати мистецтвом гуманізму або "чого не бажаєш собі – не роби іншим". Такі риси вдачі особистості, у розумінні Конфуція, є сумою всіх чеснот" [69, с. 75].

Якщо спробувати схарактеризувати філософію освіти за Конфуцієм, то в її основу мислитель заклав ідею визначення місця людини у світі та взаємодії людини, природи і суспільства. Або як формулює російський філософ освіти М. Рібаков, освіта у широкому сенсі – це "розміщення людини самої себе у світі, це процес взаємних змін світу і людини, у результаті чого світ набуває людського виміру" [123, с. 1100]. А ми б сказали, що це – неперервний процес узгодження людини і світу, у тому числі людини і суспільства.

Китайські науковці зазначають, що "філософський ідеал Конфуція – велике єднання людей у світі" [244, 第 51 页; 224]. Таке єднання можливе за умови, що людські стосунки сповняться гуманності. Ключовим моментом у здійсненні великого єднання світу за Конфуцієм має стати впровадження ідей гуманності у повсякденне буття широких мас, а для цього необхідно виховати багато вольових та шляхетних людей, які б характеризувалися високою цілеспрямованістю та керувалися б у житті принципом гуманності [185, 第 74 页]. Згідно з вченням великого Учителя, такі люди повинні не тільки думати і діяти відповідно до високих прагнень, з позицій вищої моралі, а й мати видатні здібності. Високоморальна людина має відзначатися розвиненим інтелектом (мудрістю), гуманністю, відвагою, майстерністю, ввічливістю, оптимізмом та іншими шістьма чеснотами, про які Конфуцій сказав так: "Уяви людину зі знаннями Цзан Учжуна³⁰, з неупередженістю Гун Чао³¹, з відвагою

³⁰ Цзан Учжун очолював в царстві Лу судове відомство. Конфуцій цінував його за розум.

³¹ Мен Гун Чао був сановником в царстві Лу, прославився своєю безкорисливістю.

Бянь Чжуан-цзи і з майстерністю Жань Цю³². Прикрась таку людину ритуалом (ввічливістю) та музикою. Ось таку людину можна назвати бездоганною" [221, 第 246–247 页, вислів 14-12]. Пояснимо, що у цій сентенції слово "неупередженість" вживається у значенні "бути вимогливим та суворим до себе". Таким чином, саме у формуванні високоморальних шляхетних людей, які володітимуть вищезазначеними вольовими прагненнями та здібностями, полягає мета конфуціанського виховання.

Гармонійне існування людей у світі забезпечує ритуал (*лі*). Термін *лі* зустрічається в творі "Лунь юй" понад сімдесят разів. Окрім зазначеного перекладу, дослідники також вживають слова "правила", "церемонії", "етикет", "обряд". На думку О. Гусейнова, у загальному значенні термін "ритуал" можна тлумачити як "конкретний взірець суспільної достойної поведінки, що охоплює як внутрішні моральні якості, так і зовнішні фіксовані схеми поведінки" [39, с. 32]. На думку іншого російського дослідника Л. Васильєва, "ритуал – це свого роду соціальна змазка, яка уможливорює існування та стабілізацію суспільства як єдиного, цільного організму, зберігаючи зв'язок часу" [26, с. 178]. Ритуал є тим простором, який з'єднує людей і одночасно тримає їх на відстані, необхідній для того, щоб блокувати небезпечні для співпраці конфлікти між ними, яке дає можливість їм взаємодіяти, продуктивно спілкуватися, залишаючись різними за природним та соціальним статусом.

Гуманність як нормативна програма виражається однією вимогою – взаємність. Однак люди, між якими ця взаємність стверджується, є різними. Ритуал дає можливість вирішити питання реалізації рівності у відносинах між нерівними людьми. Гуманна основа ритуалу реалізується у тому, що він забезпечує злагоду у суспільстві, долаючи конфлікти та розбрат: "Ритуал необхідно цінувати через те, що він вказує людям шлях до взаєморозуміння"

³² Жань Цю (Жань Ю) – один з найталановитіших учнів Конфуція, був відомий майстерністю у керуванні державними справами.

[221, 第 10–11 页, вислів 1-12]. Завдяки ритуалу одна людина сприймає іншу і демонструє їй своє людське ставлення, саме тому ритуал не повинен бути лише зовнішнім церемоніалом, хоча і не може існувати без нього. Він має значення як практичне втілення поваги до конкретної людини, радість співіснування з нею. Якими би важливими не були прагматична та естетично-обрядова сторони ритуалу, вони все ж не гарантують гармонію людських взаєностосунків. Адже без морального людського наповнення ритуал не відповідає своєму суспільному призначенню. Ґрунтовною основою ритуалу у конфуціанському розумінні є синівська шана (*сяо*) та виправлення імен (*чжен мін*) [39, с. 33]. Синівська шана забезпечує безперервний зв'язок поколінь, а виправлення імен – функціонування суспільства в умовах соціальних ієрархічних відмінностей. "Синівська шана та повага до старших – це і є корінь гуманності" – казав мислитель [221, 第 3 页, вислів 1-2].

Конфуцій та його учні сповідували ідею, що кожна людина повинна активно сприяти гармонізації життя у кожній родині, бо родина – це первинний головний осередок суспільства, і кожен має старанно робити свій внесок у процвітання та стабільність держави, бо міцна родина – запорука впорядкованої держави [221, 第 3 页, вислів 1-2; 110, сс. 26–27].

Педагогічні ідеї Конфуція орієнтувалися не тільки на інтереси суспільства, а розвиток особистості мало брали до уваги і пригнічували його, підпорядковуючи суспільним вимогам. На думку Хе Кекана, конфуціанці надавали важливого значення розвитку особистості. В. Клепіков вважає, що Конфуцій виступав за всебічний розвиток людини, але не у сучасному розумінні цього поняття, а з точки зору пріоритету морального аспекту у вихованні, дотримання якого служить цілям досягнення гармонії у суспільстві. Гармонія у суспільстві досягається за допомогою компромісу і координації стосунків між людьми [69, с. 79]. У розвитку особистості конфуціанці акцентували увагу не на її "ego", а на індивідуальному розвитку у взаємодії з іншими індивідами [224]. Мета індивідуального розвитку підпорядковувалася

ідеї виховання ідеальної людини, яка "не робила б іншому того, чого не бажала собі" [221, 第 280 页, вислів 15-24]. Узагальнюючи, маємо підстави стверджувати, що забезпечення індивідуального розвитку індивіда у єдності з гармонійним суспільством – ось основні засади конфуціанської педагогіки.

Проголошуючи цінність знань у житті людей, китайський мислитель мав на увазі, що завдяки любові до знання та наполегливості у навчанні людина розвивається. Отримуючи знання, вона приходить до розуміння істини, а схиливши розум до істини, людина стане на шлях вдосконалення. Він зазначав, що без любові до знання "прагнення до людяності веде до безглуздя, прагнення до знання без любові до навчання веде до втрати стійкої опори в житті; прагнення до чесності без любові до навчання призводить до того, що будеш приносити людям шкоду; прагнення до відвертості без любові до навчання веде до пафосу, прагнення до мужності без любові до навчання призводить до заколоту, прагнення до рішучості без любові до знання веде до безглуздя" [221, 第 114 页, вислів 7-8].

На думку Конфуція, процес збільшення знання (власне, інтелектуальний розвиток) відбувається досить повільно. Зокрема про себе Конфуцій казав: "В п'ятнадцять років мої думки зосередились на навчанні, в тридцять років відбулося моє становлення, в сорок звільнився від сумнівів, в п'ятдесят я дізнався веління Неба, а в шістдесят я навчився дотримуватися цього веління. В сімдесят років я вже міг прислухатися до бажань свого серця, не порушуючи встановлених норм" [221, 第 20 页, вислів 2-6]. Тобто, процес етичного самовдосконалення людини та поповнення її знань розглядався філософом і його послідовниками як заняття "на все життя" і у благородної людини закінчувався лише з її смертю. Китайський вчений Лю Сючу вважає, що Конфуцій одним з перших в Китаї висунув тезу про безперервність освіти, а головним її принципом проголосив поєднання навчанням з етичним вдосконаленням, які доступні будь-якій людині на будь-якому етапі її життєвого шляху [195, 第 20 页].

Конфуцій уславився на весь світ універсальними постулатами морального виховання [14]. Його звернення до етико-морального складника виховання людини становить головну цінність педагогічних поглядів ученого. Л. Переломов вважає, що найбільш повно цей аспект виховання розкрито у такому вислові, який озвучив учень Ю-цзи у книзі "Лунь юй": "Серед тих людей, що мають синівську шану (孝, *сяо*) і любов до старших братів (弟, *ді*), як правило, дуже мало таких, хто виступає проти вищих. І зовсім не буває людей, які не любили б виступати проти вищих, але любили б вчиняти заколот (亂, *луань*). Досконалий муж усі свої зусилля зосереджує на корені. Коли корінь закладено, народжується Дао (道, *дао*). Синівська шана і любов до старших братів – це і є корінь гуманності (仁, *жень*)" [221, 第 3 页, вислів 1-2]. Пояснимо цей вислів. На думку Л. Переломова, у ньому задіяно більшість з термінів, які грають ключову роль у вченні Конфуція, а саме: *сяо*, *ді*, *луань*, *Дао*, *жень*. Термін *сяо* трактується як "охоче та уміле служіння батьку та матері". Термін *ді* перекладається як "любов до старших братів". Термін *луань* ("хаос") грає у вченні Конфуція особливу роль. Учитель постійно навчав своїх учнів, що нормальна життєдіяльність можлива лише у стабільному суспільстві і прямий обов'язок правителів піклуватися про стабільність у суспільстві та державі. Учитель пропонував реальний спосіб запобіганню "хаосу": якщо людина буде дотримуватися принципу *сяо*, то її важко буде підбурити проти вищих, а якщо її важко спрямувати проти вищих осіб, то вона ніколи не зчинить хаос. Ієрогліф *Дао* українською мовою перекладається як "шлях", "правило", "принцип", "вчення". А поняття *жень* трактують як "гуманність", "людська суть", "людинолюбство", "милосердя", "совість" [114, с. 296]. Слово "корінь" має у Конфуція значення "моральні основи особистості", а "зосереджуватися на корені" означає "уважно ставитися до людей, допомагати людям і жертвувати в ім'я людей, працювати на благо людей, вчитись бути людиною, серце якої сповнене гуманності, любові до ближнього" [224].

На думку Л. Переломова, досить показовим є те, що наведену сентенцію покладено до уст учня Конфуція. У школі Конфуція існувала традиція, започаткована ним самим, – деякі особливо важливі ідеї він доручав висловлювати найбільш здатним учням. Покладаючи на учня честь висловити свої заповітні думки, Конфуцій хотів показати, що ці ідеї вже сприйняті учнями і будуть правильно донесені нащадкам [114, с. 296].

Стосовно учня Ю-цзи, відомо, що до імен лише двох учнів³³ у книзі "Лунь юй" додано шанобливу приставку "цзи" – "учитель". Це означало особливе ставлення Конфуція до тих учнів, яких він високо цінував за розум та кмітливість [114, с. 296].

Гуманістичний підхід до процесу виховання дуже часто проявлявся у Конфуція і на рівні взаємостосунків з учнями. Його стосунки з учнями мали демократичний характер, про що свідчить текст "Лунь юй". А В. Малявін стверджує, що Конфуцій виявляв постійно приязне та шанобливе ставлення до своїх учнів, і був спроможним "прощати учням їхні слабкості і навіть їхні погані вчинки, якщо за ними не ховався злий намір" [81, с. 22].

У процесі навчання Конфуцій створював атмосферу взаємного спілкування, оскільки його уроки були побудовані у формі бесід та діалогів, до яких він залучав учнів і спонукав їх висловлювати свою точку зору. Ставлячи учням різні питання, він не поспішав з відповіддю, надаючи їм можливість висловитися першими. Йому важлива була реакція учнів, він намагався прищеплювати їм самостійність мислення [173, 第 65 页]. Конфуцій ніколи не тиснув на школярів і взагалі ніколи не використовував у навчанні примус, а покладався на власну волю самого учня, що доводить сповідування ним демократизму у відносинах учитель-учень.

Дуже суттєвим складником навчально-виховного процесу у школі Конфуція було задіяння психологічного підходу до кожного учня. Китайські

³³ Два учні – це Ю Жо, або Ю-цзи – уродженець князівства Лу, молодший за Конфуція на 43 роки [192, 第 326 页]. Інший учень – Цзен-цзи, або Цзен Шень – уродженець князівства Лу, молодший за Учителя на 46 роки [192, 第 324 页].

науковці зазначають, що нині у їхній країні досить поширене явище відірваності педагогіки від психології: спеціалісти-освітяни не приділяють належної уваги психологічним дослідженням, а ті, хто займаються пошуками в галузі психології людини, не приділяють належної уваги педагогіці [224].

Учитель Кун, який жив 2500 років тому, за часів, коли люди не мали жодного уявлення про таку науку як психологія, дуже уважно спостерігав за психологічними проявами учнів, зокрема й під час навчального процесу і на основі таких спостережень робив висновки психологічного плану для того, щоб сприяти корегуванню деяких індивідуальних особливостей учнів, або враховувати їх у роботі з молоддю. У творі "Лунь юй" уміщено глибокі аналітичні спостереження Конфуція за підопічними, на основі яких він добирав відповідні педагогічні підходи до своїх учнів, отримуючи позитивний педагогічний результат. Аналізуючи текст твору ми виокремили декілька важливих особливостей, що характеризують психолого-педагогічний підхід Конфуція, а саме:

- визначення і врахування рушійної мети навчання учня;
- з'ясування і врахування психологічної вмотивованості освітніх занять;
- встановлення і врахування особливостей психотипів і психостанів учнів;
- визначення вроджених здібностей з метою якнайповнішої їх реалізації;
- здійснення індивідуального підходу у навчанні.

Слова Конфуція "у п'ятнадцять років мої думки зосередились на навчанні" [221, 第 17–18 页, вислів 2-4] доводять, що він розумів: найперше – треба визначитися з метою життєдіяльності, тобто тільки після окреслення цілей свої дії можна спрямувати на їх досягнення і головне – на освіту.

Важливим є вислів Конфуція: "У навчанні той, хто пізнає, не може зрівнятися з тим, хто любить; а той, хто любить – з тим, хто отримує насолоду" [221, 第 101 页, вислів 6-20]. Наведена думка дає підстави стверджувати: Конфуцій знав, що аби спрямувати енергію учня на навчання, необхідно знати не тільки його мету і мотив до навчання, а й встановити чи

має він силу волі і бажання до навчання. У цьому вислові міститься своєрідне ранжування рівнів психологічних можливостей школярів: "той, хто пізнає навчання", "той, хто любить навчання", і "той, хто отримує насолоду від навчання". Серед цих рівнів найвищим є "той, хто насолоджується навчанням". Така людина має найбільший внутрішній імпульс до навчання.

Аналіз іншого вислову Конфуція: "Нестаранному – не пояснюй; тому, хто не докладав зусиль у висловленні своїх думок – не висловлюй їх"³⁴ [221, 第 114 页, вислів 7-8] свідчить про те, що Учитель був певний: "старанний" і "той, хто докладає зусилля у висловлюванні своїх думок" – два різні типи психологічного стану учня, які обов'язково виникають в процесі навчання, особливо, коли учень зустрічається з труднощами. Тому великий Учитель зазначав, що коли учень знаходиться в одному з таких станів, виникає найкраща нагода для вчителя застосувати пізнавальний метод навчання.

Видатний педагог встановив зв'язок між вродженими здібностями і набутою старанністю: "За своєю природою люди близькі один до одного, але за своїми звичками дуже різняться" – казав він [221, 第 304–305 页, вислів 17-2]. Конфуцій помітив, що і за вродженими здібностями і за своїми звичками та характерами люди різні і це спричинює не однакову успішність здобуття знань і різні результати. Причина такої несхожості відображалася і на результатах навчання. На думку Хе Кекана, це означає, що виховання відіграє ключову роль не тільки у збагаченні людини знанням, сприяє її розвитку, а й є важливим чинником психологічного розвитку людини [224].

На думку В. Малявіна, Конфуцій став "першим в історії людства педагогом, який не тільки цінував своїх учнів за їхні неповторні індивідуальні якості, але й оголосив метою виховання розвиток природних задатків учня" [81, с. 26]. Вивчення твору "Лунь юй" дає нам підстави резюмувати, що

³⁴ У зв'язку з тим, що сентенції Конфуція можна трактувати по-різному, дослідники-інтерпретатори його спадщини іноді наводять один і той же вислів для демонстрації різних аспектів його міркувань.

Учитель Кун приділяв велику увагу індивідуальним особливостям учнів, враховував їх і відповідно до цього корегував процес навчання.

У процесі навчання Конфуцій виокремлював чотири етапи: засвоєння, мислення, практична діяльність, поведінка (вчинок). Перші два етапи – це здобуття знань в процесі навчання, наступні два етапи – це процес реалізації одержаних знань у конкретних життєвих обставинах. Китайські вчені вважають, що Конфуцій був першим учителем, який виокремив у освітньому процесі такий аспект, як зв'язок між навчанням і розвитком мислення, а також єдність знання і дії [224]. Ці ідеї у подальшому розвивали наступники-конфуціанці, які від імені свого наставника підвели узагальнюючий підсумок: "Знання веде до допитливості, допитливість веде до вдумливості, вдумливість веде до розбірливості, розбірливість веде до праведності вчинків" [цит. за 224].

Педагогічні ідеї Учителя Куна, його інтерес до людської особистості зумовлювали зміст освіти, яку він пропонував своїм учням. Конфуцій не відмовився від традиційного для тогочасного Китаю змісту освіти, оскільки цей підхід відображав цінності "давнини", яку він обожнював. Основний зміст традиційної освіти становило вивчення шести мистецтв (предметів), а саме: ритуалу (етикет), музики, стріляння з луку, керування бойовою колісницею, письма та рахунку [218, 第 63 页; 237, 第 118 页].

Традиційно китайці вважають, що мистецтво ритуалу та музики були сформульовані чжоуським князем³⁵ для управління Піднебесною імперією [229, 第 44 页]. Ритуал слугував для вправлення у чіткому дотриманні різних моральних норм поведінки і у спілкуванні між старшими та молодшими, прийнятих у феодальному суспільстві. Вважалося, що під позитивним впливом музики людина розвивала свою чуттєву сферу – починаючи з почуття чуйності і закінчуючи всією гамою моральних відчуттів [193, 第 81 页]. Тому ритуал і музика, як зовнішній прояв і внутрішнє спонукання, сукупно становили засади морального виховання.

³⁵ Мається на увазі чжоуський князь Вен-ван (1077-1064 роки до н.е.).

На думку російського вченого В. Алексєєва, Конфуцій надавав великого значення музиці як самостійній дисципліні. Він навчав своїх учнів музики, бо вона була відлунням давнини, або способом споглядання давнини без слів. Для Конфуція музика була постійною супутницею, натхненницею та закінченням *лі*, тобто зразкової поведінки, яка ґрунтувалася на вищому рівні осягнення ідеалу давнини [4, с. 211]. У книзі "Лунь юй" є такі слова Конфуція: "Надихайся "Книгою пісень", спирайся на "Ритуали", вдосконалюйся "Книгою музики"" [221, 第 138–139 页, вислів 8-8]. Іншими словами, Учитель пропонував молодій особі розпочати своє самовдосконалення з поезії, зміцнювати його ритуалом і закінчувати музикою.

Конфуцій був тонким поціновувачем музики Давнього Китаю і добре її знав [215, 第 62 – 64 页]. Відомо, що він вчився грати на китайському струнному музичному інструменті *цін* у музиканта Ши Сяна [135, сс. 432–433]. В. Клепиков зазначає, що Конфуцій "займався збиранням та впорядкуванням музичних творів і поклав початок традиції збору народних пісень, і цим зробив великий внесок у китайську культуру" [69, с. 79].

Мистецтво стріляння з луку забезпечувало розвиток фізичного стану і формувало певні якості характеру – зосередженість, вправність. Навчальні предмети "стріляння з луку" та "керування бойовою колісницею" викладалися для розвитку спритності та фізичної витривалості, необхідних у військовому мистецтві *вмін* [214, 第 70 页].

Письмо включало навчання не тільки ієрогліфічної грамоти, але й елементарних знань з природознавства. Навчання лічби мало на меті дати загальні відомості з математики, також вміння вести сонячний та місячний календарі, літочислення і навіть вміння використовувати *багуа*³⁶ [214, 第 70 页].

³⁶ Багуа ("вісім триграм") – вісім поєднань непереривних ліній, що символізують чоловічу основу *ян* та переривчастих, що символізують жіночу основу *ін*. Кожне поєднання ліній складається з трьох елементів, розміщених у певному порядку, і символізує Небо, Землю та людину. Багуа використовувалося для

З короткого опису ключових навчальних предметів школи Конфуція стає зрозуміло, що освітньо-виховний план великого Учителя складався з трьох частин: моральне виховання, розвиток мислення (науково-освітні предмети) та фізична підготовка (спритність у військовому мистецтві). Проте зазначені предмети не були для Конфуція рівнозначними. Він завжди наголошував на тому, що моральне виховання повинно посідати чільне місце. На підтвердження наведемо його вислів: "Коли юнаки знаходяться вдома, вони повинні шанобливо ставитися до батьків. Коли ж вони виходять з дому, то повинні з повагою ставитися до старшого покоління. Вони повинні бути щирими та мати довіру до інших, дуже любити оточення і зближуватися з гуманними людьми. Якщо після виконання всіх цих вимог у них ще залишається наснага, то її слід віддати вивченню писемного спадку" [221, 第 6 页, вислів 1-16]. В. Клепиков вважає, що Конфуцій "поставив в основу змісту освіти моральне виховання, яке дає людям мир та спокій. Воно охоплює виховання громадянина, норми та правила поведінки, відданість та щирість. Моральне виховання повинно проваджуватися за допомогою етикету, поезії та музики" [69, с. 79].

Проводячи паралель між історичною добою Конфуція і сучасністю, підкреслимо дивовижну спадкоємність основних педагогічних ідей: навчання музики сьогодні співвідноситься з метою сучасного естетичного виховання, вправління у військовому мистецтві – з завданням сучасного фізичного виховання, а викладання навчальних предметів – з метою розвитку інтелекту. Отже, можна зробити висновок про те, що Конфуцій ще 2500 років тому чітко усвідомлював: зміст освіти і виховання у широкому сенсі має охоплювати чотири взаємопов'язані аспекти розвитку людини – моральний, розумовий, фізичний та естетичний. Крім того, саме моральний розвиток має виступати

ворожіння. Вісім триграм складають 64 графічні символи, записані у книзі "І цзін" – містико-ворожильній збірці, на основі якої пророчили різного роду події та долі [78, сс. 13, 95].

провідною виховною метою. Як зазначають китайські вчені, ця "педагогічна ідеологія і сьогодні має важливе, актуальне та спрямовуюче значення" [190, 第 184 页].

У підсумку зазначимо: гуманність була квінтесенцією філософсько-педагогічної концепції Конфуція. У ході навчального процесу вона виявлялася у наступному:

- визнання людини вищою соціальною цінністю і виховання особистості з високими моральними якостями;
- відмова від станової та майнової дискримінації щодо здобуття освіти;
- встановлення рівних стосунків між учителем і учнями – створення атмосфери поваги і спілкування, заохочення, плюралізму думок;
- навчання без примусу;
- вивчення і врахування індивідуально-психологічних особливостей учнів;
- навчання відповідно до нахилів і здібностей учнів, або реалізація принципу природовідповідності у вихованні.

Роблячи спроби виокремити у давньокитайських творах відомості, які б свідчили про складові педагогічної концепції Конфуція, ми дійшли таких висновків. Великий Учитель підпорядковував свою педагогічну діяльність таким принципам:

- гуманність як основна стратегія навчального процесу;
- освіта як цінність у житті людини;
- всестановість освіти;
- освіта впродовж життя;
- психологічний підхід до навчання.

Міркування Конфуція стосувалися багатьох аспектів виховання та навчання і вирізнялися гуманістичним характером, тому, на думку К. Салімової, в історії людства "він залишився навіки, а до його вчення звертаються не тільки у багатьох регіонах Сходу, але й на Заході аж до сьогодні" [124, с. 48].

Після проголошення конфуціанства пануючою офіційною ідеологією (II ст. до н.е.) етичні погляди Конфуція впродовж більше, ніж двох тисяч років визначали характер і зміст освіти у Китаї. На думку В. Клепікова, його прихильники серед пануючого класу з часом вихолостили педагогічні ідеї великого вченого, позбувшись таких характерних надбань, як прагнення навчити учня самостійно міркувати, розвиток індивідуальних здібностей і нахилів, повага до особистості учня тощо [69, с. 80]. Замість "живої" бесіди запанувала заучувана архаїчна книжна мудрість, на зміну розвитку логічного мислення прийшли схоластика й зубріння. Школи почали готувати вишуканих, але не самостійно мислячих людей [там само]. І хоча Конфуція було проголошено національним генієм і найвеличнішим з мудреців, а його портрету вклонявся кожен учень, який переступав поріг школи, у подальшому школярі навчалися у школі, де учитель був суворим та повновладним хазяїном навчального закладу і вимагав від учнів повної покори. Символом учительського авторитету стала бамбукова палиця, яка красувалася на видному місці.

Попри все в Китаї не перестали цінувати гуманістичні і просвітницькі ідеї Конфуція, його непідробне зацікавлення життям людини. Потяг Учителя Куна до знань, істини, його гуманність і пропагування високого морального ідеалу мали виховне значення для десятків поколінь китайців. Любов до навчання, ввічливість, повага до старших, шана до батьків, які проповідував Конфуцій, становлять важливу частину китайського менталітету і стали характерними рисами китайського народу [69, с. 80]. Ми переконані, що через необхідність стабілізувати і гармонізувати суспільні відносини та політичне життя людство буде і надалі незмінно звертатися до конфуціанського досвіду, що і забезпечує постійну актуалізацію цієї духовної традиції.

2.3. Методи навчання і виховання у спадщині Конфуція

Давньокитайський філософ не залишив спеціально розробленої педагогічної теорії, проте осягнути педагогічні погляди Конфуція можливо,

якщо проаналізувати тексти книг "Лунь юй", "Чжун юн", "Мен-цзи", "Да сюе", де "розсіпані" відомості про його педагогічні підходи і методи, про його ставлення як учителя і наставника до учнів і учіння, і звичайно про його своєрідні міркування стосовно навчання і виховання.

Умовно структуруючи сукупність педагогічних домінант концепції Конфуція, викладених у різній формі і у різних контекстах у зазначених книгах, виокремлюємо такі її сутнісно значущі складові: педагогічні підходи, методи і рекомендації щодо здійснення освітнього процесу, які ґрунтуються на філософських ідеях і є їх практичним утіленням. Розглянемо виокремлені аспекти.

Хоча Конфуцій походив із збіднілої аристократичної родини і був вихований відповідно до станових традицій, але він не перейняв станової зверхності і основою його ставлення до людей була гуманність. У творах він постає як людина, що переконана: освіту повинні здобувати всі. Так, на думку В. Малявіна, позастановий підхід Конфуція до добору учнів виявився у тому, що Конфуція "не цікавило ні походження його учнів, ні їхні плани на життя, ні навіть їхні здібності, а у першу чергу – самі учні як особистості" [81, с. 17]. Він став "засновником першої у Китаї, а може і в усьому світі приватної школи, до того ж не просто школи, де викладалися ті чи інші науки та мистецтва, а школи виховання людських характерів" [101].

Конфуцій не поспішав розпрощатися з учнем, якщо той був погано вдягнутим або не знав якихось тонкощів етикету. Наприклад, найулюбленіший учень Конфуція Янь Хуей був настільки бідним, що "вдовольнявся чашкою рису та коряком води на день" [221, 第 96 页, вислів 6-11] і "постійно жив у злиднях" [221, 第 194 页, вислів 11-19]. Проте, хоча Янь Хуей походив з бідної родини, це не заважало Конфуцію казати, що поміж усіх учнів лише Янь Хуей може бути гуманним: "Його серце впродовж трьох місяців могло не відхилитися від гуманності, у інших цей строк вимірявся лише добою" [221, 第 93–94 页, вислів 6-7]. Про того ж учня в іншому

давньокитайському джерелі сказано: "Хуей був такою людиною, яка завжди дотримувалася принципу золоті середини. Якщо знаходив щось добре, то старанно викарбовував це у своєму серці і вже ніколи не губив" [77, с. 130] І далі Конфуцій так вихваляв хлопця: "Яка мудра людина Янь Хуей! Одна піала для рису, одна тиква-горлянка для води, жив у глухому провулку. Якщо інші не могли впоратися зі своїм смутком, то Янь Хуей ніколи не був похмури!" [221, 第 96 页, вислів 6-11]. А одного разу звертаючись до Янь Юаня (друге ім'я Янь Хуея), Вчитель сказав: "Діяти, коли тебе використовують і бути відданим собі, коли тебе усувають – тільки ми з тобою на таке здатні!" [221, 第 115–116 页, вислів 7-11]. Ця розмова вже зовсім не подібна до розмови між вчителем та учнем, а більше скидається на душевну бесіду між двома однодумцями. Отже, можемо зробити висновок, що у стосунках учень-учитель Конфуцій дотримувався рівності.

Не поділяв він учнів і за принципом родинних зв'язків. Для Конфуція всі вихованці були рівні між собою: жодного з них він не виділяв і кожному приділяв однакову кількість часу та уваги [192, 第 319 页]. Не робив він виключень навіть для власного сина. Характерним є випадок, коли учень Конфуція Чень Ган запитав сина Конфуція Бо Юя, чи займається з ним батько в якийсь інакший спосіб, ніж з рештою учнів, то почув заперечну відповідь [221, 第 300 页, вислів 16-13].

Конфуцій завжди ставився з повагою до усіх своїх учнів, у тому числі і до молоді, наголошуючи, що "молодість треба поважати хоч би тому, що у майбутньому молоді люди можуть зрівнятися з вами, або навіть стати краще. Але якщо людина не досягла чогось суттєвого у своєму житті до сорока–п'ятдесяти років, то обережність з нею вже не потрібна" [221, 第 161 页, вислів 9-23].

Учитель Кун намагався говорити про своїх учнів лише схвально. Наприклад, про молодого учня Цзи Цзяна він казав: "Ця людина – досконалий муж" [221, 第 71 页, вислів 5-3], а про іншого, Міннь Цзи-цяна, казав так:

"Зазвичай ця людина мовчить, але якщо говорить, то завжди втрапить у саму точку" [221, 第 191 页, вислів 11-14]. Як свідчать тексти "Лунь юй", Учитель міг бути безтурботно привітним з учнем, міг підбадьорювати позитивним словом, але водночас послідовно і сповна дотримувався строгості, необхідної у вихованні. "М'який, але строгий, грізний, але не жорстокий..." – так згадують про свого учителя учні Конфуція [221, 第 131–132 页, вислів 7-38].

Учитель Кун завжди був прямим у своїх оцінних судженнях: відверто висловлював догану учням за їхні помилки та недоліки, спілкуючись з ними наодинці або у вузькому колі посвячених людей. Він не кричав, не принижував учня, а обмежувався вмовлянням або попередженням, бо сподівався на адекватну реакцію: "Хіба може людина не дослуховуватися до серйозного попередження? Увесь сенс цього попередження полягає у тому, щоб людина змінилася. Хіба людина може не зрадіти лагідному вмовлянню? Увесь смисл цього вмовляння полягає у тому, щоб людина змінилася. Зрадіти і не дослухатися, почути і не змінитися – я не знаю, як бути з такою людиною" [221, 第 162 页, вислів 9-24]. При цьому свої зауваження він завжди робив у момент провини чи скоєння помилки, бо вважав, що "не слід звинувачувати у тому, що вже минуло" [221, 第 47 页, вислів 3-21], "необхідно робити все вчасно" [221, 第 181–182 页, вислів 10-27].

Той факт, що Конфуцій ніколи не використовував прямий примус для досягнення будь-яких своїх цілей, свідчить про гуманне ставлення Учителя до своїх учнів. У навчанні він завжди сподівався на добру волю самих учнів, розуміючи, що примусити силою до навчання неможливо: "Підвищувати голос і удавати з себе суворого для того, щоб навчати – марна справа" [77, с. 148].

Учитуючись у діалоги та бесіди Конфуція з його учнями, з яких складається книга "Лунь юй", стає зрозумілим, що стилем взаємин з учнями за Конфуцієм було не забороняти, а спрямовувати, не змушувати, а

переконувати, не командувати, а організовувати, не обмежувати, а давати свободу вибору.

Конфуцій відмовлявся витратити час та сили на лінивих нездар. Для навчання у школі Учителя Куна учням край необхідно була така якість як старанність: "Порівняймо людину з насипною земляною горою. Уявімо, що перед нами гора, котрій не вистачає лише одного кошика землі для завершення. Але всі роботи вже зупинилися. З такою людиною і я призупиню взаємостосунки. І навпаки, уявімо, що перед нами рівне місце, на яке висипано лише один кошик землі і роботи продовжуються. З такою людиною і я буду просуватися вперед" [221, 第 159 页, вислів 9-19].

Учитель Кун не любив ледарів і тих, хто ні про що не піклується і вважав, що краще вже займатися іграми: "Як складно з тими, хто цілими днями лише їсть і ні до чого не докладає свого розуму! Хіба не існує шахів чи азартних ігор? Адже гратися у них вже мудріше, аніж нічого не робити" [221, 第 317 页, вислів 17-22]. І марнодумством, на думку Конфуція, не слід займатися: "Не займаючи посаду, не слід займатися її робочими планами. Думка благородного мужа не виходить за межі його компетенції" [221, 第 255 页, вислів 14-26].

Не схвалював Кун Цю наміри тих учнів, які вчилися заради власної користі, тобто заради здобуття чинів, багатства, слави: "Той, хто діє лише задля користі, викликає у всіх незадоволення" [221, 第 61 页, вислів 4-12]. Хоча Вчитель і визнавав, що для більшості людей основна причина навчання – це бажання отримувати у майбутньому гроші і "важко знайти людину, яка б віддала навчанню три роки життя, не мріючи про зиск з того" [82, с. 55, вислів 8-12], він відмовлявся навіть говорити з тими, хто, "приставши на шлях навчання, соромився своєї бідності" [221, 第 59 页, вислів 4-9].

До життєвих цінностей за Конфуцієм належали врівноваженість, здоровий глузд, допитливість, скромність, бо їх сповідування здатне привести людину до вершин мудрості, зробити хазяїном власної долі [177, 第 65 页].

Одним з провідних педагогічних підходів вважаємо властиву Конфуцію відразу до будь-якої формалістики у навчанні. Мислитель не був схожим на викладача-професіонала, який з'являється у класі за розкладом, щоб викласти учням відомості з предмету, а поза школою весь час живе своїм власним життям, іноді далеким від того, що він проповідує у класі. Для Кун Цю навчальний процес був поєднаний з його власним життям, був його частиною. У книзі "Конфуцій" В. Малявін детально описує – реконструює навчальні заняття, які проходили у домі Конфуція. За В. Малявіним, молоді люди спочатку вклонялися мислителю як своєму наставнику і підносили на знак відданості свої дари (це не обов'язково було сушене м'ясо, все залежало від статків і можливостей школярів), потім заходили до будинку Учителя і проводили там весь день. Деякі учні постійно жили з ним (їх називали *ней* (内), у перекладі – "внутрішні") і допомагали по господарству [192, 第 290 页]. Не існувало чітко встановлених годин для занять, програми навчання, іспитів. Зазвичай, з самого світанку після сніданку, учні збиралися у головному залі вчительського дому, де за звичаєм хазяїн приймав гостей. Вклонившись Вчителю, вони сідали відповідно до старшинства один навпроти одного вздовж східної та західної стін кімнати, а педагог сідав між ними біля північної стіни, перед олтарем предків. У своїй школі Кун Цю не дотримувався регламентованих за часом та змістом занять, не читав лекцій, не перевіряв знань учнів [81, с. 18]. Він просто відповідав на питання та ділився своїми думками. Іноді ставив питання сам. Його вислови були короткими і фрагментарними, іноді афористичними. Зазвичай вони були викликані питаннями учнів чи якоюсь конкретною ситуацією [59, с. 82]. Процес навчання відбувався за допомогою невимушених відкритих бесід, які часто носили евристичний характер. Конфуцій спостерігав за своїми учнями і вивчав їх, постійно знаходився з ними у контакті. Він проводив заняття навіть під час подорожей: "Конфуцій виїхав з князівства Цао, прибув до князівства Сун і там з учнями вправлявся у мистецтві ритуалів" [135, с. 429]. Учитель

навчав навіть тоді, коли знаходився у скрутному становищі. Під час подорожей, коли запаси їжі було вичерпано, учні хворіли і не могли піднятися, Конфуцій "як і до того вчив, грав на лютні та співав" [135, с. 437].

Іноді Учитель з учнями не потребували навіть спеціальної класної кімнати (або, як тоді їх називали *тан* (堂), у перекладі – "храм"). У погожі дні він з вихованцями просто виходив у двір і всі розсаджувалися на циновках в улюбленому місці вчителя – у затінку абрикосових дерев, які Конфуцій дуже любив. Звідти і пішла назва школи "Абрикосовий олтар" (杏坛, *сінтань*). [211, 第 51 页]. Постійною супутницею їхніх занять була музика, вона дарувала відпочинок від суперечок та роздумів [81, с. 18].

Учитель Кун з учнями часто ходили на прогулянки за місто, що давало свіжі враження, пробуджувало нові думки [101]. Такі походи теж були своєрідним методом навчання і виховання. У сучасному розумінні Конфуцій використовував перипатетичний метод навчання, тобто матеріал учні засвоювали під час прогулянок. Значній кількості людей природні властивості їхньої нервової системи не дають можливості засвоювати інформацію сидячи, без руху, тобто існує яскраво виражений "фізичний" тип людей, для яких будь-який тривалий нерухомий стан майже неможливий, сидіння для них – великі торттури, а загальний тонус організму та інтелектуальні здібності такої категорії людей за умов тілесної непорушності різко знижуються. Конфуцій розумів це, тому формат його школи передбачав різні форми навчання.

Успіхи учнів вимірювалися Конфуцієм не рівнем їхньої ерудиції або набутими шкільними навичками, а вмінням використовувати на практиці отримані знання, прислуховуючись до "власного серця, оберігаючи гармонію розуму та почуття" [101]. Він давав просту пораду, як виховати у собі таку цінну якість: "Прислухайся до всього, що чуєш, але відкидай все сумнівне; вдивляйся у все, що відбувається довкола, і відкидай все випадкове; старанно дотримуйся ритуалу, говори і роби відповідно до ритуалу і у тебе не буде приводу шкодувати про свої вчинки" [221, 第 202 页, вислів 12-1]. Учитель

наголошував, що вказаний ним шлях простий та природний: прямувати ним все одно, що "виходити з дому через двері" [221, 第 99–100 页, вислів 6-17].

З тексту "Лунь юй" можна довідатися, що Конфуцій був відвертою та щирою людиною по відношенню до своїх вихованців. Він ніколи нічого не приховував від них. І завжди підкреслював, що він для своїх учнів – "відкрита книга": "Чи вважаєте ви, мої учні, що я від вас щось приховую? Я нічого не приховую від вас! І нічого не роблю без вас! Такий я, Цю!" [221, 第 124 页, вислів 7-24]. Він визнавав лише чесне, відкрите спілкування: "Досконалий муж не терпить, коли відкрито не виказують свої бажання, а придумують різні відмовки" [221, 第 292–293 页, вислів 16-1].

У своєму ставленні до учнів Конфуцій дотримувався моральних принципів. Насамперед ці принципи проявлялися у гуманності, яка у свою чергу полягала у любові до вихованців. У книзі "Лунь юй" записано випадок, який підкреслює, що учні для нього були найближчим, найдорожчими людьми. Одного разу, коли Учитель Кун серйозно захворів, один з його найближчих учнів Цзи Лу змусив інших учнів стати "підданими" Конфуція, тим самим піднявши його посмертний статус. Коли Конфуцій одужав, то сказав: "Ю³⁷ давно зайнявся несправедними справами! Раніше я не мав челяді, і тут раптово вона з'явилася під час моєї хвороби. Кого я цим обдурюю? Я обдурюю цим Небо! До того ж я вважаю, що померти на руках у двох-трьох учнів у жодному випадку не гірше, ніж померти на руках у прислужників!" [221, 第 155 页, вислів 9-12].

На питання учнів, що вони для нього важать, Учитель відповідав, використовуючи алегоричні порівняння: "Ти - чаша". Учень Цзи Гун запитав: "Яка чаша?" Учитель відповів: "Дорогоцінна ритуальна чаша" [221, 第 71–72 页, вислів 5-4]. Цим порівнянням Учитель Кун хотів підкреслити, що цей

³⁷ Ю – друге ім'я Цзи Лу.

вихованець для нього дуже багато важить, і водночас чашу слід наповнювати знанням.

Конфуцій вболівав за кожного свого учня як за власну дитину, переймався долею кожного з них. Учні пригадували випадок, коли один з них на ім'я Бо Нью захворів на проказу. Учитель зайшов навідатися до нього, а після того скрушно сказав: "Він помре, це доля! Така людина і страждає на таку хворобу!" [221, 第 95–96 页, вислів 6-10].

За таке відкрите і щире ставлення учні любили свого Учителя, поважали і рахувалися з його думкою. На думку сучасних китайських педагогів, сьогодні такі аспекти у взаємостосунках між вчителем та учнем повинні стати взірцем для наслідування [192, 第 316 页].

Ставши вчителем, Конфуцій впродовж усієї своєї педагогічної практики виробляв і накопичував різні педагогічні методи для досягнення цілей у вихованні і навчанні. На думку китайських вчених, ці методи є "квінтесенцією педагогічної концепції Конфуція, найбільш цінною частиною спадщини, яка і сьогодні відіграє значну роль у розвитку китайської національної освіти" [192, 第 309 页].

Серед основних навчальних методів Конфуція до освітньої справи можна виокремити наступні:

- єдність навчання і мислення;
- диференційований підхід до учнів;
- метод навчання через зацікавлення школяра;
- висновки за аналогією;
- метод викладу знань від простого до складного;
- метод навчання на реальних життєвих прикладах;
- взаємозв'язок теоретичного матеріалу та практичного матеріалу;
- обмін думками, або діалог;
- виховання на власному прикладі.

Розглянемо кожний з них.

Єдність навчання і мислення. Конфуцій висунув тезу про необхідність взаємозв'язку навчання та мислення. У канонічному творі "Лунь юй" наводяться його слова: "Вчитися і не обмірковувати – марно, розмірковувати і не вчитися – наражатися на небезпеку" [221, 第 25–26 页, вислів 2-15]. Перше він продемонстрував на власному прикладі: "Я перебував у роздумах цілий день без їжі і цілу ніч без сну. Але це ні до чого не привело. Краще за все – вчитися" [221, 第 284 页, вислів 15-31]. Завдяки навчанню знання вдосконалюється, і, таким чином, досягається повне розуміння суті речей. Оскільки розуміння повинно бути ґрунтовним, то для цього потрібно заглиблюватися у предмет вивчення. Справжнє знання, вважав Конфуцій, повинно давати можливість людині відрізнити правду від неправди, порівнювати суще з добрим та уникали злого.

Як стверджує китайський дослідник Фен Тяньюй, Учитель вважав: для того щоб примножити знання, необхідно наполегливо вчитися та аналізувати. Учень повинен об'єднувати ці два процеси. Урок можна зрозуміти і засвоїти тільки тоді, коли учень не тільки володіє навчальним матеріалом, але й самостійно аналізує його. Навчання не може заважати мисленню, а навпаки може ще більше його збагатити, поглибити; процес мислення ж тільки допомагає навчанню. Навчання необхідне для отримання знання, мислення – для аналізу питань що постають. Конфуцій приписував людині обов'язок вчитися розсудливо, повсякчасно розмірковуючи в процесі навчання, інакше навчання не досягне своєї мети. Навчання без мислення занурює людину у стан повної необізнаності. Для свідомого оволодіння знанням необхідний постійний розумовий аналіз [218, 第 90 页]. Конфуцій спонукав учнів вдумливо ставитися до навчання, не визнавав зубріння і механічного заучування. Якщо людина буде завчати механічно, вона не зможе осягнути суть того, що вчить, а згодом не зможе використати набуті знання у практиці. І все, чого вона досягне – це змарнований час [там само].

Незважаючи на яскраво виражену вимогу глибокої вдумливої індивідуальної роботи з навчальним матеріалом, Конфуцій був проти безпредметного або довільного процесу мислення, не внормованого канонами або положеннями давніх мислителів. На думку Конфуція, людина жодним зусиллям не може зрівнятися з їхньою найвищою мудрістю, а тому найвірніший спосіб, щоб здобути хоча б атом їхнього знання – це обмірковування та вивчення їхнього життєвого шляху та думок [218, 第 92 页].

Конфуцій був переконаний, що ключем до успішного накопичення знань для учня повинно стати наступне правило: безупину ставити запитання. Він казав: "Я не знаю, що робити з тими, хто постійно не запитує: як це? як це?" [221, 第 276–277 页, вислів 15-16]. Для того, щоб навчання досягло своєї мети, для того, щоб розібратися у справі і докопатися до істини, людина постійно повинна ставити питання, а їх виникнення та розв'язання – це супровід розумової діяльності. Конфуцій прищеплював своїм учням навички не соромлячись розпитувати про суть кожного вчинку, кожного вислову [114, с. 59].

Вчитися старанно і без втоми, вчитися на життєвих прикладах і вчитися з книг – ось основні ідеї Конфуція щодо навчання, які пронизують увесь трактат "Лунь юй".

Щодо значення педагогічного методу Конфуція поєднувати навчання і мислення, то влучно висловився китайський вчений XVII ст. Ван Фучжи: "Отримати знання можна двома способами: або цілими днями вчитися, або цілими днями думати... проте навчання ніколи не заважало мисленню. Крім того, процес навчання буде тим кращим, чим більше буде перетинатися з процесом мислення. Мислення активно допомагає навчатися" [цит. за 192, 第 311 页].

Диференційований підхід до учнів. Конфуцій ще 2500 років тому під час навчального процесу враховував індивідуальні особливості учнів. Він звернув увагу на те, що розумові здібності кожної людини різні. Також людина може

відрізнитися від іншої рівнем пізнавального інтересу, навчальних можливостей тощо. Кожній людині властиві різні рівні рішучості в діях чи пасування перед труднощами, а також особливості щодо добору сфери діяльності, наприклад, одному до вподоби гуманітарні науки, інший виявляє схильність до заняття політикою, а ще інший – військовою справою, або комерцією тощо. Конфуцій як тонкий психолог підмічав особливості характеру і розумових здібностей своїх учнів і враховував подібне розмаїття у навчально-виховному процесі. У тексті "Лунь юй" є епізод, де Учитель Кун дає наступну характеристику своїм учням: "Цзі Кан Цзи запитав у Конфуція про його учня Чжун Юна, чи може той займатися державними справами. Учитель відповів: "Ю³⁸ має рішучий характер. Тому ніщо не стоїть у нього на заваді для того, щоб займатися державними справами". Тоді Цзі Кан Цзи знову запитав: "А як щодо Сі, він зможе займатися?" Учитель відповів: "Сі – толкова людина. Йому теж ніщо не заважає займатися державними справами". "А який Цю? Чи може він займатися державними справами?" – знову запитав Цзі Кан Цзи. Учитель відповів: "Цю – умілий. Тому ніщо не заважає йому зайнятися державними справами" [221, 第 94 页, вислів 6-8].

Виходячи з диференційованого підходу до оцінки можливостей учнів, Конфуцій намагався створити оптимальні умови для реалізації у навчанні принципу індивідуалізації. У творі "Лунь юй" є багато прикладів, які демонструють, що розв'язуючи одне і те ж питання, Конфуцій по-різному ставився до кожного учня [224; 192, 第 311 页].

Про реалізацію Конфуцієм диференційованого підходу до учнів свідчить вислів³⁹ з "Лунь юй", де Конфуцій пояснює смисл гуманності своїм вихованцям Фань Ці, Сима Нью, Чжун Гун та Янь Юаню. В одному з діалогів зі своїм учнем філософ відповів, що бути гуманним – означає просто любити людей. В іншій бесіді Вчитель пояснює значення гуманності словами своєї

³⁸ Ю – друге ім'я Чжун Юна.

³⁹ Повністю вислів наведено у підрозділі 2.4. (сс. 169 – 170).

відомої максими: "Не роби іншому того, чого собі не бажаєш" [221, 第 280 页, вислів 15-24].

З тексту ясно, що розумові здібності Фань Ці були середніми, тому Конфуцій узагальнено пояснив йому, що таке гуманність – це любити людей. Сима Нью був дуже "квапливим у висловлюваннях", тому для нього у Конфуція знайшлося пояснення: бути гуманною людиною – значить треба промовляти обачливо, не поспішати з виявом своєї позиції. Чжун Гун вирізнявся недостатньою ввічливістю по відношенню до інших, не розумів ближнього, тому Конфуцій радив йому бути великодушним, ставити себе на місце іншого. Янь Юань був єдиним серед учнів Конфуція, хто мав найкращі якості, тому Вчитель, відповідно до вищих критеріїв гуманності, вимагав від нього дивитись, слухати, говорити і діяти відповідно до норм ритуалу. Отже, враховуючи психо-емоційні особливості і розумовий розвиток учня, Конфуцій на одне й теж саме питання дав чотири різні за глибиною розуміння відповіді, тобто, пояснив учням поняття гуманності у тому обсязі, у якому вони здатні були його досягнути з найбільшою користю для себе. Вочевидь, що Конфуцій детально аналізував особливості характеру кожного учня. Так, наприклад, свого учня Цзи Лу він вважав сміливим та рішучим, Цзи Гуна – людиною широких поглядів, великодушним; Жань Цю – багатогранним, талановитим тощо [224].

Конфуцій постійно спостерігав за своїми вихованцями, добре знав їхні інтереси, уважно вивчав специфіку здібностей і схильностей кожного з них, кожен рису їхніх характерів. Це давало йому можливість впроваджувати індивідуальний підхід до виховання та навчання. Одного разу учень Цзи Лу запитав у Конфуція чи треба йому негайно використовувати на практиці те, що він почув від Учителя? Конфуцій відповів: "У тебе є батько і старші брати. Навіщо ж тобі негайно використовувати на практиці те, що ти почув?" Цими словами Конфуцій хотів сказати, що Цзи Лу, як шанобливий син і молодший брат, перш ніж щось зробити, повинен попередньо запитати поради у старшої рідні. Однак після того інший учень Жань Ю поставив те саме питання. На що

Конфуцій відповів: "Використовуй, як тільки почув!" Коли ж його запитали, чому він по-різному відповів на одне й те саме питання, Учитель сказав: "Цю (Жан Ю – прим. О.Ш.) постійно вагається, тому його слід підштовхувати. Ю (Цзи Лу – прим. О.Ш.) навпаки, занадто рішучий, тому його слід стримувати" [221, 第 195–196 页, вислів 11-22].

Узагальнюючи специфічні риси вдачі учнів, він поділяв своїх вихованців на три типи: стримані, ті, хто дотримується золоті середини і нестримані. Він стверджував: "Людей, які дотримуються в своїй поведінці середини, знайти майже неможливо. Неодмінно трапляються або нестримані, або занадто обережні. Нестримані відразу ж хапаються за справу, тоді як занадто обережні не за кожну справу візьмуться" [221, 第 232 页, вислів 13-21].

Практикуючи метод врахування індивідуальних можливостей учнів, Конфуцій водночас висував одну загальну для всіх вимогу: стати ідеальними людьми, з точки зору його вчення, носіями вищих моральних якостей. На думку В. Клепікова, багато хто з китайських дослідників історії педагогіки, підкреслюють, що метод врахування індивідуальних здібностей учнів бере свій початок саме від Конфуція: він цінував ті чи інші якості своїх учнів і намагався розвивати їхні природні задатки і здібності. Це дає підстави стверджувати, що Конфуцій був творцем першої у Китаї авторської школи [69, с. 78].

Метод навчання через зацікавлення школяра. Конфуцій вважав, що кожна людина повинна не тільки усвідомлювати важливість навчання, але й навчатися з задоволенням: "У навчанні той, хто пізнає не може зрівнятися з тим, хто любить; а той, хто любить – з тим, хто отримує насолоду" [221, 第 101 页, вислів 6-20]. Щоб навчання ніколи не набридало, необхідно з ентузіазмом ставитися до процесу здобуття знань. Тільки підтримуючи інтерес до навчання, можна домогтися свідомого засвоєння знань. Конфуцій підкреслював, що у навчанні неможливо силувати, а необхідно виховувати інтерес до навчання.

На думку Куан Яміна, метод, який використовував Конфуцій для підтримання інтересу у своїх учнів до навчання, це – наочні приклади з повсякденного життя. Тобто для того, щоб зацікавити своїх вихованців, він використовував образне мислення [192, 第 312 页]. Наприклад, іноді для не дуже кмітливих учнів він любив надавати новим поняттям наочні образи і використовувати найбільш характерні риси вдачі самих учнів. Так, пояснюючи життєву необхідність дотримуватися принципу золотієї середини, Учитель розіграв сцену бесіди з розумним учнем для того, щоб опосередковано вплинути на недосконалих школярів: "Цзи Гун запитав: "Хто розумніший – Ши чи Шан?" Учитель відповів: "Ши бере через край, а Шан – не дотягує". Цзи Гун сказав: "Значить, Ши краще?" Учитель відповів: "Брати через край так само погано, як і не дотягувати" [221, 第 192–193 页, вислів 11-16].

Крім того, в тексті "Лунь юй" є чимало прикладів того, як Конфуцій викликав інтерес учнів до теми уроку за допомогою, зокрема, метафоричних порівнянь. Наприклад, добродійність благородного мужа і простих людей він порівнював з вітром і травою. "Варто вам забажати добра, і народ стане добрим. Адже добродійність благородного мужа подібна до вітру, тоді як благодійність простих людей – до трави. Трава схиляється у той бік, куди дме вітер" [221, 第 213 页, вислів 12-19]. У такий спосіб він пояснював учням як правильно керувати народом і державою. Іншого разу, стоячи на березі ріки, він зауважив: "Ось так все проходить. Зміну дня і ночі неможливо перебороти" [221, 第 158 页, вислів 9-17]. Цим висловом він стверджував, що час неможливо повернути назад і спонукав учнів цінувати кожну хвилину, а тому невпинно навчатися, не витрачаючи даремно час.

Як зазначає Фу Пейжун, вчитися у Конфуція було не легко [70, 第 49 页]. Навіть Янь Хуей, якого сам Учитель називав здібним та старанним учнем, одного разу, важко зітхнувши, сказав: "Чим більше я вдивляюся у Вчення Учителя, тим більш довершеним воно здається. Чим більш намагаюсь

заглибитися в нього, тим твердішим (складним для осягнення – прим. О.Ш.) воно стає. Ти шукаєш його попереду, а воно несподівано постає позаду, Учитель вміє уміло заохочувати людей до свого вчення. Він збагатив мою індивідуальність за допомогою вивчення писемної спадщини. Він стримує її (індивідуальність – прим. О.Ш.) за допомогою ритуалу. Я хотів покинути його вчення, але не зміг. Я віддав усі свої сили на вивчення, і, здається, опанував його, але коли захотів самостійно продовжувати, то не зміг" [221, 第 154–155 页, вислів 9-11].

Як стверджує Л. Переломов, часом учням дійсно було дуже важко, Конфуцій вводив абсолютно нові поняття або по-новому трактував вже звичні речі, тому він постійно урізноманітнював форму подачі матеріалу: розказував притчі, історії, ставив питання, іноді парадоксальні, змушував самих учнів пояснювати смисл вивченого [114, с. 138].

У процесі виховання Конфуцій намагався розвивати активність учнів, заохочував їх до самостійного навчання, до здобуття знань. Він надавав їм можливості самим робити підготовчу роботу: читати і вивчати напам'ять книжки, розмірковувати над ними, вправлятися у мистецтвах. На думку В. Малявіна, мислитель "убачав своє завдання у тому, щоб змусити учня відчутти обмеженість власних знань, а потім відкрити нову перспективу його роздумам" [101].

Висновки за аналогією. Конфуцій перший в Китаї використав евристичний метод навчання [225, 第 216 页; 192, 第 312 页]. В книзі "Лунь юй" у 7 главі записано його вислів: "Нестаранному – не пояснюй, тому, хто не докладав зусиль при висловлюванні своїх думок – не висловлюй їх" [221, 第 114 页, вислів 7-8]. Відомий коментатор конфуціанських творів Чжу Сі пояснював це так: для того, щоб навчити учня, не обов'язково вкладати йому знання у голову. Необхідно, щоб учень сам одночасно і думав і навчався. А вже після того, як він засвоїть необхідний матеріал, тільки тоді продовжувати його наставляти. Більш того, не треба нічого за нього нічого казати, треба

дочекатися поки учень сам сформулює і висловить думку, і лише після того наводити його на наступну думку [цит. за 192, 第 312 页].

Під час обговорення деякої теми Конфуцій ніколи не нав'язував своєї думки, навпаки, завжди давав можливість висловитися усім учням і лише у кінці заняття він висловлював свої міркування. Інакше кажучи, він давав змогу учню у ході навчання від початку і до кінця проявляти ініціативу, активно ставити питання, обмірковувати їх, шукати і знаходити відповіді, досліджувати суть явища, а сам лише супроводжував учня в його навчальному процесі і тільки виконував функцію фасилітатора, спрямовувача, того, хто підтримував пошук [216, 第 109 页]. Метою цього методу навчання було активізувати учнів і спонукати їх до вияву ініціативи. Л. Переломов зауважує, що "своєрідним показником активності учнів Конфуція може слугувати частота згадування імен учнів у бесіді з Конфуцієм. Пальму першості тут тримають Цзи Лу та Цзи Гун – вони 38 разів згадуються в тексті "Лунь юй", далі слідом йде Янь Хуей – 21 згадка, Цзи Чжан – 20, Цзи Ся – 19, Цзи Ю – 16, Цзен-цзи – 14, Цзи Юй – 8, Чжун Гун – 7, Цзи Ці – 5 згадувань тощо [114, с. 138].

Інший дослідник педагогіки Конфуція Сагекі Каїдзука зазначає: "Метою Учителя було таке спілкування з учнем, коли той спонтанно формулював питання. Відповідаючи на це питання, Конфуцій лише натякав на принцип вирішення проблеми: від учня очікувалася самостійне розроблення відсутніх деталей відповіді. Поставлену проблему не обговорювали у всіх деталях. Не віталосся також повернення для подальшого навчання тих людей, які були не в змозі самостійно знайти рішення питання після підказок та натяків Учителя. Це дійсно було у повному сенсі розвиваюче навчання" [59, с. 207].

С. Каїдзука стверджує, що методика навчання, що повністю відрізнялася від педагогічної практики попередників Конфуція, які лише намагалися навчити учнів де-чогось з "Ши цзіну" та "Шу цзіну", повинна була неминуче

привернути увагу його сучасників. І як наслідок було поступове збільшення числа учнів Конфуція [59, с. 207–208].

У поєднанні з евристичним методом, Конфуцій використовував і метод аналогії. Окрім активного осмислення проблеми, вміння робити послідовні висновки, він вчив своїх учнів робити висновки за аналогією. Учитель вимагав від учня "за одним кутом дізнаватися про три інших". Іншими словами, якщо учню вказати на схід, то він повинен сам визначити де знаходиться захід, південь та північ, а якщо не зможе, то такого учня, на думку Конфуція, взагалі не слід далі силувати до навчання: "Не навчай того, хто за одним кутом не дізнався про три інших" [221, 第 114 页, вислів 7-8].

Індуктивний метод (від близького до далекого, від простого до складного). В книзі "Лунь юй" занотовано вислів, де Конфуцій навчає своїх учнів: "...Ставтеся дружньо до своїх братів і поширюйте подібні стосунки на державне управління. Бо родина – це теж управління..." [221, 第 29 页, вислів 2-21], або "...Якщо благородний муж ставиться щиро до своїх родичів, то і народ потягнеться до гуманності. Якщо благородний муж не полишає старих друзів, то і серед народу немає підлості" [221, 第 134–135 页, вислів 8-2]. У книзі ще є приклади, де Конфуцій для успішного засвоєння учнями інформації, використовував індуктивний метод – "від близького до далекого", "від легкого до складного". Зокрема, на прикладі побудови сімейних стосунків, він навчав правил управління державою.

На думку Хе Кекана індуктивний метод "відповідає повсякденним явищам буття і спонукає людину відчувати справедливість і доцільність виховної вимоги, що сприяє виникненню бажання зробити саме так" [224]. Протягом багатьох віків сподвижники Конфуція визнавали, що такий шлях виховання учнів (особливо молодшого віку) є доцільним і зручним у використанні і не викликає відчуття напучувального "теоретизування" чи "насадження" виховних норм [194, 第 152 页].

Метод навчання на реальних життєвих прикладах. Серед педагогічних методів Конфуція було ще одне важливе нововведення, а саме: Конфуцій використовував індивідуальні характеристики тогочасних відомих людей і обговорення окремих дій керманців країни для того, щоб дати узагальнюючу характеристику (картину) політичних процесів, що відбувалися за його часів. Таким чином, можна стверджувати, що цей спосіб навчання був частковим випадком індуктивного методу.

Оскільки Конфуцій жив за неспокійних політичних часів, в країні, де у суспільстві постійно відбувалися зміни, він як колишній політик і вже як вчитель знав тогочасні суспільні процеси. Конфуцій давав оцінку багатьом особам, серед яких були правителі, впливові аристократи, державні діячі і навіть його власні учні. А особливо уважно він обговорював тих осіб, які мали заслуги перед суспільством і осіб, які славилися своєю високою мораллю. Водночас він критикував тих, хто гнобив народ, робив неблагородні вчинки. На цих реальних прикладах Конфуцій пояснював своїм учням як відрізнити добро і зло, спрямовував їх до самовдосконалення за допомогою прикладів взірцевих особистостей, ненав'язливо викладав свої погляди на політичні, соціальні і культурні питання в цілому, демонстрував свою позицію, пропагував свої переконання тощо [19].

У тексті "Лунь юй" міститься чимало прикладів таких бесід. У 16 розділі розповідається про те, як учні Конфуція Жань Ю та Цзи Лу прийшли до нього із звісткою про те, що їхній господар, очільник впливового аристократичного роду Цзі збирається у каральний похід проти містечка Чжуаньюй князівства Лу. Звичайно, Учитель Кун засудив ці дії і звернувся безпосередньо до свого учня Жань Ю: "Цю, хіба це не твоя помилка⁴⁰? Попередні правителі назначили саме Чжуаньюй місцем урочистих жертвоприношень горам Дунмен, до того ж,

⁴⁰ Цзі Ши, він же Цзі Канци, голова аристократичного роду Цзі, займав впливові посади в князівстві Лу. Одного часу був першим радником правителя Лу. Учень Конфуція Жань Ю знаходився у нього на службі і допомагав у примноженні багатств і посиленні впливу Цзі Канци у князівстві Лу. Конфуцій вважав, що Жань Ю несе свою долю відповідальність за непомірні амбіції свого хазяїна, тому і каже про його провини [114, с. 420].

Чжуаньюй знаходиться у межах нашого князівства Лу і підпорядковується йому. Як можна проти них розпочинати військові дії?" Жань Ю відповів: "Цього хоче наш господар, а ми обидва цього не хочемо!"

Конфуцій сказав: "Колись Чжоу Жень⁴¹ казав: "Якщо ви взмозі проявити свої здібності, то можете вступати до лав службовців, якщо ж ні – то зупиніться!" Який сенс наймати таких помічників, які не допомагають у хвилини небезпеки і не піднімають у моменти падінь? Крім того, слова ваші не вірні. Якщо тигри та дикі бики вириваються із загону, а прикраси з яшми та панциря черепахи розколюються у шкатулках, то чия у тому провина?" Жань Ю відповів: "Чжуаньюй нині сильне місто, до того ж воно знаходяться недалеко від містечка Бі⁴². Якщо його зараз не захопити, то потім нащадки роду Цзі настраждаються через них".

Конфуцій сказав: "Цю, благородний муж не приховує свої справжні задуми і не ховається за відмовками! Я чув, що ті, хто керує державою або є на службі у впливового роду, занепокоєні не тим, що багатств недостатньо, а тим, що вони поділені нерівномірно. Занепокоєні не тим, що народу мало, а тим, що ситуація в країні неспокійна. Коли багатства розподілені рівномірно, то не буде злиденних, панує принцип *хе* ("єдність через розбіжність думок"), й народ буде численним (мається на увазі, що люди не будуть виїжджати з такої держави – прим. О.Ш.). Коли в країні спокійно, то й для правителя зникає небезпека. Якби так було у Цзі Ши, то й мешканців дальніх земель, які йому не підвладні, можна було би наблизити за допомогою *вень*-культури та добродійності. Якщо їх так наближати, то запанує спокій. Ось ви, Ю та Цю, допомагаєте зараз своєму хазяїну. Мешканці дальніх земель не підкоряються, а він не може наблизити їх. У його володіннях розбрат, а він не може впоратись з цим, до того ж ще й розпочав війну в країні..." [221, 第 292–293 页, вислів 16-1].

⁴¹ Чжоу Жень – відомий давньокитайський історіограф.

⁴² Містечко Чжуаньюй знаходилося на відстані 40 км на північний схід від містечка Бі, володінь родини Цзі.

Ось так, даючи оцінку діям та постаті жадібного і агресивного аристократа Цзі Ши, Конфуцій, поєднуючи теорію з практикою, на реальних прикладах навчав своїх учнів Жань Ю та Цзи Лу принципів гуманного управління за допомогою добродійності і залучав до лав освічених, гуманних чиновників.

Необхідно зазначити, що метод "від часткового до загального" Конфуцій використовував у свій "особливий" спосіб. Російський дослідник І. Семененко з цього приводу зазначає: "На відміну від давньогрецького філософа Сократа, який розбирав часткові випадки і відшукував серед них більш загальні ситуації, Конфуцій шукав загальне у межах конкретного. Він вказував на конкретні ситуації, між якими спостерігалася повна рівноправність. Кожна з таких ситуацій – лише окрема, хоча і суттєва, ознака досліджуваного явища. Але у Конфуція вона є кінцевим і ґрунтовним визначенням" [82, с. 11]. Іншими словами, відбувалося ототожнення частки з цілим, часткового з загальним.

Орієнтуючись на принцип "все пронизане одним" [221, 第 269 页, вислів 15-3], Конфуцій намагався показати цю всеєдність у злитті з частковим і конкретним. Тому його міркування через окремі часткові уявлення і образи виражали ідею цілісності світу [192, 第 315 页]. Даючи свої визначення, Перший Учитель Китаю в залежності від ситуації висловлювався по-різному, але кожен з варіантів приводив до "нескінченої глибини єдиної суті і тому постійно перетворювався на тотожність з іншими висловлюваннями" [82, с. 11]. На думку І. Семененко, кожна ситуація, яка постійно повторюється у різних по формі, але близьких за змістом смислообразах, стає алегорією до іншої [82, с. 11]. Тобто варто лише "як нитку у клубку", вхопити один із термінів, і він потягне за собою інші. Наприклад, порівняємо два вислови Конфуція: "Керуючи великою державою необхідно: заслужити довіру, благоговійно виконуючи свої обов'язки; турбуватися про людей, суворо наглядаючи за державними витратами і зробити так, щоб народ у визначений

час займався необхідними справами" [221, 第 5–6 页, вислів 1-5]. Другий вислів: "[Чиновник] Цзичань здобув чотири достоїнства благородного мужа: гідно поводився, благоговійно служив вищим за рангом, милосердно ставився до людей і не примушував народ до будь-яких інших справ, крім необхідних" [221, 第 80 页, вислів 5-16]. Описуваний у цих двох прикладах принцип пристосування до обставин як одне з найважливіших життєвих правил є водночас іншим позначенням категорії справедливості, яка тотожна вимозі того, що необхідно робити благородному мужу у певному випадку.

Забезпечення взаємозв'язку теорії та практики. Досліджуючи спадщину Конфуція, китайський історик педагогіки Шень Гуаньцюнь звертає увагу, що серед навчальних методів Учителя до навчання був такий як привчання учнів використовувати свої знання на практиці [249, 第 17 页]. "Вчитися і своєчасно використовувати пройдене на практиці – хіба не це є радістю?" – записано в "Лунь юй" [221, 第 2 页, вислів 1-1]. Надаючи великого значення освіті в житті людини і держави, Учений підкреслював важливість навчання та наступного осмислення здобутих знань для постійного застосування у повсякденному житті, заохочував людей керуватися здобутим знанням у практичній діяльності: "...коли вивчене не закріплюється – все це непокоїть мене..." – казав Конфуцій [221, 第 111 页, вислів 7-3].

Бажаючи проілюструвати свої міркування щодо важливості зв'язку знань і дії, Учитель наводив таку ситуацію: "Припустимо, знайдеться людина, яка вивчила усі триста віршів "Книги пісень", але коли їй довірять управління, а вона з ним не впорається? Або якщо її відішлють до сусідньої країни для перемовин, а вона і там не зможе самостійно вирішити проблеми? То яка користь від того, що вона вивчила так багато?" [221, 第 222–223 页, вислів 13-5], тому Конфуцій завжди, ділячись знаннями, привчав і застосовувати їх. А його учні "кожного разу робили собі перевірку чи використовують вони у житті те, що вже отримали від свого вчителя" [221, 第 4–5 页, вислів 1-4].

Конфуцій вчив своїх вихованців застосовувати те, що їм вже відомо, уточнювати та вдосконалювати отримані знання. На власному прикладі (а в процесі виховання Конфуцій широко використовував такий метод як власний приклад, про що йтиметься далі) він напучував їх: "Є люди, які починають діяти, не отримавши знання. Я не такий. Дізнавшись як можна більше, я обираю найкраще і наслідую. Побачивши якомога більше, я запам'ятовую. Це знання другого типу" [221, 第 125–126 页, вислів 7-28]. Цим висловом Конфуцій хотів підкреслити два аспекти: перше – це те, що його знання не одержане від природи, а здобуте у навчанні, друге – що його знання пройшло відбір.

Видатний мислитель вчив своїх учнів викладати думки, коментуючи реальні факти та ситуації, про все мати своє власне судження і приймати самостійні рішення. Проте перш, ніж приймати рішення, людина повинна все добре обміркувати. У книзі "Лунь юй" записано діалог, де Учитель спонукав свого учня Цзі Дяо Као піти на державну службу. Той відповів: "Я ще не досить підготовлений". Учитель був задоволений подібною відповіддю [221, 第 73 页, вислів 5-6]. Конфуцій схвально поставився до такої відповіді, бо учень, перш ніж прийняти важливе рішення, добре обміркував свої можливості і здібності. І хоча рішення учня щодо пропозиції Вчителя не було позитивним, все одно він був задоволений результатом.

Конфуцій вимагав від учнів суворого дотримання норм моралі та етикету, уявлення про які вони отримали у процесі навчання. Щоб молодь не відступала від моральних канонів і керувалися ними у житті у всіх своїх справах та вчинках, він постійно наголошував: перш ніж щось зробити, необхідно подумати, чи не суперечать справи та вчинки тому, що учень вже засвоїв. Ця думка у Конфуція виражається терміном "*чжи – сін*" ("знати - діяти"). Іншими словами, Конфуцій намагався виховувати у своїх учнів дотримання принципу єдності слова і діла [249, 第 17 页].

Іноді Конфуцій у своєрідний спосіб перевіряв, як учні використовують вивчене. Іноді, під час таких перевірок, не тільки питання, але й сама поведінка Учителя здавалася парадоксальною, але все це "входило до його педагогічної лабораторії" [114, с. 76]. Наведемо ілюстрацію з книги "Лунь юй". Одного разу аристократ Гуншань Боню влаштував заколот проти правителя у містечку Бі і запросив туди Конфуція. Той схилився до думки, щоб туди поїхати. Цзи Лу був засмучений цим фактом і сказав: "Невже немає куди більше їхати? Чому обов'язково треба їхати до Гуншаня?" Учитель відповів: "Хіба він кличе мене даремно? Якщо мені знайдеться застосування, хіба я не зможу перетворити ці землі на Східне Чжоу⁴³? Але так і не поїхав" [135, с. 423; 221, 第 306–307 页, вислів 17-5].

Хоча Конфуцію дуже хотілося отримати державну посаду, однак він не міг не усвідомлювати, що пристаючи до пропозиції Гуншань Боню, він публічно зрікався одного з своїх головних принципів – бути добропорядним підданим і не підтримувати заколотників, якими б красивими фразами про встановлення ідеальних порядків цей вчинок не прикривати. Адже своїх учнів він навчав іншого! Водночас у згаданій ситуації мислитель хотів перевірити реакцію учнів, і насамперед їхню здатність мужньо відстоювати засвоєні принципи. Конфуцій вагався, чи можуть вони на угоду йому або із страху перед ним промовчати, показавши безпринципність. Навмисно роблячи учнів співучасниками рішення, він перевіряв їхню моральну стійкість, задаючись питанням як вони вчинять в екстремальній ситуації і чи зможуть піти проти Учителя, якщо він сам порушив проповідуваний ним *Дао*. Учні виявили себе з кращого боку: Цзи Лу тактовно, але рішуче засудив наміри Учителя. Конфуцію довелося публічно виправдовуватися перед учнем і показати, що і він може помилятися, але, водночас, що завжди готовий визнати і виправити помилку, особливо якщо на це вкаже учень [114, сс. 76–77]. Доречно у

⁴³ Конфуцій хотів сказати, що на цих землях він навряд зможе встановити досконале правління, проте обов'язково доб'ється значного покращення справ.

підсумку навести його думку: "Помилка лишається помилкою, якщо вона не була виправлена" [221, 第 283 页, вислів 15-30].

Не всі учні Конфуція були здатні однаково опанувати знання та використовувати їх на практиці. Навчання в школі Конфуція "не було гарантією успіху та візитівкою для того, щоб обійняти посади, багато чого залежало від індивідуальних здібностей, характеру учня. Не кожний, прослухавши курс, отримував рекомендації Учителя – такого поцінування досягли найстаранніші та найздібніші" [114, с. 138]. Серед численних учнів, які пройшли через школу великого Учителя, найвищою оцінкою були відзначені всього десять осіб: ті, хто досягли успіху у високоморальній поведінці – Янь Юань, Мінь Цзицян, Жань Боню, Чжун Гун; в умінні вести діалог – Цзай Во, Цзи Гун; у державному управлінні – Жань Ю, Цзи Лу; у питаннях *вень*-культури – Цзи Ю і Цзи Ся" [221, 第 185 页, вислів 11-3].

Діалогічність або обмін думками. Для благодіючого впливу навчання на учня і вчителя, Конфуцій заохочував своїх вихованців до взаємного обміну думками, різностороннього обговорення питань. Як зазначають китайські дослідники Цай Шанси та Куан Ямін, це було дуже корисно і для школярів і для наставника, бо не тільки підвищувало рівень мислення і знань учнів, а й підвищувало кваліфікацію самого викладача, оскільки для останнього існувала можливість "вчитися навчаючи" [225, 第 217 页; 192, 第 313 页].

У першому розділі книги "Лунь юй" записано діалог між Конфуцієм і його учнем Цзи Гуном, який занурившись у суть уроку, звернувся до Учителя із здивуванням: "Хіба не на це натякають рядки з "Книги пісень": "Ріжуть і полірують, вирізають і шліфують?" На що Конфуцій радо відповів: "Си⁴⁴! З тобою можна вже обговорювати "Книгу пісень"!..." [221, 第 12–13, 38–39 页, вислів 1-15, 3-8]. Цей діалог підтверджує те, що між Конфуцієм та його учнями існувала традиція обговорення різних навчальних ситуацій.

⁴⁴ Си – друге ім'я Цзи Гуна

Наведемо ще два випадки обміну думками між вчителем та учнями, зафіксованих у "Лунь юй". Одного разу четверо учнів обговорювали з Учителем як би вони використали свої здібності, досягши слави у Піднебесній [221, 第 198–200 页, вислів 11-26]. Іншого разу двоє учнів Янь Юань і Цзи Лу розказували один одному про свої бажання [221, 第 86 页, вислів 5-26]. Кожен висловлював свою думку з цього приводу. Коли питали у Конфуція, він кожного разу дуже доброзичливо ставився до прохання вихованців висловитися і щиро виказував те, що у нього було на душі. На думку китайських дослідників У Сяофана та Ге Лінся, він уміло застосовував дієвий прийом виховання, коли давав змогу учням порівнювати їхні бажання, думки [216, 第 110 页; 173, 第 31 页].

Окрім того, що Конфуцій завжди радо вітав прохання учнів щодо висловлення власної думки, він ще й дуже уважно ставився до їхньої думки, позитивно сприймав їхню критику і у жодному разі не виказував незадоволення чи злості з приводу їхніх зауважень. Так, один з його найближчих учнів Цзи Лу часто був незадоволений діями Конфуція, про що відверто повідомляв Учителю. Так, одного разу під час вчинення внутрішньої сутички у князівстві Цзінь управляючий цзіньською столицею Бі Сі запросив Конфуція до себе. Конфуцій хотів поїхати. Знову ж таки Цзи Лу був незадоволений рішенням Конфуція і сказав з цього приводу: "Раніше я чув, як Учитель казав, що досконалий муж не їде до того, хто вчинив щось недобре. Сьогодні ж Бі Сі влаштував заколот у цзіньській столиці Чжунмоу. Якщо Учитель поїде туди, то як до цього ставитися?" На що Учитель відповів: "Це так. Твої слова справедливі. Але хіба не кажуть, що тверде стане тонким від точіння, біле перетвориться на темне від бруду?...." [221, 第 308–309 页, вислів 17-7].

Цей діалог доводить, що Учитель Кун був прихильником вільного вияву думок і переконань. Може видатись, що цитати з твору "Лунь юй", наведені нами на с. 159 і с. 161 однакові, проте згідно з першоджерелом, вони не

ідентичні. До того ж, таким чином ми демонструємо, як подібні за змісом вислови характеризують різні аспекти і поглядів Конфуція, і його особи.

Конфуцій радо сприймав зауваження від своїх учнів і навпаки, був незадоволений, коли вони змовчували і не виказували свого негативного ставлення. Навіть про свого найулюбленішого учня Конфуцій одного разу прикро зауважив: "Від мого учня Янь Хуея нема жодної допомоги. Щоб я не казав, він усім задоволений" [221, 第 185–186 页, вислів 11-4]. Цей вислів вказує на те, що Янь Хуей ніколи не суперечив Конфуцію, а це значить, що для взаємообміну думок між вчителем та учнем таке спілкування не приносило жодної користі.

Конфуцій не цурався питати поради у учнів. Одного разу, коли він захворів, його учень на ймення Цзи Лу запропонував звернутися з молитвами до духів. Конфуцій спитав: "А так роблять?" На що учень відповів: "Роблять! У збірці "Молитов" сказано звертатися з молитвою до духів Неба і Землі" [221, 第 130 页, вислів 7-35]. І Конфуцій погодився.

На думку Куан Яміна, Конфуцій не мав нічого спільного з його послідовниками-вчителями, які повністю виключали можливість доброзичливої критики від учнів, встановлювали культ непохитного авторитету вчителя і керувалися правилом "тільки вчитель завжди правий" [192, 第 314 页].

Виховання на власному прикладі. Власний приклад учителя Конфуцій розглядав як один з важливих та ефективних методів виховання і навчання. На думку багатьох дослідників успіх його школі забезпечувала насамперед сила особи її керівника [114; 81; 192; 249]. Дослідник В. Клепіков вважає, що власним прикладом Конфуцій "підкреслював важливість керівної ролі педагога у навчально-виховному процесі" [69, с. 78]. Якщо поведінка наставника розходила з його повчанням, то його настанови і поради обезцінюються, тому Конфуцій завжди намагався поводитися як справжній *цзюнь-цзи*, як людина, у якої слово не розходиться з вчинком. Вважається, що

свої ідеї він завжди втілював у життя, що свідчило про його велику особисту мужність і цілеспрямованість.

Великий Учитель знав як завоювати відданість та довіру своїх учнів – треба було самовіддано служити сповідуваним ідеалам. Власним прикладом він показував, як можна досягти шани та слави не завдяки спадкоємним правам і лестоцями, а старанністю, чесністю, талантом, любов'ю до навчання, знаннями. Китайці вважають, що Конфуцій першим став навчати найважчим, проте найблагороднішим способом – прикладом власної життєдіяльності, адже для нього це було цілком природно: "Розширювати знання, не вихваляючись перед іншими, старанно вчитися, не відчуваючи втоми, навчати інших, не розчаровуючись – це дається мені без зусиль" – казав Конфуцій [221, 第 110 页, вислів 7-2].

У таких канонічних конфуціанських творах, як "Лунь юй", "Чжун юн", "Мен-цзи" вдячні учні зберегли для нас його стиль буття і ставлення до людей і багатьох життєвих ситуацій, обставин. Саме своїми вчинками, силою власного прикладу, а не тільки теоретичними судженнями, Конфуцій формував в учнів уміння слідувати сповідуваним ідеалам.

У підсумку зазначимо, що Учитель Кун володів багатьма дієвими педагогічними методами, які на той час в Китаї не були традиційними. Крім того він залишив своїм нащадкам багато чітких і практичних рекомендацій про те, як слід навчати [201]. Зокрема у книзі "Лунь юй" містяться такі педагогічні поради⁴⁵:

- "навчайся так, ніби твоїх знань тобі завжди замало, і так, ніби ти постійно боїшся їх розгубити" [221, 第 143 页, вислів 8-17];

- "якщо зробив помилку, не бійся виправити її" [221, 第 162 页, вислів 9-25, 第 7-8 页, вислів 1-8];

- "не стомлюйся у навчанні" [221, 第 110 页, вислів 7-2];

⁴⁵ Усі вислови Конфуція про освіту подано у Додатку 3.

- "закріплюю вивчене" [221, 第 111 页, вислів 7-3];
- "за щирим переконанням люби вчитися" [221, 第 141 页, вислів 8-13];
- "вчасно застосовуй своє знання на практиці" [221, 第 2 页, вислів 1-1];
- "розширюю знання, не вихваляючись перед іншими" [221, 第 110 页, вислів 7-2];
- "прислухайся до всього, що чуєш, але відкидай все сумнівне; вдивляйся у все, що відбувається довкола, і відкидай все випадкове" [221, 第 202 页, вислів 12-1];
- "зустрівши мудру людину, думай про те, як зрівнятися з нею" [221, 第 64 页, вислів 4-17];
- "якщо знаєш щось, будь переконаний, що знаєш; якщо ж не знаєш, уважай, що не знаєш" [221, 第 26–27 页, вислів 2-17].

А в книзі "Вчення про середину" ("Чжун юн") з "Чотирикнижжя" є таке важливе узагальнення педагогічних поглядів Конфуція: "Вивчайте ґрунтовно, намагайтеся дійти суті, старанно вдумуйтеся, добирайте чіткі судження, невтомно вправляйтеся. Коли щось недовчив – вивчай, коли не осяг – не зупиняйся. Якщо не дійшов суті – допитуйся, не опанував – не відступай. Якщо до кінця не продумав – думай, не охопив – не спиняйся, якщо до чогось не дібрав чіткого судження – продовжуй розмірковувати, не з'ясував – не впадай у відчай, коли щось не здійснив – дій, не постарався – не кидай. Там, де інший докладає одне зусилля, ти докладай сто. Там, де інший докладає десять, ти докладай тисячу. У результаті – здолаєш. Якщо був нетямущий – станеш розумним, якщо був слабкий (духом – прим. О.Ш.) – станеш сильним" [77, сс. 139–140].

2.4. Конфуцій про благородного мужа як мету виховання

Аналізуючи світоглядну концепцію давньокитайського філософа Конфуція, слід підкреслити, що головну увагу він приділяв тим положенням, якими, висловлюючись у сучасних термінах науки, займається соціальна етика.

Критикуючи моральні канони свого часу та високо оцінюючи у цьому сенсі традиції минулих століть, Конфуцій створив на основі протиставлення минувшини та сучасних йому суспільних реалій свій ідеал досконалої людини, яку назвав *цзюнь-цзи* (君子), що однозначно перекласти українською мовою дуже не просто. Один з варіантів перекладу звучить як "благородний муж".

Зазначимо, що деякі сучасні дослідники (В. Малявін, С. Каїдзука, Л. Переломов) називають "благородним мужем" той тип особистості конфуціанської доби, для якого інші вчені визнають за краще використовувати словосполучення "досконала людина" (О. Мартинов, В. Васильєв).

Конфуцій застосував термін "благородний муж" (*цзюнь-цзи*), що означав ідеального аристократа, але використовував його для позначення ідеалу, до якого повинна прагнути будь-яка людина, яка хоче самовдосконалення. У творі "Лунь юй" Конфуцій використовував означення "благородний муж" у різних контекстах і з різних приводів (воно зустрічається у текстах твору понад сімдесят разів). Проте, оскільки "Лунь юй" – це фактично запис розмов Конфуція з його учнями, а не систематизований авторський виклад ідей, у тексті немає чіткого тлумачення цього терміну, що використовується з різними змістовими нюансами, які варіюються у залежності від смислу бесіди та співрозмовника. Однак більшість згадок терміна *цзюнь-цзи* у творі "Лунь юй" припадають саме на використання його в розумінні суб'єкта освіти або виховання. Це чітко відображено у таких словах Конфуція: "Благородий муж не прагне наїстися досхочу і живе не заради примноження багатства. Він у справах старанний, а в розмові обережний. Він прагне приєднатися до тих, хто пізнав *Дао*⁴⁶ задля виправлення самого себе. Про таку людину можна сказати, що вона любить вчитися" [221, 第 12 页, вислів 1-14].

⁴⁶ Поняття 道, *дао* є одним з основних понять давньокитайської філософії. У різних китайських філософських та релігійних вченнях значення *Дао* відрізняється. У конфуціанців *Дао* має абстрактне значення, це дорога самовиховання, морального вдосконалення, а також комплекс моральних та етичних правил, яких повинен притримуватися його послідовник. Проявом *Дао* є гуманність [103, сс. 56–57].

Таким чином, йдеться про людину, яка не прагне розкоші повсякденного життя, відмовляється від зайвих сперечань і хоче робити лише те, що каже, тобто домогтися відповідності своїх слова і дії. Водночас така людина питає поради у досвідчених мужів, коли виникають якісь сумніви. І головне – вона з ентузіазмом ставиться до навчання. Якщо у доконфуціанський період термін *цзюнь-цзи* визначав аристократично виховану з елегантними манерами деяку ідеальну людину, то Конфуцій характеризує і оцінює учня в процесі морального виховання, і останній досягає величі благородного мужа через підпорядкування всього життя моральному самовихованню і самовдосконаленню [14]. Таким чином, відбулася зміна змісту поняття "благородний муж", що стало здобутком давньокитайського мислителя, оскільки до нього такого філософського тлумачення зазначене поняття не мало. Саме Конфуцію належить заслуга перетворення концептуальної моделі благородного мужа як освіченої і навченої аристократичним манерам особи, у концепцію благородного мужа як людини, що жертвує своїм життям задля морального формування [59, с. 133].

У книзі "Лунь юй" достатньо різних висловів Конфуція, аби сформувати уявлення про моральний потенціал, закладений ним у поняття *цзюнь-цзи*: "Благородний муж піклується про дотримання моральних устоїв ..." [221, 第 60 页, вислів 4-11], або "Благородний муж думає про свій обов'язок ..." [221, 第 63–64 页, вислів 4-16], або "Благородний муж поспішає не з промовами, а з роботою" [221, 第 67 页, вислів 4-24], або "Благородний муж у своїх вчинках сповнений самоповаги, на службу у вищих сповнений відповідальності, у повчанні народу сповнений доброти, у керуванні народом сповнений справедливості" [221, 第 80 页, вислів 5-16].

Учитель наділив особистість яка відповідає розглядуваному терміну, такими обов'язковими характерними рисами: справедливість, скромність, правдивість, привітність, шанобливість, щирість, обережність, безпристрасність, вміння стримувати свої бажання, відраза до наклепників і

нерозсудливості тощо. Благородний муж, на думку Конфуція, повинен у житті все бачити і все розуміти, бути обачним у розмовах, обережним у вчинках, у гніві – обмірковувати дії, у вигідній (матеріально – прим. О.Ш.) справі – дбати про чесність. З дитинства така людина повинна уникати необмежених задоволень всіх своїх бажань, в зрілому віці – сварок, у старості – скнарства. Досконала людина має бути спокійною та вільною, байдужою до їжі, багатства, життєвого комфорту та матеріальних статків, водночас вона присвячує себе високим ідеям служіння людям, пошукам істини, ніколи не зупиняється на досягнутому і постійно займається самовдосконаленням, бо сподівається осягнути *Дао*⁴⁷.

Підсумовуючи вислови Конфуція про зміст поняття *цзюнь-цзи* з тексту книги "Лунь юй", В. Малявін склав своєрідний моральний портрет конфуціанського благородного мужа. Головною, притаманною йому рисою, російський дослідник вважає здатність володіти собою або бути повновладним володарем самого себе, тому що такій людині властиві високі моральні якості, освіченість та вихованість, така особа може поєднувати привнесені, сформовані у відповідності до мети *Дао*, якості і природну особистісну специфіку. Отже, благородний муж – це аристократ не стільки за походженням або по крові, скільки по духу. *Цзюнь-цзи* не знає почуття страху і спокійно сприймає удари долі, бо знає, що завжди служить добру і совість його чиста. Він нічого заздалегідь не заперечує і не схвалює, проте у "кожній справі бере мірою належне" [81, с. 23].

Таку людину не можна використовувати як річ або знаряддя: "Благородний муж не інструмент" [221, 第 23–24 页, вислів 2-12]. На думку Є. Ямбурга, "устама Конфуція вперше в історії людства прозвучала думка, яка визнавала велике внутрішнє достоїнство за людиною як такою без будь-яких обмежень" [81, с. 46–47]. Людину у жодному разі не можна розглядати як

⁴⁷ Усі цитати Конфуція про *цзюнь-цзи* наведено у Додатку 4.

засіб для досягнення деяких цілей, вона не може бути безсловесним знаряддям для блага іншої людини, нації.

Як постає з роздумів Конфуція, благородному мужу легко коритися, бо він вимагає від інших тільки того, що їм посильне. Але йому важко догодити, бо він цінує людей не за їхні послуги, які вони йому роблять, і навіть не за професіоналізм, а за безкорисливе служіння правді [221, 第 234–235 页, вислів 13-25]. *Цзюнь-цзи* не прагне бути як всі, зневажає стадність і ні з ким не вступає в змову [221, 第 279 页, вислів 15-22]. Він уміє жити в злагоді з усіма і без зусиль тримає людей у полі свого особистісного тяжіння, приваблюючи людей тим, що живе не задля себе і не задля своєї слави. Він "крокує життям "серединною дорогою"⁴⁸, тримається непримітно, але нічого не приховує. Його життя скромне, але вільне від буденності; спокійне, але пройняте духовною заглибленістю, невибагливе і позбавлене метушливості" [81, с. 23].

Проте, перелік моральних достоїнств, притаманних людині *цзюнь-цзи*, буде далеко не повним, якщо, на думку Л. Переломова, не висвітлити три важливих ключових поняття вчення Конфуція. Це – *жень*, *вень* та *хе*.

Історіографічний аналіз праць, присвячених інтерпретаціям вчення Конфуція, показав: думки всіх дослідників етичних поглядів великого східного філософа збігаються у тому, що головну рису, властиву благородному мужу, Вчитель називав словом *жень* [42, с. 159]. Л. Переломов зазначає, що поняття *жень* (仁) зазвичай прийнято перекладати, як "людинолюбство", "людяність", "гуманність" [114, сс. 147–148]. Проте серед дослідників етимології цього поняття зустрічаються й такі перекладитлумачення, як "людська основа", "доброзичливість", "чеснота" [74, с. 425; 258, р. 87]. Це лише підтверджує, що в європейських мовах часто важко підібрати еквівалентне значення, яке було б повністю тотожним поняттю *жень*. Л. Переломов вважає, що серед усіх існуючих перекладів з китайської мови

⁴⁸ Крокувати "серединною дорогою" - тут означає дотримуватися принципу "золотої середини", в основі якого лежить гармонія у всьому, пом'якшення суперечностей та компроміс між крайностями.

слово "людинолюбство" найбільш точно передає ключове значення поняття *жень*: "Фань Ці [учень Конфуція – прим. О.Ш.] запитав про *жень*. Вчитель відповів: "Це означає любити людей"" [221, 第 215–216 页, вислів 12-22]. На думку російського вченого А. Карапетьянца "було би невірним етизувати думку Конфуція і приписувати йому ідею самоцінності особи. Мова, скоріш за все йшла про те, що люди мають потребу одне в одному і цей взаємозв'язок є найважливішою характеристикою їхнього буття" [62, с. 15]. Прошли сотні років і термін *жень* у сучасній китайській мові став синонімом поняття "гуманність" [114, с. 147].

Серед численних етико-філософських міркувань, які приписують Конфуцію, зустрічаються різні інтерпретації поняття гуманності. Наприклад, у главі 12 твору "Лунь юй" йдеться про те, що учні Конфуція Фань Ці, Сима Нью, Чжун Гун та Янь Юань ставили йому одне й те ж питання: "Що таке гуманність?", проте почули чотири різні відповіді: на запитання Фань Ці про гуманність Учитель відповів: "Любити ближнього" [221, 第 215–216 页, вислів 12-22]. Учень Сима Нью на питання про гуманність одержав таку відповідь Учителя: "Той, хто намагається бути людяним і в словах своїх обережним" [221, 第 203–204 页, вислів 12-3]. Для Чжун Гуна, який запитав про гуманність, знайшлася така відповідь Учителя: "Зустрічаючи людей, поведься з ними як з дорогими гостями. Стався до людей так, ніби береш участь у великому жертвоприношенні. Не роби іншим того, чого не бажаєш собі. І тоді не буде ображених ні у державі, ні в родині" [221, 第 203 页, вислів 12-2].

Китайський мислитель насичував зміст слова *жень* різними етичними нюансами, наприклад: "Янь Юань (учень Конфуція – прим. О.Ш.) спитав про гуманність (*жень*). Вчитель відповів: "Подолай себе і звернись до Ритуалу. Це і є гуманність. Якщо коли-небудь подолаєш себе і повернешся до Ритуалу, то у Піднебесній назвуть тебе гуманним. Адже коріння гуманності в нас самих. Як вона може залежати від інших людей? Не дивись на те, що не відповідає ритуалу, не слухай того, що не відповідає ритуалу, не говори про те, що не

відповідає ритуалу і не роби того, що не відповідає ритуалу" [221, 第 202 页, вислів 12 -1].

Встановлено, що поняття *жень* зустрічається у трактаті "Лунь юй" понад сотню разів, і у більшості випадків використовується як критерій найвищої чесноти людини [39, с. 29]. За тлумаченням мислителя воно вміщувало таку кількість достоїнств та чеснот, якими мала б володіти ідеальна особистість, що мало хто з сучасників Конфуція, навіть серед найближчих учнів та послідовників, удостоювався честі називатися гуманною людиною.

У 8-му висловлюванні V-го розділу "Лунь юй" зафіксовано бесіду Конфуція зі своїми учнями саме про те, кому з сучасників можна присвоїти почесне звання гуманної людини. На думку учня Конфуція Мен Убо, він зміг відібрати осіб, гідних звання "гуманний": всі троє були учнями Конфуція і добре вивчили його ідеї. Крім того, учень на ймення Цзи Лу був улюбленцем Учителя і наближеною до нього особою. Проте навіть його, здатного, на думку Конфуція, очолити велику державу, мислитель не визнав гуманним. Для Конфуція зміст поняття *жень* уміщував щось більше за здібність керувати державою, приймати іноземних гостей та командувати військом.

Інший учень Конфуція Цзи Чжан, який багато разів чув судження Вчителя про принципи *жень*, хотів якось персоніфікувати своє уявлення про носія звання "гуманний". У 19-му вислові V-го розділу "Лунь юй" він звернув свою увагу, насамперед, на представників правлячого класу, адже в уявленні давніх китайців саме правителі країни уособлювали людські чесноти, тому саме в їхньому середовищі, серед кращих його представників, могли б знайтися гідні. Проте Конфуцій і їм відмовив у "гуманності". Для Вчителя поняття *жень* було надзвичайно багатоаспектним. Воно увібрало сукупність моральних цінностей і норм поведінки людини, які було окреслено у вченні Конфуція, тому носієм *жень* міг бути не кожний, а лише обраний, досконала людина.

Гуманними, на думку Конфуція, були великі китайські правителі давнини Яо⁴⁹, Шунь⁵⁰ та Юй⁵¹, один з перших правителів династії Чжоу Вень-ван⁵² та мудрець Чжоу-гун⁵³. Вони завжди піклувалися про народ, не шкодуючи своїх сил, кінцевою та найвищою метою їхнього правління проголошувалися інтереси народу. Згодом вони були визнані у Китаї взірцем добродесних імператорів [231].

Серед простих людей прикладом гуманної людини став найулюбленіший учень Конфуція Янь Хуей, серце якого було сповнене любові до людей [221, 第 93–94 页, вислів 6-7; 第 96 页, вислів 6-11].

Гуманність для Конфуція була найвищою оцінкою людини, вищим ступенем її добродійності. Навіть про себе самого Конфуцій казав так: "Щодо найвищої мудрості та гуманності, то хіба я наслідуюсь претендувати на це?" [221, 第 129 页, вислів 7-34].

Вчені Л. Васильєв та І. Семененко звертають увагу на те, що хоча гуманність за Конфуцієм є великою сукупністю найвищих чеснот, вона не еквівалентна християнським поняттям всепрощення та самопожертви [23; 125]. Навпаки, на питання про те, чи слід відплатити добром за зло, Конфуцій твердив: "А чим тоді відплатити за добро? Платіть за добро добром, а за образу відплачуйте за справедливістю" [221, 第 259 页, вислів 14-34].

На думку В. Малявіна гуманність у тлумаченні Конфуція – не стільки сума, скільки міра всіх чеснот, міра суспільної значущості людини, яка

⁴⁹ Яо – легендарний досконаломудрий правитель (2356 – 2255 рр. до н.е.), який, згідно з конфуціанськими творами, був скромним, турботливим, працьовитим, мудрим та далекоглядним.

⁵⁰ Шунь – правитель давнього Китаю, який правив близько 40 років і посів престол після Яо. Конфуцій вважав його ідеальним правителем, взірцем мудрості та синівської пошани.

⁵¹ Юй – легендарний засновник династії Ся (2205 – 1767 рр. до н.е.). Наслідував престол від Шуня, який оцінив мудрість та працьовитість Юя. Приборкав потоп, а людей навчив вирощувати рис.

⁵² Вень-ван – чжоуський князь. Засновник династії Чжоу.

⁵³ Чжоу-гун – брат засновника династії Чжоу. Конфуцій вважав його взірцевим правителем, який поєднав у собі мужність, добродесність та інші моральні якості.

забезпечує прояв моральних цінностей, але не дає змоги абсолютизувати їх [81, с. 24]. За Конфуцієм, гуманним є чиновник, який зберіг своє чисте ім'я у вирі палацових інтриг, але гуманними є і самітник, який зморив себе голодом, протестуючи проти несправедної влади. "Гуманна людина довірлива та привітна, тому її легко ошукати" – стверджував мислитель [221, 第 105 页, вислів 6-26]. Проте саме вона перша розпізнає обман, бо не засліплена тими ілюзіями, які використовують на свою користь різні хитруни. За своєю суттю, гуманність у Конфуція – це шлях кожної людини до себе, яка робить людину мостом між тим, ким вона є, і тим, якою вона повинна бути.

Говорячи про людську досконалість, Конфуцій не міг відмовитись від ідеї ієрархії рис людської особистості і необхідності її вдосконалення. За його словами, якою б не була заздрісною доля "тих, хто знає", проте "гуманні" люди стоять вище за них, бо вони "не просто знають своє знання", але ще й втілюють його в життєвій діяльності: "Ті, які знають, радіють водам. Гуманні радіють горам. Ті, які знають – активні, гуманні – спокійні. Ті, які знають – насолоджуються життям, гуманні – живуть довго" [221, 第 103 页, вислів 6-23]. Знання мінливе і спонукає нас до дії, змін, можливо, тому Конфуцій порівнює його з водним потоком. Що ж до гуманності, то вона, на його думку, дарує нескінчений спокій і в цьому сенсі подібна горам. Спокій гуманної людини та діяльність тієї людини, яка пізнає, це гора та ріка – дві сторони досконалої людини у вченні Конфуція [81, сс. 24–25].

Отже, "досконала людина", як особа, що втілювала за Конфуцієм образ ідеальної людини, повинна була відповідати всім вимогам носія якостей *жень*, а саме: бути гуманною, щирою, чесною, відданою державним інтересам, обережною, обачливою, сповненою жаги до знання. Проте цього було недостатньо, аби стати благородним мужем. Людина, яка претендувала на це звання, мала нести у собі зміст поняття *вень*.

У тлумаченні Конфуція *вень* було тією категорією, яка визначала основи культури в людині, відображала культурний сенс людського буття і елементарну вихованість [78, с. 45].

У книзі "Лунь юй" чітко висловлено думку про те, що *вень* – це те, чого людина набуває у процесі навчання, і кожна людина зобов'язана оволодіти духовною культурою пращурів: "Коли юнаки знаходяться вдома, вони повинні шанобливо ставитися до батьків. Коли ж вони виходять з дому, то повинні з повагою ставитися до старшого покоління. Вони повинні бути щирими і довіряти іншим, сильно любити оточення і зближуватися з гуманними людьми. Якщо після виконання всіх цих вимог у них ще залишається снага, то її слід віддати вивченню *вень*-культури [221, 第 6 页, вислів 1-6].

Водночас Конфуцій застерігав від однобокого захоплення *вень*: "Коли в людині над освіченістю (*вень*) бере гору натура (*чжи*), ми одержуємо дикунство (*е*); коли ж перемагає освіченість (*вень*), одержуємо лише одну ученість (*ши*). Коли ж освіченість і натура доповнюють один одне, людина стає досконалою" [221, 第 100 页, вислів 6-18]. Конфуцій розумів, що людині, яка присвятила всі свої сили вивченню *вень*, буде важко жити серед звичайних людей з їхніми природними пристрастями та прагненнями, така людина втрачає життєздатність. Він також розумів, що нормально функціонуюче суспільство не може складатися лише з книжників. Людина повинна вміти поєднувати в собі природні властивості людської природи та набуту загальну культуру або знання.

Більшість дослідників учення Конфуція зазвичай в інтерпретаційній реконструкції поняття *цзюнь-цзи* зауважують про необхідність еталонного втілення двох взаємопов'язаних понять *жень* та *вень*. Л. Переломов доводить, що великий Учитель, створюючи образ *цзюнь-цзи*, не обмежувався цими двома критеріями. У його міркуваннях містився ще один важливий компонент, який відігравав не менш значущу роль, а саме відданість принципу *хе* [114, сс.150–152].

У 13 главі книги "Лунь юй" Вчитель, пояснюючи відмінності між *цзюнь-цзи* (благородний муж) і *сяо-жень* (小人, у перекладі – "маленька людина"), виділяв як основний критерій прихильність (сповідування) до принципу *хе*. "Вчитель сказав: благородний муж прагне єдності через розбіжність думок (*хе*), а не через покірність (*тун*). Маленька людина прагне єдності через покірність, а не через розбіжність думок" [221, 第 233 页, вислів 13-23].

У підрозділі 1.2. ми пояснювали, що терміном *хе* первісно позначали єдність, якої досягають шляхом зіткнення, взаємоподолання полярних інтересів, тобто це шлях через розбіжність думок до знаходження компромісу. Антитезою цього поняття – терміном *тун* теж позначали єдність, але досягнуту вже на інших підставах – на підкоренні думці правителя, на погодженні з його позицією.

Якщо благородний муж ставав носієм принципу *хе*, він набував тих рис, які не здатні були забезпечити йому ані наявність *жень*, ані наявність *вень*: самостійність мислення, активність, уміння вирішувати проблеми, виходячи з визнання протилежною стороною права на власну думку. Вчитель відстоював право людини на власну думку, застерігаючи від небезпеки примусової чи добровільної одностайності, тобто він був проти перемоги того самого принципу *тун*, який засудив наступним чином: "нападати за інакомислення – згубно" [221, 第 26 页, вислів 2-16]. Розвиваючи зміст принципу *хе*, Вчитель наділив людину правом вільного волевиявлення, прагнув зробити людину хазяїном своїх учинків. А пов'язавши ці риси з образами благородного мужа і маленької людини, як ціннісні характеристики особистості, що визначають її тип, він підняв поняття *хе* і *тун* на більш високий рівень, надавши їм характеру загальнозначущих критеріїв.

Дослідник Л. Васильєв доповнив тлумачний образ *цзюнь-цзи*, інтерпретований Л. Переломовим, і додав: "Високоморальна людина (*цзюнь-цзи*) повинна була відзначатися наявністю двох основних позитивних якостей – людяністю та відчуттям обов'язку. Поняття гуманність трактувалося

філософом у широкому значенні і вміщувало велику кількість достоїнств та чеснот... Іншою стороною обов'язково притаманних якостей *цзюнь-цзи* було те, що згідно з вченням Конфуція отримало назву *і* (义), або російською мовою визначається як обов'язок" [23, с. 100]. *І* в його вченні – це насамперед моральне зобов'язання, яке людина, з огляду на властиві їй чесноти та жагу до вдосконалення, сама накладає на себе. Обов'язок диктується внутрішнім переконанням особистості в тому, що слід чинити саме так, а не інакше. Зміст поняття обов'язку різко протистоїть суті того, що характеризує матеріальну користь, властиву звичайній людині. На підтвердження цієї тези наведемо таке конфуціанське висловлювання: "Благородний муж думає про обов'язок, а маленька людина піклується про одержання своєї користі" [221, 第 63 页, вислів 4-16]. Поняття *і* трактувалося давньокитайським філософом також дуже широко, як *і жень* [23, сс. 98–99].

Л. Васильєв зазначає, що у вченні Конфуція існувало багато відтінків та аспектів різних проявів і відчуття людиною обов'язку. Однак головна його суть зводилася до того, що людина обов'язку повинна насамперед бути відданою та надійною, повинна не покладаючи рук і не жаліючи себе служити вірою та правдою своєму правителю, батьку, чи просто старшому за віком. Людина обов'язку має прагнути до самовдосконалення, все своє життя вчитися, намагаючись досягнути мудрості предків, які володіли *Дао* [23, с. 100].

Ми пристаємо на думку О. Гусейнова, який зазначає, що благородний муж за Конфуцієм – це досконала людина не у розумінні ірреальності, а у смислі можливості втілення ідеалу [39, с. 38]. Іншими словами, це – особистісний взірець, який цілком співвідноситься з реальними живими індивідуумами.

У вченні Конфуція є ще одна модель людської особистості, яка постає антиподом благородного мужа – *сяо-жень*⁵⁴. Інтерпретація цього терміну багато в чому залежить від своєрідності поглядів дослідників на вчення

⁵⁴ Сяо-жень – з китайської мови дослівно перекладається як "маленька людина".

Конфуція. Ті, хто насамперед підкреслюють притаманний ідеям філософа становий характер, трактують *сяо-жень* як "простолудин" (Ф. Биков, І. Семененко). Однак більшість учених (М. Конрад, В. Кривцов, О. Мартиненко) заглиблюються в етичне значення терміну і тому перекладають *сяо-жень* як "нища, негідна людина" або "людина з маленької літери". Л. Переломов дотримується думки про те, що морально-етичний напрям тлумачення вчення Конфуція про благородного мужа не вичерпує всього змісту терміну "маленька людина", бо Конфуцій часом використовував його у значенні "хлібороб". Отже при визначенні смислу терміну *сяо-жень* треба завжди виходити із контексту.

У книзі "Лунь юй" поняття "маленька людина" вживається у сполученні з поняттям "благородним мужем". Проте, на відміну від поняття *цзюнь-цзи*, яке є ключовим у вченні Конфуція, *сяо-жень* зустрічається не надто часто. Якщо термін *цзюнь-цзи* згадується в тексті "Лунь юй" понад сто разів, то *сяо-жень* – лише 24 рази і в 20 випадках використовується як етична характеристика, а саме для позначення людини, позбавленої особистісних чеснот.

Якщо значення поняття *цзюнь-цзи* увібрало всі найкращі якості людини, то образ *сяо-жень* вміщує навпаки негативне, що буває притаманне людям. Думки "маленької людини", за вченням Конфуція, зосереджені лише на собі, на своєму бутті, вона намагається за будь-яку ціну вдовольнити ті бажання, які властиві людині від природи, мається на увазі бажання вельможності та багатства. Тому однією з характерних рис (якщо не найголовнішою) *сяо-жень* постає користь. У книзі "Лунь юй" Конфуцій казав: "Благородний муж думає тільки про справедливість, тоді як маленька людина думає лише про користь" [221, 第 63 页, вислів 4-16]. На противагу особі *цзюнь-цзи*, яка постійно дбає про вдосконалення своєї моральної суті, "маленька людина" *сяо-жень* захоплена лише одержанням матеріальних статків: "...благородний муж прагне вгору, тоді як маленька людина опускається нижче й нижче" [221, 第 253–254 页, вислів 14-23]. Наведемо ще кілька прикладів подібних моральних

зіставлень: "Маленька людина хоче єдності через покірність, а не через розбіжність думок" [221, 第 233 页, вислів 13-23], вона "позбавлена почуття обов'язку" [221, 第 318 页, вислів 17-23], до того ж, вона може "зовні вдавати грізну людину, а в душі бути боягузом" [221, 第 311 页, вислів 17-12].

Образ "маленької людини", увібравши негативне начиння людської натури, знадобився Конфуцію для того, аби показати своїм сучасникам і особливо нащадкам те, на що може перетворитися людина, яка пливе за течією, потрапивши у полон власних "природних" пристрастей і яка, забуваючи про мораль, ставить над усе досягнення особистої користі. О. Гусейнов підкреслює, що на думку Конфуція "стосовно людської долі немає космічного чи антропологічного приречення" [39, с. 42]. Подібно до того, як благородний муж самовдосконалюється важкою працею над собою, так і "маленька людина" є результатом недбальства індивідів про себе самих.

В образі людини *сяо-жень* закладено ще одну приховану ідею – людина повинна постійно самовдосконалюватися, очищуючись від "природних" низьких бажань. Конфуцій наголошував, що не обов'язково ставати *цзюнь-цзи*, проте кожен повинен прямувати дорогою морального та культурного вдосконалення [14]. На думку китайського дослідника Мен Хуафена, послідовники вчення Конфуція стверджують, що у цьому допоможе оволодіння його ідеями і побудова відповідно до них свого життя, бо інакше людина зупиниться у своєму розвитку і перетвориться на ницого *сяо-жень* [204, 第 234 – 235 页]. Образ *сяо-жень* відігравав не менш значущу виховну роль, ніж образ ідеального *цзюнь-цзи*, бо постійно нагадував людям про те, ким може стати людина, яка добровільно відмовилась від слідування принципам *жень*, *вень*, та *хе* [114, с.154–156].

Зважаючи, що Конфуцій жив за часів бурхливого розвитку своєї країни, за часів, коли старі нормативні настанови стали затісні в нових історичних умовах, наголосимо, що динаміка розвитку суспільства вступила у протиріччя із архаїчною структурою, зокрема з організаційно-правовим устроєм

давньокитайської держави. Як зазначає Фен Тяньюй, для розглядуваного історичного періоду було характерним відчуття людьми того, що ніби вони живуть у зруйнованому світі, де "ритуал і музика прийшли у занепад" [218, 第 8–9 页]. Подібні думки зустрічаються й у висловах Учителя. Оскільки найбільш бурхливим на той час було саме політичне життя, то Конфуцій дійшов висновку, що єдиним засобом стабілізації стану суспільства може стати підготовка політиків з твердими етичними принципами, політиків, які були б у змозі протистояти руйнівним тенденціям епохи [218, 第 9 页]. Російський науковець О. Мартинов підкреслює, що "геніальність Конфуція полягала саме в тому, що він усвідомив: таких людей не існує і шукати їх даремно, таких людей треба створювати засобами суворого морального виховання. Конфуцій розпочав цю важку справу і досяг успіхів" [103, с. 176].

З текстів книги "Лунь юй" постає, що Конфуцій добре розумів: окрім службової кваліфікації та природного потенціалу хороший політик відрізнявся від поганого і тим, що ставив суспільні інтереси вище за власні. Як пише китайський дослідник Чжен Чень, мислитель вважав, що неможливо досягти визнання пріоритету суспільних інтересів над особистими від звичайної людини. Цієї мети можна досягти лише в процесі складного і тривалого процесу перевиховання людини [245, 第 11 页].

Конфуцій та його учні і послідовники намагалися за допомогою етико-виховного вчення сформувати новий тип людини, яка могла б згодом перетворитися на "досконалу людину". Проте перевтілювати в "досконалу людину" конфуціанці збиралися не будь-яку пересічну людину, а добропорядного члена родини. У цьому полягає відмінність конфуціанства від релігій, які були відкриті для всіх, хто прагнув духовного спрямування. Оскільки, на думку Конфуція, родина – природна спільність людей – знаходилася на безумовно більш високому рівні етичного розвитку, ніж соціальне оточення, то вона, як центр підвищеного етичного благополуччя, мала благотворно впливати й на все позародинне оточення, закладаючи у

членів свого колективу прагнення до вироблення етичного кодексу, придатного і поза межами родини, тобто для суспільства. Важливого виховного значення Конфуцій надавав також прищепленню людям прагнення до морального перетворення засобами ґрунтовного вивчення писемного спадку попередніх поколінь, в якому окрім норм поведінки, мова власне, ні про що інше й не йшла.

Конфуцій вважав, що той родинний устрій, який склався за давніх часів, давав підстави вважати родину доцільною етичною школою виховання людини і трансформації її в "досконалу людину" (*цзюнь-цзи*). Він зазначав: "Серед людей мало тих, які шанобливо ставлячись до батьків і поважно до старших родичів, були б здатні виступати проти осіб, вищих за суспільним рангом. І зовсім немає тих, які були би здатні виступати проти вищих (правителів – прим. О.Ш.), і творити беззаконня. Досконала людина старанно закладає підвалини своєї особистості. Коли ж основи закладено, виникає *Дао*. Що ж стосується батьківської шани та поважного ставлення до старших родичів, то хіба не з цих принципів складаються основи гуманності *цзюнь-цзи*?" [221, 第 3 页, вислів 1-2].

Аналізуючи етичну складову вчення Конфуція, треба мати на увазі, що родина була для нього своєрідним "стартовим майданчиком" на шляху формування ідеальної особистості. Родина була тією буттєвою данністю, чий статус слід було підняти. Що ж до принципів регулювання сімейного життя, то вони склалися задовго до Конфуція і жодного доповнення, на його думку, не потребували. Проте Конфуцій ставив перед собою інші цілі. У своїй школі він хотів виховати не взірцевих керманичів родин, а взірцевих політичних діячів. Науковець Чжен Чень зазначає, що великий луський мислитель Конфуцій, аналізуючи ті політичні реалії, за яких він жив, дійшов висновку: політичне життя країни поступово скочувалося до пріоритету практицизму, до поширення цинізму і насилля як основних засобів державного управління [245, 第 14 页]. А він мріяв про державу, в основу політичної етики якої лягли б ті ж

моральні принципи, які панують у родині. Необхідно було зробити так, щоб влада зосереджувалася в руках тих, хто був морально підготовленим у душі *цзюнь-цзи*, і завдяки такій підготовці набув здатності долати в собі користолобство та жадобу влади на користь суспільних інтересів.

Конфуцій пропонував у вихованні суспільства відштовхуватися безпосередньо від засад сімейного життя: "Дехто спитав, звертаючись до Конфуція: "Вчителю, чому ви не займаєтесь державним управлінням?" Той відповів: "У "Шу цзін" сказано: "Синівська шана! Тільки синівська шана у ваших стосунках з батьками! Будьте приязними зі своїми братами і поширюйте подібне ставлення на державне управління. Бо родина також є управлінням. Невже участю в управлінні вважається тільки діяльність в апараті управління?" [221, 第 29 页, вислів 2-21].

Роз'яснюючи тогочасному луському правителю Цзі Канці проблеми державного управління, Конфуцій заніс до списку найважливіших засобів управління синівську шану, розглядаючи її як засіб прямого та дуже важливого впливу на населення: "Голова луської адміністрації Цзі Канці запитав: "Як слід чинити, щоб народ став шанобливим, вірним та старанним?" Вчитель відповів: "Спілкуючись з народом, зберігайте поважний вигляд, і тоді він стане шанобливим. Якщо у спілкуванні зі своїми батьками ви будете дотримуватися синівської шани, з любов'ю та турботою ставитися до своїх молодших за віком родичів, то тоді народ стане вірним. Якщо ви будете просувати вперед вправних і навчати невмілих, то тоді народ стане старанним" [221, 第 28 页, вислів 2-20]. На прикладі цих міркувань Конфуція, можна стверджувати: він не сумнівався у тому, що принцип синівської шани (*сяо*), який практикується у житті сім'ї, може благотворно вплинути на організацію адміністративного управління підлеглим народом.

Як стверджує О. Мартинов, пропагований Конфуцієм "спосіб поєднання політичної влади з навчанням і моральним вдосконаленням людей, який

згодом використало китайське суспільство, ніде в світі не мав аналогів" [103, с. 222].

Підсумовуючи роздуми Конфуція щодо ідеалу досконалої особистості, зазначимо, що він уперше в історії не лише Китаю, а й світу поставив за мету змінити людину, доцільно втручаючись у формування її моралі і сприяючи її вдосконаленню. Першим важливим кроком на шляху морального перетворення особистості філософ вважав подолання нею користолюбних інтересів, з наступним повним подоланням корисно-егоїстичних інтересів. За задумом Конфуція моральне реформування людини повинне здійснюватися на початку життя ("дороги") за керівництва наставника, а далі людина має працювати над своїм моральним зростанням самостійно упродовж життя.

Вважається, що послідовник учення Конфуція повинен перевтілюватися у процесі виховання і навчання, які в ідеалі теж мають тривати все життя. Саме засвоєння текстів, у яких, на думку конфуціанців, зібрано накопичений стародавнім китайським суспільством корисний досвід упорядкування та покращення різних аспектів людського життя, повинно було викликати в душах учнів радикальні зміни і приводити до поступового згасання користолюбства і домінування суспільних інтересів. Критерієм найвищої чесноти, яка відрізняє звичайну людину від досконалої за Конфуцієм слід вважати набуття такої риси характеру, як гуманність. Упевненість у тому, що гуманність починається з родини, можна віднести до тих засадничих положень конфуціанства, які пройшли крізь віки. І донині у Китаї вважають, що родина повинна закладати у членів свого маленького колективу бажання морального перетворення засобами вивчення писемного спадку пращурів і прагнення до вироблення етичного кодексу, придатного і для життя у суспільстві [220]. Моральне вдосконалення людини може відбуватися лише у ході природного розвитку, починаючись у рамках родини, продовжуючись в умовах локального суспільного оточення і поширюючись на життя всього суспільства.

На думку сучасних дослідників конфуціанства, "основна історична заслуга Конфуція полягає у тому, що він створив новий тип особистості,

першу в духовній історії Китаю "перетворену" людину" [103, с. 212], а також уперше в історії китайської культури створив "реальну модель ідеальної особистості, яка значно вплинула на формування національного характеру та духовного життя народів Китаю, Кореї, Японії та В'єтнаму" [114, с.158].

2.5. Образ Конфуція як ідеал педагога у китайських і зарубіжних джерелах

Численні учні, звертаючись до Конфуція, додавали до його родового ймення "Кун" слово "цзи" – учитель, а сучасники дали почесне звання Кунфу-цзи (孔夫子), яке означає "шановний вчитель Кун", що у латинізованій версії звучить – Конфуцій. Співвітчизники називають Конфуція "Вчителем десяти тисяч поколінь". Як зазначає В. Малявін, видатному китайському діячеві "вдалося те, про що може тільки мріяти кожна людина, а особливо людина, що вчителює: слава про нього облетіла увесь світ, а у рідному містечку Цюйфу кожний рік на його честь проводять урочисті свята і звучать хвалебні гімни. І якщо заслуги вчителя визначаються тим, наскільки його життя, досвід і думки продовжують жити в його учнях, то Конфуція можна назвати найвеличнішим учителем усіх часів" [81, с. 5].

Учні Конфуція у своїх творах зберегли для нас багато рис побуту, життєвого укладу та характеру Учителя Куна. Завдяки цьому з окремих деталей можна сконструювати образ людини, впевненої у собі, проте не самовдоволеної; акуратної, часто навіть педантичної, проте такої, яка вміє дослухатися до ближнього і розуміти його; м'якої та поступливої, проте такої, яка наділена непохитною волею. Людина, яка дотримується почуття міри у всьому, окрім одного: у прагненні бути кращою, у невпинному самовдосконаленні. На пам'яті своїх учнів Конфуцій залишився "м'яким, але строгим, грізним, але не жорстоким, людиною, яка ставилась до інших з повагою, але не з підлабузництвом" [221, 第 131–132 页, вислів 7-38]. У наведеній характеристиці особи Вчителя спостерігається яскравий сплав

різних якостей характеру, що доповнюють одна одну. В. Малявін зазначає: "Така глибока рівновага характеру, яка не залишає місця будь-яким душевним потрясінням та кризам, не кажучи вже про якісь психічні комплекси, становить найважливішу властивість Конфуція-людини, і, мабуть, найважливішу різницю між ним та людиною європейського типу, яка так часто проводить життя "у боротьбі". Щоб досягти такого збалансування духу, такого непохитного спокою душі, необхідно небагато: переступити через своє обмежене, суб'єктивне "я", звільнитися від пут думок лише про себе. Починати треба з простого: відкрити себе світу і зрозуміти, що повага до іншої людини тримається на повазі до самого себе" [101].

Описи рис характеру Конфуція, що збереглися у переказах, свідчать про його акуратність, стриманість, прихильність до ритуальних дій: "Перш ніж сісти, він поправляв циновку" [221, 第 174 页, вислів 10-12], або "Він не розмовляв під час прийому їжі або знаходячись у ліжку" [221, 第 173 页, вислів 10-10], або "Коли Конфуцій сідав до екіпажу, він тримав спину прямо, не віддавав квапливих наказів, не обертався назад, не розмахував руками" [221, 第 181 页, вислів 10-26], або "У своєму домі він не поводився так церемонно, як у гостях" [221, 第 180 页, вислів 10-24], або "Він не вживав у їжу нічого, що було неприємне на вигляд і погано пахло. Він не вживав недоварену і зварену невчасно їжу. Якщо м'ясо було у надлишку, Конфуцій не дозволяв собі з'їсти його більше, ніж рисової каші" [221, 第 172–173 页, вислів 10-8], або "Навіть у тих випадках, коли їжею була проста каша та овочевий суп, Конфуцій брав з неї частину для підношення духам і робив це урочисто і з благоговінням" [221, 第 174 页, вислів 10-11], або "Коли мешканці селища збиралися разом на трапезу, Конфуцій не йшов звідти перш, ніж її полишали старійшини" [221, 第 175 页, вислів 10-13], або "Учитель вдягався дуже скромно і практично, окрім випадків, коли він поставав перед правителем" [221, 第 171 页, вислів 10-6], або "Коли правитель викликав Конфуція до палацу, Конфуцій не чекав, поки закладуть екіпаж, а вирушав негайно пішки" [221, 第 178 页, вислів 10-20], або

"Коли правитель дарував Конфуцію їжу, то Конфуцій, правильно розклавши циновку, відразу розпочинав трапезу. Коли правитель дарував Конфуцію сире м'ясо, то Конфуцій обов'язково відварював його і підносив у жертву духам своїх предків. Коли правитель дарував Конфуцію худобу, то Конфуцій обов'язково відгодовував її" [221, 第 177 页, вислів 10-18]. Поводячись у такий спосіб, Конфуцій кожний раз ніби підкреслював високий ритуальний статус дарунка правителя, не забуваючи водночас про відправу акту пошани до предків і духів, про дотримання ритуалу.

Але, попри певний педантизм, Конфуцій не був рабом етикету. Він казав: "За ритуалом, парадний головний убір повинен бути зробленим з коноплі. Але зараз його роблять з шовку, так дешевше. Я дотримуюсь цієї поступки щодо норми. За ритуалом, піддані вітають правителя знизу біля сходів, що ведуть до зали. Але зараз його вітають тільки зверху сходів. Це – прояв пихатості. Стосовно цього відступу від норми я йду наперекір усім і вітаю правителя внизу" [221, 第 149 页, вислів 9-3]. Він вважав, що при "виконанні будь-якого ритуалу поміркованість краще за надмірність, при відправі похоронних ритуалів скорбота краще за пунктуальне виконання" [221, 第 36 页, вислів 3-4].

Будь-яку залежність духу від зовнішніх життєвих обставин, як то покірність думкам вищих за статусом чиновників, догодження, потурання неправедним вчинкам, бажання слави, багатства, влади, жаги або навіть прихильність до домівки, він вважав за ганебну слабкість. Конфуцію була ненависна будь-яка несвобода. Вчений казав так: "Те, чого прагнуть люди – це знатність і багатство. Але якщо не дотримуватися *Дао*, то їх отримати неможливо" [221, 第 56 页, вислів 4-5]. Матеріальну сторону людського побуту він не вважав за суттєву і не дорожив життєвими зручностями. Конфуцій пишався тим, що може по-простому "спати, підклавши лікоть під голову, їсти грубу їжу та запивати її простою водою..." [221, 第 119 页, вислів 7-16] і вирізнявся повною байдужістю до зовнішнього облаштування свого життя, якщо це не стосувалося етикету.

Конфуцій обходився без зручностей і тим більше без надмірностей. З його власних слів, "...нечесно нажиті багатства та звання – все одно, що хмара у небі" [221, 第 119 页, вислів 7-16]. Але попри всю нещадну строгість до себе, він був поблажливим до людських слабкостей: виправдовував "божевілля" простих людей на народних гуляннях та привітно посміхався, коли слухав промови честолюбних учнів.

Конфуцію була властива надзвичайна терпимість, він приймав усі звичаї, усі риси побуту людей, якщо в них жила душа народу. Він з повагою ставився до народних свят та забав, хоча шалена стихія свята була чужа йому і навіть ворожа його настановам про стриманість та бездоганне самовладання [101]. Проте мислитель розумів чуттєву сторону життя. Коли на традиційний китайський Новий рік мешканці міста Цюйфу у радісному збудженні повиходили на вулиці, а місцеві шамани, вдягнувши маски страховиськ та бісів, танцювали серед скаженого натовпу, виганяючи нечисту силу, Конфуцій у парадному одязі стояв у шанобливій позі на східному ганку – там, де годилося стояти хазяїну [221, 第 175 页, вислів 10-14; 114, с. 371]. Разом з усіма мешканцями він брав участь у святкових діях, якими відзначалися початок сівби та збирання урожаю, але давав зрозуміти, що робить це із почуття дружби та солідарності, а не заради земних задоволень: він полишав ушт, як тільки закінчувалися прописані звичаєм (ритуалом) заходи [221, 第 175 页, вислів 10-13; 114, с. 371;101].

Однак Конфуцій розумів звичайних людей, які безтурботно віддавалися святковим веселошам. Коли один з учнів нарікав у його присутності на те, що прості люди під час новорічних свят перетворюються на "божевільних" і слід було би заборонити їхні біснуваті забави, то Конфуцій підмітив, що для селян, які цілий рік займаються виснажливою тяжкою працею, цілком природно віддаватися нестримним веселошам у такі нечисленні святкові дні. "Навіть лук, якщо його постійно тримати зігнути, втратить свою пружність", – підсумував

він [101]. Отже, немає сумніву, що Конфуцій глибоко розумів людську психологію.

Китайський учений Чен Ї у XI ст. писав про поведінку Конфуція так: "Мудра людина подібна Небу, і нескінченно віддалена від звичайних людей. Учні, які були наближені до Конфуція, знали наскільки він був величним та неосяжним. Але, якби він здавався недосяжним, у людей би пропало бажання наслідувати його. Ось чому, даючи настанови, мудрець завжди піклувався про те, аби його напучування відповідали очікуванням людей. Коли він служив старшим і знаходився у жалобі, він не припускався жодної недбалості. Коли ж мова заходила про те, аби не "випити зайвого", він був гранично простим у поводженні. Він робив так для того, аби люди з маленькими здібностями могли брати з нього приклад, а люди талановиті не гребували простим і незначним у своєму житті" [цит. за 101].

Зазначимо, що терпимість Конфуція не слід плутати з безпринципністю або м'якотілістю, етикетною увічливістю і тим більш з всепрощенням. Одного разу Конфуція запитали: "Як ви оцінюєте вчинок, коли на зло відповідають добром?" Учитель відповів: "На зло необхідно відповідати належним чином, а на добро відповідайте лише добром" [221, 第 259 页, вислів 14-34].

Конфуцій визнавав за кожною людиною право чинити відповідно до свого почуття справедливості, але не терпів користолюбства, обману, ганьби і нещирості. Він казав: "Зачаїти злобу, але продовжувати вдавати з себе друга – я, Цю, соромлюсь цього" [221, 第 85–86 页, вислів 5-25]. Він не приховував зневаги до пози або удаваності. Чудово знаючи етикет та церемонії, мислитель ненавидів будь-яку пишномовність та пихатість. "Якщо людина має таланти Чжоу-гуна⁵⁵, а при цьому гоноровита і жадібна, то всі інші її достоїнства не заслуговують на увагу" [221, 第 140 页, вислів 8-11], або "Пишне слово,

⁵⁵ Чжоу-гун – один із засновників династії Чжоу, перший правитель князівства Лу, батьківщини Конфуція. Один із найбільш шанованих Конфуцієм правителів.

приємна зовнішність, надмірна улесливість – я, Цю, соромлюся цього..." [221, 第 85–86 页, вислів 5-25].

Конфуцій виявляв особливу чутливість до слова. На думку І. Семененко, "вимога бути обережним у тому, що кажеш, у нього весь час звучить як нав'язлива ідея" [82, с. 12]. Учитель говорив: "Той, хто має внутрішні достоїнства, неодмінно вміє говорити. Але той, хто вміє говорити не обов'язково володіє великими духовним благородством" [221, 第 241 页, вислів 14-4], або "Пишномовство шкодить внутрішнім достоїнствам" [221, 第 282 页, вислів 15-27], або "Серед тих, хто пишно промовляє і любить красуватися собою, нечасто зустрічаються гуманні люди" [221, 第 4 页, вислів 1-3], або "Хто говорить без почуття сорому, той кличе на себе труднощі" [221, 第 252 页, вислів 14-20]. Характерним вважаємо такий епізод: за постійне повторювання одним з учнів рядків "про білий нефрит" з "Книги пісень":

Если с пороком белейшая яшма жезла,
Тут бы шлифовка исправит порок помогла;
Если же в слове твоём оказался порок,

Что б ты не делал, но слова б справить не мог [71, с. 360]⁵⁶, які закликають обережно використовувати слова, Конфуцій віддав йому у дружини дочку свого старшого брата [221, 第 186–187 页, вислів 11-6]. Він вважав, що недорікуватість, утруднення мовлення здаються набагато кращими за пусте красномовство, тому він навіть зараховує їх до чеснот благородного мужа: "Сима Ню запитав про гуманність. Конфуцій відповів: "Гуманній людині промови даються з зусиллям". Сима Ню перепитав: "Невже недорікувата людина може називатися гуманною?" Конфуцій пояснив: "Хіба можна без зусиль розказати про те, що важко зробити?" [221, 第 203–204 页, вислів 12-3].

⁵⁶ Рядки з "Книги пісень" наводимо у російському перекладі, бо українського варіанту не існує.

Від своїх учнів Конфуцій вимагав бути уважними у промовах насамперед для того, щоб слово було справою: "Благородний муж неквапливий у речах, проте кмітливий у справах" [221, 第 67 页, вислів 4-24], або "Благородний муж спочатку робить справу, а потім вже розказує про зроблене" [221, 第 24 页, вислів 2-13], або "Благородний муж соромиться, коли його промови перевершують його добрі вчинки" [221, 第 250 页, вислів 14-27]. Для ілюстрації і підтвердження вірності своїх думок він наводив людей з минувшини: "У прадавнину слів на вітер не кидали, бо боялися не виконати обіцяне" [221, 第 66–67 页, вислів 4-22].

Великий Вчитель засуджував тих, хто безупину балакав не по суті: "О! Як важко з тими, хто спілкуючись весь час, жодного слова не скаже про необхідне, лише віщають про свою нікчемну кмітливість" [221, 第 277 页, вислів 15-17].

Конфуцій переконував учнів судити людей не за їхнім зовнішнім виглядом та майстерністю говорити, бо "красиві промови та гарна зовнішність рідко поєднується з гуманністю" [221, 第 313–314 页, вислів 17-17], а лише за їхніми справами і виявом сили духу: "Людей, котрі б любили внутрішні достоїнства так само сильно, як і зовнішню красу, я ще не зустрічав" [221, 第 158–159 页, вислів 9-18]. Він вимагав від учнів не бути заздрисними і не домагатися матеріальних цінностей: "У старому конопляному халаті стояти поруч з тими, хто вдягнутий у хутра борсуків та лисиць, і не відчувати сорому – хіба не Ю був здатен на таке? Якщо не заздрити і не домагатися, то навіщо тоді робити погані вчинки?" Почувши про себе таке Цзи Лу (друге ім'я Ю) почав трохи із зазнайством всім про це повторювати. На що Конфуцій зауважив: "Хіба цього достатньо для того, щоб бути гуманним?" [221, 第 163–164 页, вислів 9-27]. А ще Кун Цю повчав людей, щоб вони поступалися один одному і не змагалися між собою, хіба що у спортивних заняттях: "Благородний муж не повинен мати підстав вступати у змагання. Це необхідно

йому тільки коли він стріляє з луку!" [221, 第 119 页, вислів 7-16]. Вважаємо, що описані постулати нормативної етики були якщо не новаціями у моральному вихованні молоді, то принаймні концентрованою квінтесенцією східної моралі, яка цілком узгоджується з моральними канонами загальнолюдського значення.

Конфуцій міг бути дуже різним, але ніколи не створював для інших незручних ситуацій. Більш за все у житті Конфуцій цінував злагоду між людьми. Він відкрито і чесно ставився до життя і вважав, що мудрий не повинен сприймати оточуючий світ "з упередженням чи патетично", не повинен нічого приймати або заперечувати наперед [221, 第 59–60 页, вислів 4-10], і із задоволенням наголошував на тому, що сам він "наперед ніколи не окреслює що може бути, а чого – ні" [221, 第 327 页, вислів 18-8].

Образ Конфуція у свідченнях його сучасників – це реалістичний портрет не стільки великого Учителя, скільки звичайної людини, яка вміє жити у злагоді сама з собою і довколишнім життям: "Під час дозвілля вигляд Учителя був охайний та умиротворений" [221, 第 111–112 页, вислів 7-4]. В його постаті не було нічого від несамовитого аскета, він цінував відпочинок від праці, радість бесіди з товаришами, заняття музикою, любив співати: якщо поруч хтось зачинав пісню, яка йому подобалась, він залюбки її підхоплював [221, 第 128 页, вислів 7-32].

Для єства Конфуція був неприйнятний фанатизм, проте в пориві піднесення і у навчанні він був наполегливий, пристрасний і темпераментний до краю. З цього приводу сам про себе він казав так: "Я та людина, яка у пориві захоплення забуває про їжу, радіючи, забуває про турботи і не помічає, що вже прийшла старість" [221, 第 120–121 页, вислів 7-19].

Конфуцій постійно "знаходився в дорозі", постійно розвивався, вдосконалюючи свої знання і працюючи над своїми недоліками. Учні згадували, що він повністю викорінив у собі чотири вади, а саме

"марнодумство, надмірну зобов'язаність, упертість та егоїзм" [221, 第 150 页, вислів 9-4].

Попри все, як вважає китайський дослідник Цай Юаньпей, Конфуцій жив так, як йому було до душі [226, 第 36 页]. Він казав: "Якби багатство було моєю самоціллю, я зробив би усе, щоб нажити його, навіть якщо б довелось працювати сторожем, що стоїть біля воріт ринку з батоном у руці. Але оскільки я цього не хочу, я буду жити відповідно до власної волі" [221, 第 116 页, вислів 7-12].

Великий гуманіст Давнього Китаю і до природи ставився з пошаною: "Конфуцій, коли ловив рибу, ніколи не використовував тенета; коли був на полюванні, він ніколи не стріляв у птахів, що відпочивали у гніздах" [221, 第 125 页, вислів 7-27].

На нашу думку, найбільша велич Конфуція-людини полягала у його непідробній любові до людей. Він любив людей по-справжньому – безкорисливо, не шукаючи зиску, приймаючи їх такими, якими вони є. Він допомагав розвивати найкращі риси, але не закривав очі на їхні вади та слабкості. Своїх учнів у ставленні до людей Конфуцій напучував так: "Приймаючи людей, поведься з ними, наче з дорогими гостями. Стався до людей так, нібито приймаєш участь у великому жертвоприношенні. Не роби іншим того, чого не бажаєш собі. І тоді не буде ображених ні в державі, ні в родині" [221, 第 203 页, вислів 12-2], або "Стався до людей з повагою і тоді у межах чотирьох морів всі люди для тебе будуть братами" [221, 第 205 页, вислів 12-5].

Показовим стосовно ставлення Конфуція до цінності людського життя є випадок, коли у нього вдома у стайні сталася пожежа. Учитель, повернувшись додому, запитав: "Хтось з людей постраждав?" А про коней навіть не запитав [221, 第 177 页, вислів 10-17]. Слід зазначити, що за часів Конфуція коні цінувалися набагато більше, ніж життя людей [103, с. 275].

Важливим для розуміння Конфуція є нотатки учнів, які свідчать про надзвичайну увагу Конфуція до всього, що відбувалося поруч нього, до ближнього. Одного разу сліпий учитель музики Мянґ зайшов у гості до Конфуція. Коли він підійшов до сходів, Конфуцій сказав: "Сходи!" Коли той дійшов до циновки, Конфуцій сказав: "Циновка!" Коли ж вони сіли, Конфуцій повідомив: "Тут сидить – такий-то, а тут – такий-то". Коли учитель Мянґ пішов, учень Конфуція Цзи Чжан запитав: "Учителю, зі сліпими наставниками необхідно так поводитися?" На що Конфуцій відповів: "Так, саме так поводитьися той, хто хоче допомогти сліпим" [221, 第 289–290 页, вислів 15-42].

Про особливості ставлення Конфуція до людей, учні згадують такі випадки: "Коли Конфуцій їв у товаристві людини, що знаходилася у жолобі, він ніколи не наїдався досхочу" [221, 第 114–115 页, вислів 7-9], або "Коли Учитель зустрічав людину у траурному одязі, він обов'язково надавав обличчю скорботний вираз. Коли Конфуцій зустрічав сліпого або людину, вдягнену у офіційний одяг, то він спілкувався з ними надзвичайно ввічливо, навіть у тому випадку, коли він їх часто бачив. Якщо Конфуцій "проїжджав повз людину, яка носила траур, він виходив з екіпажу і схилявся на знак ушанування. Також він вклонявся усім посланцям правителя. Скуштувавши вишуканих страв, Конфуцій вважав за необхідність висловити своє захоплення" [221, 第 180–181 页, вислів 10-25], або "Зустрівши людину в жалобі, або у парадному вбранні, або сліпця, Учитель обов'язково вставляв, навіть якщо вони були молодшими за нього..." [221, 第 153–154 页, вислів 9-10], або "Якщо у Конфуція помирав друг, якого не було кому поховати, то Конфуцій казав: "Це поховання – моя турбота"" [221, 第 179 页, вислів 10-22].

Спілкуючись з сусідами, "Конфуцій приймав покірний вигляд. Складалося навіть враження, що він не вміє розмовляти, а при дворі правителя та в імператорському храмі предків він говорив натхненно, з глибоким смислом" [221, 第 168 页, вислів 10-1], або "При дворі правителя в очікуванні аудієнції, спілкуючись з нижчими за рангом сановниками, Конфуцій був

доброзичливим та привітним. Спілкуючись з вищими – увічливим та стриманим. У присутності правителя він був схвильовано-шанобливим, проте тримався з достоїнством" [221, 第 168 页, вислів 10-2].

Спокій та стриманість, притаманні Конфуцію, доповнювалися вмінням знаходити спільну мову з людьми і надзвичайно розвиненим почуттям такту. Конфуцій вчасно висловлювався і вчасно мовчав, він діяв, коли того вимагали обставини і очікував, якщо слушний момент ще не настав. Одного разу в учня Конфуція Цзи Гуна запитали: "Коли твій Учитель приїжджав до якогось князівства, то як він дізнавався про методи місцевого управління: запитував чи люди йому самі розповідали?" Цзи Гун відповів: "Учитель поведився з людьми добродушно та привітно, шанобливо, скромно та поступливо. Цим він домагався того, чого хотів. Тому він дізнавався про методи управління країною не так, як інші" [221, 第 9 页, вислів 1-10].

До ідеального образу Конфуція-наставника слід додати таку якість, як уміння ніколи не висловлювати свою думку про людину, якщо він не зустрічався з нею особисто і не міг сам скласти про її своє враження: "Визначаючись у своєму ставленні до будь-якої людини, я слухав її промови та вірив її вчинкам. Потім спостерігав за її вчинками" [221, 第 76 页, вислів 5-10]. Він вчив своїх вихованців уміти оцінювати особу, виходячи з її вчинків та фактів, а не за коментарями інших людей: "Коли я складаю думку про ту чи іншу людину, я намагаюся точно визначити кого прославляти, а кого засуджувати. Я дотримуюсь наступного принципу: коли є причина для прославляння, тоді є і підстава для перевірки" [221, 第 281 页, вислів 15-25], або "Якщо всі ненавидять певну людину, необхідно обов'язково з'ясувати причину чому так сталося. Якщо всі люблять певну людину, то необхідно дізнатися чому" [221, 第 282 页, вислів 15-28].

Конфуція як мислителя і вчителя вирізняв непідробний інтерес до людини у сукупності всіх її проявів і саме цим, на нашу думку, можна пояснити створення ним справді гуманної виховної концепції, багато у чому

новаційної, а головне – непроминальної не тільки для історії культури і освіти Китаю, а й світової педагогічної думки.

Матеріали розділу висвітлено у публікаціях автора [154; 154; 154; 157; 160; 161].

Висновки до другого розділу

Для аналізу основних педагогічних домінант спадщини Конфуція, особливо значущим і необхідним були систематизація та дослідження відомостей про започаткування і перебіг у Давньому Китаї освітніх процесів, які передували епосі Конфуція, і на засадах яких "зросло" його вчення. Висвітлення стану освіти у Давньому Китаї допомогло у з'ясуванні філософсько-освітніх засад, на які спирався великий мислитель, і визначенні новацій, які він зробив.

Встановлено, що доконфуціанська система західночжоуської освіти (XI–VIII ст. до н.е.) була невід'ємною частиною функціонування чиновницького апарату, політики та релігійних відправ. Керманичі династії Західна Чжоу приділяли велику увагу освіті, основною метою якої на той час визнавалися виховання у дусі слідування встановленим церемоніям і підготовка політичних діячів. Шкільні традиції спрямовувалися насамперед на забезпечення освіти молодого покоління правителів держави і чиновників.

Школи династії Західна Чжоу поділялися на два основні типи: "державна школа", або "столичні навчальні заклади" (国学, *госюе*) та "сільська школа", або "місцеві навчальні заклади" (乡学, *сянсюе*).

Столичні навчальні заклади *госюе* створювалися для навчання та виховання молодого покоління чжоуської знаті. Вони поділялися на вищий та нижчий ступінь, відповідно до віку та рівня розвитку учнів. У більшості таких шкіл учнів навчали стрільби з луку, ритуальних танців та музики. Місцеві навчальні заклади *сянсюе* було організовано у тогочасних місцевих адміністративних районах для дітей пересічних рабовласників та деяких

заможних селян. Подібні провінційні школи не відрізнялися великими масштабами і складалася лише з молодшої школи. Зміст навчання у місцевих школах *сянсюе* не дуже відрізнявся від змісту навчання у столичних школах *госюе*.

Освіта у Китаї в епоху Західна Чжоу підпорядковувалася головній меті – оволодінню навичками державного керування. Функціонувало й управління освітньою галуззю: встановлювалися певні обов'язкові елементарні правила щодо діяльності шкіл, зокрема вік вступу до школи та строки навчання, відбувалися періодичні перевірки здобутих учнями знань, нагородження успішних та покарання тих, хто погано встигав чи лінувався.

Зазначена своєрідна форма державного управління школами довгий час діяла у китайському рабовласницькому суспільстві, проте з настанням періоду Чуньцю (Весни та Осені, VIII–V ст. до н.е.) вона почала занепадати через те, що, з одного боку, правитель та владні аристократи були зайняті веденням постійних війн, а з іншого, державна освіта перестала відповідати суспільним вимогам і об'єктивно потребувала змін у розвитку.

З'ясовано, що регрес державної освіти привів до піднесення приватної освіти, як нового типу навчання і виховання. Якщо раніше право на здобуття освіти було монополізовано правителем та аристократією, для молодого покоління рабовласників засновували школи і поширювали так звану систему "палацової освіти", то простий люд практично не мав можливості навчатися. Водночас, внаслідок тогочасних соціальних та політичних зрушень, у ході розвитку державної освіти з'явився прошарок освічених людей, які називали себе "служиві" (*ши*). Вони не мали багатств і володінь, проте завдяки знанням, здобутим у процесі самоосвіти, здебільшого завдяки вивченню стародавніх трактатів "Ши цзін", "Шу цзін" тощо, мали можливість збирати навколо себе послідовників та засновувати приватні домашні школи (*шу*).

Невпинний розвиток знання приводив до того, що склалися умови для формування і поширення плюралізму думок і появи численних філософських шкіл (номіналістів, легістів, даосців). Саме у глибині філософської думки

зародилися перші спроби теоретичного осмислення питань виховання та навчання, і найбільший вплив на розвиток педагогічних ідей справили Конфуцій та його послідовники.

Дослідження показало, що приватні школи періоду Східна Чжоу вплинули на подальший розвиток освіти в Китаї і залишилися в історії освіти країни як новаторські: приватна школа зруйнувала старі традиції, засновані на монополії аристократії на освіту; освітній процес почав відокремлюватися від суто політичного життя, натомість зміцнів зв'язок змісту освіти з суспільним життям і його запитами; розширилися можливості здобуття освіти. Саме школа Конфуція в історії китайської педагогіки стала епохальним показником зміни "палацової освіти" на якісно нову – "освіту для народу".

Учення Конфуція з'явилося у складний період в соціально-політичному житті Китаю. Мислитель намагався протиставити реаліям міркування про ідеальне правління, спираючись при цьому на історію давнього патріархального суспільства. Він прагнув витіснити з повсякденного життя людей негативні та гріховні явища через моральні повчання і дотримання давніх зразків моральної досконалості.

Аналізуючи праці про основні засади спадщини Конфуція, ми дійшли висновків, що він намагався виховати новий тип людини, яка могла б згодом перетворитися на досконалу людину, або "благородного мужа" (*цзюнь-цзи*), тобто особистості з високими моральними якостями, освічену та виховану у дусі дотримання ритуалів і *Дао*. Перелік моральних достоїнств, притаманних *цзюнь-цзи*, містив чотири важливих поняття вчення Конфуція – *жень*, *вень*, *хе* та *і*.

Жень. Критерієм найвищої чесноти, яка відрізняє звичайну людину від досконалої, слід вважати набуття такої риси характеру, як гуманність (*жень*). Гуманність починає формуватися в родині і виявляється у її життєдіяльності. Родина повинна закладати у членів свого маленького колективу бажання слідувати моральним заповідям, прагнути морального зростання, що необхідно і для життя суспільства. Етичне вдосконалення особи могло

відбуватися лише у реалізації природного ланцюга – від родини – до локального суспільного оточення і далі – до держави.

Вень. У вченні Конфуція *вень* було тією категорією, що позначала основи культури в людині, відображала культурний сенс людського буття і елементарну вихованість. *Вень* – це те, чого людина набуває у процесі навчання, кожна людина повинна намагатися оволодіти духовною культурою пращурів.

Хе. Якщо благородний муж ставав носієм принципу *хе*, він набував таких рис: самостійність мислення, активність, уміння вирішувати проблеми, виходячи з визнання протилежною стороною права на власну думку. Вчитель відстоював право людини на власну думку, застерігаючи від небезпеки примусової чи добровільної одностайності. Розвиваючи розуміння принципу *хе*, Вчитель наділив людину правом вільного волевиявлення, зробив людину хазяїном своїх учинків. Водночас благородний муж не повинен повставати проти свого правителя, який теж має бути ідеальним правителем.

І. Це насамперед моральне зобов'язання, яке людина з огляду на властиві їй чесноти та жагу до вдосконалення, сама накладає на себе. Обов'язок диктується внутрішнім переконанням особистості в тому, що слід чинити саме так, а не по-іншому.

Визначено, що квінтесенцією філософсько-педагогічної концепції Конфуція була гуманність, яка виявлялася у визнанні людини вищою соціальною цінністю і необхідності виховання особистості з високими моральними якостями; у відмові від станової та майнової дискримінації щодо здобуття освіти; у встановленні демократичних стосунків між учителем і учнями – у створенні атмосфери поваги і спілкування, заохочення, плюралізму думок; у навчання без примусу; у вивченні і врахуванні індивідуально-психологічних особливостей учнів; у викладанні відповідно до нахилів і здібностей учнів, у реалізації принципу природовідповідності у вихованні.

З'ясовано, що китайські дослідники вважають Першого Учителя Китаю видатним новатором у педагогіці, бо він використовував нові для того часу,

підходи у своїй практиці. Крім позастановості у доборі учнів, він дотримувався рівності у стосунках учитель-учень, відвертості, щирості у взаєминах; використовував диференційований підхід до учнів відповідно до їхніх розумових здібностей і психологічних рис характеру (старанність, рішучість, нахил до вивчення певного предмету тощо); поєднував заохочення та вмотивовану суворість, необхідну у вихованні; практикував навчання без примусу; оцінював успіхи учня не за рівнем його ерудиції або набутими шкільними навичками, а за вмінням використовувати отримані знання.

Узагальнено, що для досягнення цілей у вихованні і навчанні Конфуцій використовував такі педагогічні методи, як: єдність навчання і мислення; метод навчання через зацікавлення школяра; метод висновків за аналогією; індуктивний метод викладу знань (від простого до складного); метод навчання на реальних життєвих прикладах; забезпечення взаємозв'язку теорії та практики; діалогічність або обмін думками; виховання на власному прикладі.

Звертаючись до творів учнів та дослідників Конфуція, які зберегли чимало фактів про побут, життєві звички, поведінку та характер Учителя Куна, ми реконструювали образ педагога, що протягом більш ніж 2 500 років китайської історії педагогіки є ідеалом і прикладом для наслідування. Це образ людини, впевненої у собі, проте не самовдоволеної; акуратної, часто навіть педантичної, проте такої, яка вміє дослухатися до ближнього і розуміти його; м'якої та поступливої, проте такої, яка наділена непохитною волею. Конфуцій – людина, яка дотримується почуття міри у всьому, окрім одного: у прагненні бути кращою, у невпинному самовдосконаленні. Описи окремих рис характеру Конфуція, що збереглися у переказах, свідчать про його акуратність, стриманість, прихильність до ритуальних дій, але, попри це, Конфуцій не був рабом етикету. Йому були не властиві будь-яка залежність від зовнішніх життєвих обставин, покірність думкам вищих за статусом чиновників, догоджання, потурання неправедним вчинкам, бажання слави, багатства, влади, жаги або навіть прихильність до домівки – матеріальну сторону людського побуту він не вважав за суттєву. Водночас, виявляючи суворість до

себе, він був поблажливим і надзвичайно терпимим до людських слабкостей, що не було тотожно безпринципності або м'якотілості, етикетній ввічливості і тим більше всепрощенню. Конфуцій визнавав за кожною людиною право чинити відповідно до свого почуття справедливості, але не терпів користолюбства, обману, ганьби і нещирості. Від своїх учнів Конфуцій вимагав бути уважними у промовах насамперед для того, щоб за словом було діло. А такі постулати нормативної етики – судити людей не за їхнім зовнішнім виглядом та майстерністю говорити, а лише за їхніми справами і виявом сили духу; не бути заздрисними і не домагатися матеріальних благ; поступатися одне одному – які Учитель виховував у своїх учнів, були якщо не новаціями у становленні молоді, то принаймні концентрованим виявом східної моралі, яка цілком узгоджується з моральними канонами загальнолюдського значення.

Аналізуючи образ Конфуція-педагога, ми дійшли висновку, що багато притаманних йому рис характеру можуть слугувати прикладом для наслідування, бо він став прототипом ідеального учителя. Однак істинна велич Конфуція полягає у його непідробній любові до людей, інтересі до людини у сукупності всіх її проявів і властивостей і саме цим можна пояснити те, що його ім'я пережило тисячоліття.

ВИСНОВКИ

Здобуті у процесі дослідження результати дають підстави для таких загальних **висновків**:

1. Завдяки аналізу та систематизації джерел з теми дослідження встановлено, що, по-перше, автентичність творів Конфуція є умовною, однак прийнятою світовим науковим співтовариством. Згідно з китайським історико-науковим каноном, Конфуція визнають автором історичної хроніки "Весни та Осені" ("Чуньцю"), редактором книг "Книга пісень" ("Ши цзін"), "Книга історії" ("Шу цзін"). Написані його учнями та послідовниками книги "Бесіди та судження" ("Лунь юй"), "Бесіди та розмірковування Менци" ("Мен-цзи"), "Велике вчення" ("Да сюе"), "Вчення про середину" ("Чжун юн") є зібраннями його філософсько-етичних і педагогічних міркувань, що й дає підстави зараховувати їх до творів Конфуція. По-друге, китайські науковці вважають, що вчення Конфуція представлене насамперед у творі "Лунь юй" (IV ст. до н.е.), і розглядають його як своєрідний підручник з педагогіки.

Хронологічно створення праць про видатного мислителя у Китаї розпочалося ще за часів династії Хань у 136 р. до н.е., коли конфуціанство отримало статус офіційної державної ідеології, а книги вченого почали вивчати і коментувати. Знання доконфуціанської і конфуціанської класичної літератури стало освітнім каноном, а також необхідним критерієм для успішного складання державних іспитів майбутніми чиновниками. Крім того, ця література почала відігравати в історії конфуціанського Китаю роль, аналогічну тій, яку відіграли Святе Письмо та Коран в історії християнських та ісламських країн.

Встановлено, що китаєзнавство (синологія) залишається малодослідженою галуззю гуманітарної науки, особливо в Україні. Історіографічний аналіз показав, що тематично найбільшу частину праць з конфуцієзнавства, які опубліковано за межами Китаю, становлять студії, присвячені висвітленню вчення китайського філософа у єдності з вивченням духовної спадщини Китаю. Менша за обсягом частина досліджень присвячена

вивченню конфуціанських творів і їх текстологічному тлумаченню та інтерпретаціям різних аспектів вчення Конфуція. Лише поодинокі дослідження звернені до його педагогічних поглядів.

Такий стан вивчення культурної спадщини Китаю і, зокрема, надбань Конфуція пояснюємо складністю оволодіння китайською мовою, особливо давньокитайською літературною мовою *веньянь* та ієрогліфікою, необхідністю освоєння широкого спектра культурологічних знань з історії Китаю для проникнення у суть ідей та поглядів Конфуція й інших представників філософської думки.

2. На основі вивчення стародавніх китайських джерел з'ясовано, що у VI ст. до н.е. у Китаї відбувалися суттєві зрушення в суспільно-політичній (руйнування традиційної структури верховної влади, до чого призвело послаблення влади правителя та посилення автономізації регіонів і владних повноважень удільних князів; перманентний внутрішній розбрат і війни; зовнішні загрози) та духовній сферах життя (відхід від традицій та вироблених у минулому протокольних (ритуальних) правил життя; відмова від пріоритету моральних чеснот, які були цінними для попередніх поколінь; економічна роздрібненість). Зазначені трансформації вплинули на розвиток суспільно-політичної та філософської думки і спричинили появу філософських шкіл, захоплення політико-етичними теоріями, проблемами управління державою, питаннями унормування поведінки громадян. Істотні зміни відбулися й у матеріальному житті, що пришвидшило розвиток науки і освіти. Освоєння та виготовлення виробів із заліза сприяло розвитку землеробства та ремесел, а потреби багатогалузевого матеріального виробництва зумовили інтенсивний розвиток математики, астрономії та інших наук.

Прагнучи посприяти благу Вітчизни, Конфуцій проголошував необхідність запровадження гуманного управління і повернення у тогочасне суспільне буття значущості моралі. У пошуках соціально-морального ідеалу він звернувся до духовної спадщини глибокої минувшини. Конфуцій тлумачив образи предків – богоподібних та напівбогоподібних діячів сивої давнини – як

зразки людської поведінки та ефективного правління і ставив їх за приклад своїм сучасникам. Мислитель перетворив легендарних імператорів на історичних осіб і зробив взірцем для формування принципів поведінки у політиці, норм та ідеалів у суспільному і приватно-особистісному житті громадян. Він обґрунтував уведення до реального історичного контексту країни міфічних героїв як справжніх, реальних історичних осіб.

3. Доконфуціанська система освіти була невід'ємним складником функціонування державного апарату та релігійних відправ і слугувала підготовці правителів та чиновників, тому й шкільні традиції спрямовувалися насамперед на забезпечення освіти наступного покоління керівників держави і службовців. Зміст тогочасного навчання становили шість мистецтв (предметів): ритуал, музика, стрільба з лука, керування колісницею, лічба та письмо. У цей період освіта мала становий та гендерний характер (дівчатка до навчання не допускалися), розгалужену структуру, її визначають як елітарну "палацову" освіту.

З настанням історичного періоду Чуньцю (VIII – V ст. до н.е.) через ведення постійних війн та поступове наростання невідповідності освіти суспільним вимогам почався регрес державної освіти, який зумовив піднесення приватних навчальних закладів. Сформувався прошарок освічених людей, які називали себе "служиві" (*ши*). Ці збіднілі аристократи або грамотні люди завдяки здобутим знанням мали можливість збирати навколо себе учнів і засновувати приватні домашні школи (*шу*). Приватні школи цього періоду вплинули на подальший розвиток освіти в Китаї у такий спосіб: вони зруйнували старі традиції, засновані на монополії аристократії на освіту; освітній процес почав відокремлюватися від суто політичного життя, натомість зміцнів зв'язок змісту освіти з суспільним життям і його запитами.

Проте дослідники-синологи однастайні у думці, що саме приватна школа Конфуція стала зразком розширення можливостей здобуття освіти, змінила принцип "палацової освіти" на "освіту для народу". Учений узагальнив попередній освітній досвід та створив суспільно-етичне вчення, одна з

головних ідей якого полягає в тому, що виховання тотожне необхідності морального становлення і вдосконалення кожної людини. Конфуцій намагався виховати новий тип людини, яка могла б з часом стати досконалою людиною, або "благородним мужем" (*цзюнь-цзи*). Благородний муж, за Конфуцієм, мав бути освіченою та вихованою особистістю з високими моральними якостями, які відповідали поняттям *жень* (гуманність), *вень* (основи культури як сенс людського буття і елементарна вихованість), *хе* (самостійність мислення, активність, визнання плюралізму думок) та *і* (обов'язок, моральне зобов'язання, справедливість). Водночас досконалому мужу мало бути притаманне усвідомлення необхідності покори правителю.

4. До філософсько-педагогічних засад вчення Конфуція, яким він підпорядковував свою педагогічну діяльність, відносимо: гуманність, усвідомлення освіти як цінності у житті людини, всестановість освіти, здійснення освіти впродовж життя, психологічний підхід до навчання.

З'ясовано, що гуманність була квінтесенцією філософсько-педагогічної концепції Конфуція. Він тлумачив гуманність як таку любов до людей, що означає "бути в змозі дивитися на інших як на самого себе", проте, на відміну від європейського гуманізму, Конфуцій до поняття "гуманність" включав лояльність до влади та усвідомлену покору їй. Йому також не були властиві ідеї всепрощення.

У навчальному процесі гуманність виявлялася у визнанні учня (людини) гідним поваги; у відмові від станової та майнової нерівності щодо здобуття освіти; у встановленні рівноправних стосунків між учителем і учнями (створення атмосфери поваги у спілкуванні, плюралізму думок; навчання без примусу; навчання на засадах врахування індивідуально-психологічних особливостей учнів). Гуманність була наскрізною ідеєю освіти, а формування в учня гуманності – метою навчально-виховного процесу у школі Конфуція.

5. Встановлено, що Конфуцій використовував такі методи навчання і виховання: метод забезпечення взаємозв'язку навчання та мислення, оскільки освіта збагачує і поглиблює мислення, а процес мислення невіддільний від

навчання; індивідуальний підхід до учнів (підмічав особливості характеру і розумових здібностей своїх учнів і враховував їх розмаїття в освітньому процесі); метод навчання шляхом зацікавлення школяра (для підтримання інтересу у своїх учнів до навчання задіював образне мислення, використовував наочні приклади з повсякденного життя та метафоричні порівняння); метод висновків за аналогією; індуктивний метод викладання знань, що мав сприяти успішному засвоєнню учнями інформації – "від близького до далекого", "від легкого до складного", зокрема, на прикладі побудови сімейних стосунків він навчав правил управління державою. До широковживаних Конфуцієм відносимо і метод навчання на реальних життєвих прикладах. Його суть полягала у використанні характеристик тогочасних відомих людей і правителів для обговорення їхніх вчинків і дій, що давало змогу проаналізувати політичні процеси, які відбувалися, і на цих реальних прикладах пояснити учням, як відрізнити добро від зла (вчитель спрямовував школярів до самовдосконалення за допомогою наведених прикладів діяльності видатних особистостей, викладав свої погляди на політичні, соціальні і культурні питання, пропагував, але не нав'язував свої переконання). Серед інших методів Конфуція-педагога – забезпечення взаємозв'язку теорії та практики (підкреслював важливість навчання та подальшого осмислення здобутих знань для постійного застосування у повсякденному житті, переконував учнів керуватися здобутим знанням у практичній діяльності); діалогічність, або обмін думками (заохочував своїх вихованців до обміну думками, до всебічного обговорення питань, часом не цурався питати поради в учнів і радо сприймав зауваження від них, був незадоволений, коли вони змовчували і не виказували свого негативного ставлення); виховання на власному прикладі (своїми вчинками, силою власного прикладу, а не тільки теоретичними судженнями, Конфуцій формував в учнів уміння слідувати сповідуваним ідеалам).

6. На основі вивчення творів "Лунь юй", "Мен-цзи", "Да сюе", "Чжун юн" відтворено образ особистості Конфуція-вчителя. Йому були притаманні такі

якості, як відданість своїм принципам; уміння дослухатися до ближнього і розуміти його; поступливість у буденних життєвих ситуаціях, поблажливості і надзвичайна терпимість до людських слабкостей, проте не безпринципність. Конфуцій дотримувався почуття міри в усьому, крім безупинного прагнення до самовдосконалення. Він не догоджав і не поступався переконаннями вищим за статусом особам, не потурав їхнім несправедливим вчинкам, сам чинив відповідно до почуття справедливості і закликав до цього учнів. Був людиною акуратною і виявляв скромність у побуті, йому не була властивою будь-яка залежність від зовнішніх життєвих обставин. Він не жадав слави, матеріальних благ, не терпів користолюбства, обману, ганьби і нещирості. Від своїх учнів Конфуцій вимагав бути пильними у промовах насамперед для того, щоб за словом ішло діло, навчав їх судити про людей не за їхнім зовнішнім виглядом та майстерністю говорити, а за справами і виявом сили духу.

У підсумку зазначимо, що поставленої в дисертації мети досягнуто, а визначені завдання – вирішено. Здійснене дослідження, однак, не вичерпує всієї проблематики педагогічної спадщини Конфуція. Подальшого вивчення та ґрунтовного аналізу потребують твори мислителя і педагогічний контекст, в якому вони виникли. Предметом окремої наукової розвідки можуть бути трансформації ідей філософа в освітньо-культурному процесі Китаю та країн конфуціанського регіону, а також вплив його поглядів на розвиток теорії виховання особистості у цих країнах.

Список використаних джерел

1. Абрамова Н.А. Конфуцианский рационализм как духовный ресурс цивилизационного развития / Н.А. Абрамова, Е.А. Юйшина; Федер. агентство по образованию, Гос. образоват. учреждение высш. проф. образования, Чит. гос. ун-т. – Чита : Чит. гос. ун-т, 2005. – 212,[1] с.
2. Авдиев В.И. История Древнего Востока / В.И. Авдиев. – М. : Высшая школа, 1970. – 608 с.
3. Алексеев В.М. В старом Китае / В.М. Алексеев. – М. : Изд-во Вост. лит., 1958. – 312 с.
4. Алексеев В.М. Новый метод и стиль переводов на русский язык китайских древних классиков // Алексеев В. М. Китайская литература. Избранные труды / сост. М.В. Баньковская, пред. Л.З. Эйдлин. – М. : Наука, 1978. – 596 с.
5. Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. Кн.1 / сост. М.В. Баньковская; отв. ред. Б.Л. Рифтин. – М. : Издат. Фирма "Восточная литература" РАН, 2002. – 576 с.
Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. Кн.2 / сост. М.В. Баньковская; отв. ред. Б.Л. Рифтин. – М. : Издат. Фирма "Восточная литература" РАН, 2003. – 514с.
6. Баранов И.Г. Верования и обычаи китайцев / И.Г. Баранов; сост. К.М. Тертицкий; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки. – М. : Муравей-Гайд, 1999. – 304 с.
7. Березівська Л.Д. Основоположні засади історико-педагогічних досліджень: теорія і методологія / Л. Березівська // Шлях освіти. – 2010. – № 1. – С. 37–43.
8. Бертронг Джон. Конфуцианство / Джон и Эвелин Бертронг; [пер. с англ. О. Перфильева]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2004 (ОАО Можайский полигр. комб.). – 301, [2] с. : ил. – (Грандиозный мир: ГМ).

9. Беседы и суждения / Конфуций; [пер. с кит. В.П. Васильева, П.С. Попова, В. А. Кривцова]. – М. : ООО "ГД "Издательство Мир книги", 2009. – 350, [1] с. – (Великие мыслители).
10. Бех И.Д. Нравственность личности: стратегия становления. – Ровно : РИО управления по печати, 1991. – 146 с.
11. Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии / Н.Я. Бичурин. – М. : Восточный Дом, 2002. – 432 с. – (Классика отечественного и зарубежного востоковедения).
12. Бойко А.М. Виховуючі суб'єкт-суб'єктні відносини вчителів і учнів як основа модернізації освітньої галузі в Україні / А. Бойко // Рідна школа. – 2004. – № 4. – С. 4–8.
13. Бойченко О. І. Співвідношення природного та людського як проблема давньокитайської філософії (порівняльний аналіз даоської та конфуціанської інтерпретацій): Дис. канд. філос. наук: 09.00.05 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2000. – 194 арк.
14. Бондаренко Ю.Я. У истоков современной морали: очерки этико-философских возрений Эпиктета, Марка Аврелия и Конфуция. – М. : Знание, 1991. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия "Этика")
15. Боревская Н.Е. Очерк истории школы и педагогической мысли в Китае / Н.Е. Боревская. – М. : Ин-т Дал. Востока РАН, 2002. – 145с.
16. Боревская Н.Е. Педагогическая мысль в контексте китайской культуры / Боревская Н. // Проблемы Дальнего Востока. – М., 2004. – № 4. – С.142–148.
17. Буланже П.А. Будда, Конфуций: Жизнь и учение. – М. : Искусство, 1995. – 263 с.
Буланже П.А. Будда, Конфуций: Жизнь и учение [Электронный ресурс] / П.А. Буланже // – Режим доступа: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ruslit.com.ua/russian_classic/bulanje_pa/jizn_i_uchenie_konfutsiya.2624
18. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае / Ф.С.Быков. – М., 1966. – 242 с.

- 19.Васильев В.А. Конфуций о добродетели / В.А. Васильев // Социально-гуманитарные знания. – 2006. – № 6. – С. 132–146.
- 20.Васильев Л.С. История Востока / Л.С. Васильев. – В 2 томах. – М. : Высшая школа, 1994. – Том 1. – 495 с.: ил.
- 21.Васильев Л.С. История религий Востока / Л.С. Васильев. – М. : Высшая школа, 1988. – 416с.
- 22.Васильев Л.С. Конфуцианская цивилизация / Васильев Л. // Азия и Африка сегодня. – 1996. – № 2. – С. 26–29.
- 23.Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев; [2-е изд.]. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
- 24.Васильев Л.С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность / [Сб. Ст.; Отв. ред. Л.П. Делюсин.] – М. : Наука, 1976. – С. 52–82.
- 25.Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайского государства / Л.С. Васильев. – М. : Наука, 1983. – 326 с.
- 26.Васильев Л. С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» / Л. С. Васильев // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М. : Наука, 1988. – С. 173–201.
- 27.Вернер Э. Мифы и легенды Китая / Эдвард Вернер; [пер. с англ. С. Федорова]. – М. : Центрполиграф, 2005. – 363, [2] с.
- 28.Гао Мин. О насечках на керамике и об истоках китайской иероглифической письменности / Пер. А. Кондрашевского // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXII. Языкознание в Китае: Пер. с кит. / Составление, общая редакция и вступительная статья д-ра филол. наук М. В. Софронова. – М. : «Прогресс», 1989. – С. 299–333. [Гао Мин. Лунь таофу цзянь ханьцзы ды циюань // «Бэйцзин дасюэ сюэбао». – 1984. – № 6. – С. 47–60.]
- 29.Георгиевский С.М. Мифические воззрения и мифы китайцев (С таблицами китайских иероглифов) / Сергей Георгиевский. – СПб. : тип. И.Н. Скороходова, 1892. – 117 с.

30. Гир Н. Об обожествлении Конфуция / Гир Н. // Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук. Реферативный журнал. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. – М., 1997. – № 1. – С.165–167.
31. Головачёва Л.И. Беседы и суждения Конфуция // Рубеж. – 1992. – № 1. – С. 259–307.
32. Головачёва Л.И. Конфуций поистине непрост // Общество и государство в Китае: XI научная конференция. – М., 2010. – Вып. 2. – С. 323–323.
33. Гончаренко С.У. Педагогічні дослідження: метод, поради молодим науковцям / С.У. Гончаренко. – К. : АПН України, 1995. – 45 с.
34. Гране Марсель. Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы / Марсель Гране; [пер. с фр. В.Б. Иорданского]. – М. : Алгоритм, 2008. – 528 с.
35. Гране Марсель. Китайская цивилизация / Марсель Гране; [пер. с фр. В.Б. Иорданского; под ред. И. И. Семененко]. – М. : Алгоритм, 2008. – 416 с. – (Китайский марафон).
36. Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ. Перевод с немецкого Эфрусси П.О. // Современное человечество. Библиотека обществознания, под общ. ред. Бикермана И.М. – СПб. : «Брокгаузъ-Ефронъ», 1912. – 237 с.
37. Грэй Дж. Г. История Древнего Китая / пер. с англ. А.Б. Вальдман. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2006. – 606 с.
38. Гулик Роберт ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае / Роберт Ван Гулик; [пер. с англ. А.М. Кабанова]. – СПб. : Издательский Дом «Азбука-классика», 2006. – 544 с.
39. Гусейнов А.А. Великие моралисты / А.А. Гусейнов. – М. : Республика, 1995. – 351 с.
40. Дельнов А.А. Китай. Большой исторический путеводитель / А.А. Дельнов. – М. : Эксмо, Алгоритм, 2008. – 848 с.: ил. – (Большой исторический путеводитель).

41. Джуринский А.Н. История зарубежной педагогики [Электронный ресурс] / А.Н. Джуринский // – Режим доступа: www.pedlib.ru/Books/1/0345/1_0345-28.shtml
42. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах / ред. В.Г. Буров, Р.В. Вяткин, М.Л. Титаренко; вступ. статья В.Г. Буров, М.Л. Титаренко; сост. Ян Хин-Шуна; прим. Е.П. Синицина, С. Кучеры, М.В. Крюкова, Ян Хин-Шуна, В.А. Кривцова, М.Л. Титаренко, Л.И. Думана, Э.В. Никогосова, В.Г. Бурова, Р.В. Вяткина, И.С. Лисевича, В.Ф. Феоктистова, Л.С. Переломова, В.С. Спирина. – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – 336 с. – (Серия: Философское наследие).
43. Добрицкая Е.М. Понимание цивилизованности и варварства в мировоззрении Древнего Китая: доконфуцианская и конфуцианская модели человека и мира: дис. ... кандидата филос. наук: 24.00.01 / Добрицкая Екатерина Михайловна; [Место защиты: Том. гос. ун-т] – Томск, 2009 – 137 с.
44. Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах. [Т. 3]: Литература. Язык и письменность / Главный редактор М. Л. Титаренко; Редакторы тома М. Л. Титаренко, С. М. Аникеева, О. И. Завьялова, М. Е. Кравцова, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, В. Ф. Сорокин; Российская академия наук, Институт Дальнего Востока. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. – 855, [1] с.; на обл. и авантит. назв. на кит. яз.: [中國精神文化大典]
45. Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах. [Т. 2]: Мифология. Религия / Главный редактор М. Л. Титаренко; Редакторы тома ред. М.Л.Титаренко, Б.Л.Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г.Главева, С.М.Аникеева.; Российская академия наук, Институт Дальнего Востока. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. – 869, [1] с.; на обл. и авантит. назв. на кит. яз.: [中國精神文化大典]

46. Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах. [Т. 5]: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2009. – 1055 с.; на обл. и авантит. назв. на кит. яз.: [中國精神文化大典]
47. Ежов В.В. Мифы древнего Китая / В. Ежов. – М. : Астрель Аст, 2003. – 495 с.
48. Елисеєфф В., Елисеєфф Д. Цивилізація класического Китаю / Вадим і Даниель Елисеєфф; [пер. с франц. Д. Лоевского]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 640 с.: ил. – («Великие цивилизации»).
49. Євтух М.Б. Педагогіка: теорія та історія: навч. посібник / М.Б. Євтух, В.М. Галузинський. – К. : Вища школа, 1995. – 237 с.
50. Євтух М.Б. Формування гуманізму в системі особистісних якостей студентів, курсантів, слухачів: монографія / М. Б. Євтух, Г.І. Остапенко. – Х. : Основа, 1995. – 255 с.
51. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. – М. : Наука, 1977. – 168 с.
52. Зайцев В.В. Конфуцианская концепция человека в философской мысли КНР // Философия и религии на зарубежном Востоке: XX в. – М., 1985. – С. 120–129.
53. Зоммер Н.И. Об основаниях новой китайской философии // Д. Е. Мартынов. Конфуцианское учение: учебное пособие. – Казань : Казанский гос. ун-т., 2009. – С. 116–144.
54. Зязюн І.А. Культурологія. Українська та зарубіжна культура: навчальний посібник / І.А. Зязюн, М.М. Закович, О.Л. Шевнюк та ін.; за ред. М. М. Заковича. – К. : Знання, 2009. – 589 с.
55. И цзин. "Канон перемен": пер. и исслед. / сост. А. Е. Лукьянов; [пер. с кит. Ю. К. Щуцкий, А. Е. Лукьянов]. – М. : Изд. фирма "Вост. лит." РАН, 2005 (ППП Тип. Наука). – 245, [1] с. – (Китайский классический канон в русских переводах / Рос. акад. наук, Науч. совет "История мировой культуры", Ин-т Дал. Востока).

56. История китайской философии / пер. с кит., общ. ред. М.Л. Титаренко. – М. : Прогресс, 1989. – 552 с.
57. История Китая / В.В. Адамчик, М.В. Адамчик, А.Н. Бадан и др. – Минск. : Харвест, 2004. – 736 с.
58. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в.: Учебное пособие для педагогических учебных заведений / Под ред. академика РАО А.И. Пискунова. — 2-е изд., испр. и дополн. — М. : ТЦ «Сфера», 2001. – 512 с.
59. Каидзука Сагэки. Конфуций: первый учитель поднебесной / Сагэки Каидзука; [пер. с англ. А. Б. Вальдман]. – М. : Центрполиграф, 2003. – 269 с.
60. Калашник Л.С. Педагогічні засади родинного виховання в китайській сім'ї: дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Калашник Любов Сергіївна. – Х., 2005. – 220 с.
61. Карапетьянц А.М. Китайское письмо до унификации 213 г. до н. э. // Ранняя этническая история народов Восточной Азии / Отв. ред. Н. Н. Чебоксаров; Академия наук СССР, Институт Дальнего Востока, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М. : Издательство «Наука», ГРВЛ, 1977. – С. 222–257.
62. Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики. [Сб. статей] / АН СССР, Ин-т востоковедения; [Отв. ред. Л. П. Делюсин]. – М. : Наука, 1982. – 264 с.
63. Карягин К.М. Конфуций, его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк. – СПб : Изд. Ф. Павленкова, 1891. – 77 с.
64. Кейдун И.Б. История изучения отечественными исследователями конфуцианского трактата "Ли цзи" // Научно-теоретический журнал "Религиоведение". – 2001. – № 2. – с. 163–174.

65. Кейдун И.Б. "Ли цзи" перевод двенадцатой главы ("Ней цзе"). (Фрагменты) // Научно-теоретический журнал "Религиоведение". – 2002. – № 1. – с. 156–163.
66. Кейдун И.Б. "Ли цзи": перевод первой главы ("Цюй ли") // Научно-теоретический журнал "Религиоведение". – 2001. – № 1. – с. 147–163.
67. Кириллов А. Мудрец из мудрецов Поднебесной / Кириллов А. // Эхо планеты. – 1999. – № 45. – С. 26–31.
68. Китай – земля небесного дракона / под общей ред. проф. Эдварда Л. Шонесси [пер. с англ. А. Романов]. – М. : БММ АО, 2001. – 256 с.: ил.
69. Клепиков В.З. Конфуций – выдающийся педагог Древнего Китая // Педагогика. – 2001. – № 3. – С. 73–80.
70. Клепиков В.З. Современный Китай: вопросы воспитания / Клепиков В.З. // Педагогика. – 2000. – № 5. – С. 92–98.
71. Книга песен и гимнов (Шицзин) / [перевод с кит. А. Штукина] // Конфуций. Изречения: [пер. с кит.]. – М. : АСТ ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 506, [6] с. – (Классика).
72. Кобзев А.И. Личность, природа и судьба человека в конфуцианстве / А.И. Кобзев // Личность в традиционном Китае: Сб. ст. / Рос. АН, Ин-т востоковедения; [Редкол.: Л.П. Делюсин (отв. ред.) и др.]. – М., 1992. – С. 141–159.
73. Козловский Ю.Б. Конфуцианство: миф и реальность // Народы Азии и Африки. – 1982. – № 3. – С. 41–51.
74. Конрад Н.И. О понятии "литература" в Китае // Избранные труды: Синология. – М. : Наука, 1977. – С. 543–586.
75. Конрад Н.И. Очерк древней китайской литературы / Н.И. Конрад // Беседы и суждения Конфуция. – СПб : ООО Издательство Кристалл, 1999. – 1120 с. – (Серия: Библиотека мировой литературы).
76. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; Отв. ред. М.Л. Титаренко. – М. : Вост. лит., 2003. – 247 с. – (Китайский классический канон в русских переводах: Осн. в 1998 г.).

77. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит. Ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Восточная литература, 2004. – 431 с. – (Китайский классический канон в русских переводах: Осн. в 1998 г.).
78. Конфуцианство, даосизм от А до Я. / сост. Ю.В. Парфенова. – М. : АСТ: Восток – Запад, 2007. – 320 с.
79. Конфуциева летопись " Чуньцю" ("Весны и осени") / Пер. и примеч. Н. И. Монастырева; Исслед. Д.В. Деопика и А.М. Карапетьянца. – М. : Вост. лит., 1999. – 350, [1] с.: ил., табл. – (Китайский классический канон в русских переводах).
80. Конфуций. Беседы и суждения / сравнительный пер. с кит. В.П. Васильева, П.С. Попова, В.А. Кривцова, И.И. Семенов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.lunyu.ru
81. Конфуций и его школа /сост. и автор предисл. В.В. Малявин / Антология гуманной педагогики. – М. : Издат. дом Шалвы Амонашвили, 1996. – 176 с.
82. Конфуций. Изречения: [пер. с кит.] / Конфуций. – М. : АСТ ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 506, [6] с. – (Классика).
83. Конфуций. Уроки мудрости / сост. М. Блюкменкранц, пер. И. Семенов, А. Штукин, Сесиль Шейнман-Топштейн. — М. : Эксмо, Фолио 2008. — 958 с. – (Серия: Антология мысли).
84. Коростовец И. Китайцы и их цивилизация // Жизнь и нравы старого Китая. – Смоленск : Русич, 2003. – 496с., ил.
85. Крилл Х.Г. Становление государственной власти в Китае. Империя Западная Чжоу / Х.Г. Крилл. – СПб. : Евразия, 2001. – 480 с.
86. Крюгер Р. Китай. Полная история Поднебесной / Рейн Крюгер; Пер. с англ. Д. Воронина, Ю. Гольдберга. – М. : Эксмо, 2006. – 445 с.

- 87.Крюков М. В. Язык иньских надписей / Отв. ред. В. М. Солнцев. – М. : Издательство «Наука», ГРВЛ, 1973. – 136 с. – («Языки народов Азии и Африки»).
- 88.Крюков В. М. Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу / Российская академия наук, Институт востоковедения, Институт всеобщей истории. – М. : Памятники исторической мысли, 2000. — 463, [1] с.
- 89.Кузин В.П. Гуманистическая педагогика Конфуция и современность // Актуальные проблемы исторического педагогического наследия. Вестник СевДТУ. Педагогика: зб. наук. пр. – Севастополь : Вид-во СевНТУ. – 2009. – Вип. 96. – С. 177–183.
- 90.Куликов В.С. Китайцы о себе. – М. : Политиздат, 1989. – 256 с.
- 91.Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая. Древнекаменный век / С. Кучера; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. – М. : Восточная литература, 1996. – 432 с.
- 92.Кычанов Е.И. Право и личность в Старом Китае / Е.И. Кычанов // Личность в традиционном Китае: Сб. ст. / РАН, Ин-т востоковедения; [Редкол.: Л.П. Делюсин (отв. ред.) и др.]. – М., 1992. – С. 117–140.
- 93.Лавриченко Н.М. Десять заповідей добра / Н.М. Лавриченко, В.Д. Крищенко; Національний ун-т "Острозька академія". – Острог : Вид-во Національного університету "Острозька академія", 2005. – 80 с.
- 94.Литература древнего Китая // Литература Древнего Востока : учеб. для гос. ун-тов / [предисл. В.Б. Никитина, Е.В. Паевская, Л.Д. Позднеева; под ред. Н.И. Конрада, И.С. Брагинского, Л.Д. Позднеевой]. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1971. – С. 249–257.
- 95.Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя / А. В. Ломанов; [Предисл. М. Л. Титаренко]; Рос. акад. наук, Ин-т Дал. Востока. – М. : Изд. фирма "Вост. лит.", 1996. – 245,[3] с.
- 96.Лукьянов А.Е. Дао Лаоцзы и Дао Конфуция / Лукьянов А. // Проблемы Дальнего Востока. – М., 1997. – № 6. – С.125–134.

97. Лукьянов А.Е. Понятие философии у древних китайцев / Лукьянов А. // Проблемы Дальнего Востока. – М., 1998. – № 2. – С.126–140.
98. Лукьянов А.Е. Совершенная мудрость и ранняя философия древних китайцев / Лукьянов А. // Проблемы Дальнего Востока. – М., 2001. – № 4. – С.135–149.
99. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М. : Университет дружбы народов, 1989. – 188 с.
100. Малявин В.В. Китайская цивилизация / В.В. Малявин. – М. : «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация. Картография», 2000. – 632 с.: ил., карт.
101. Малявин В.В. Конфуций / В.В. Малявин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.bookz.ru/authors/vladimir-malavin/konfucii_799.html
102. Мартынов А.С. Конфуцианская утопия в древности и в средневековье. // Китайские социальные утопии. / [Л.П. Делюсин, Л.Н. Борох (отв. ред.)]. – М. : Наука, 1987. – С. 10–57.
103. Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй»/ Перевод А.С. Мартынова. – В 2 томах. – СПб. : «Петербургское Востоковедение», 2001. – Т. 1. – 368 с.
104. Мартынов А.С. Конфуцианство: этапы развития. Конфуций. "Лунь юй" / А.С. Мартынов. – Санкт-Петербург : Азбука-классика: Петербург. востоковедение, 2006. – 344 с. – (Мир Востока: Китай).
105. Маслов А.А. Книга судьбы. Ежедневные медитации с Конфуцием /А.А. Маслов; худож.-оформ. А. Киричѐк. – Ростов н/Д : Феникс, 2006. – 400 с.: ил. – (Путь мастера).
106. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы / Александр Мень. – М. : Фонд имени Александра Меня, 1995. – 671 с.
107. Михайличенко О.В. Освіта і виховання в Японії та Китаї: історико-теоретичний аспект / О.В. Михайличенко. – Суми : Наука, 1997. – С. 45–90.

108. Мэн-цзы / Предисл. Л.Н. Меньшикова; Пер. с кит., указ. В.С. Колоколова. – Спб. : Петерб. Востоковедение: С.-Петербург. фил. Ин-та востоковедения РАН, 1999. – 262, [2] с.
109. Мудрецы Поднебесной: сб. / Лао-цзы. Дао дэ цзин; Конфуций. Лунь юй; Мо-цзы. Мо-цзы; Мэн-цзы. Мэн-цзы; Чжуан-цзы. Чжуан-цзы; Сюнь-цзы; Хань Фэй. – Симферополь: Реноме, 1998. – 384 с. – (Серия: Интеллектуальная библиотека).
110. Наумова Т.В. Сыновняя почтительность (Конфуций о древнекитайском культе сыновей почтительности как об одной из основ государственного устройства) / Наумова Т.В. // Дискурс Пи: Научно-практический альманах. – 2004. – Вып. IV. – С. 26–27.
111. Николаев М. Е. Конфуций и его учение / М. Е. Николаев. – М. : Российская акад. естественных наук, 2007. – 315 с.
112. Ничкало Н.Г. Неперервна професійна освіта як філософська та педагогічна категорія // Неперервна професійна освіта: теорія і практика. – 2001. – Вип. 1. – С. 9–22.
113. Осинский И.И. Конфуций и его философия / Осинский И.И. // Конфуций и конфуцианство: материалы науч. конф., Улан-Удэ, 25 марта 2005 г. / [отв. ред. И. И. Осинский]. – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2005. – С. 6–12.
114. Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй» / Л.С. Переломов. – М. : Восточная литература, 2000. – 588 с.
115. Переломов Л.С. Конфуций о человеке / Л.С. Переломов // Личность в традиционном Китае: Сб. ст. / РАН, Ин-т востоковедения; [Редкол.: Л.П. Делюсин (отв. ред.) и др.]. – М., 1992. – С.41–62.
116. Переломов Л.С. XXI век – век Китая, век конфуцианства? / Переломов Л., Ломанов А. // Проблемы Дальнего Востока. – М., 1998. – № 3. – С. 123–129.

117. Пирс Крис. Воины Китая. Под знаменем небесного дракона. 1500 г. до н.э. – 1840 г. н.э. / Крис Пирс; [пер. И. Шмелевой]. – М. : Эксмо, 2008. – 248 с.: ил. – (Военная история человечества).
118. Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы / Перевод с китайского, снабженный примечаниями. Репринт. изд. Послесл. Л.С. Переломова. – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1998. – 278 с. ("Китайский классический канон в русских переводах").
119. Прушенова Е.Ц. Идеология конфуцианства как отражение становления государственности в Китае: дис. ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Прушенова Елена Цырендэшиевна; [Место защиты: Бурят. гос. ун-т]. – Улан-Удэ, 2007. – 151 с.
120. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. – М. – Л. : изд-во АН СССР, 1947. – 451 с.
121. Рубин В. Идеология и культура Древнего Китая. Четыре силуэта / Ответственный редактор Переломов Л. – М. : Наука, 1970 – 162 с.
122. Русский биографический словарь: Т. 1. / изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцева. – Санкт-Петербург : тип. И. Н. Скороходова, 1896 [4]. – 892 с.
123. Рыбаков Н.С. Философия образования / Н.С. Рыбаков // Глобалистика: Энциклопедия / Гл. редакторы: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ "ДИАЛОГ". – М. : ОАО Издательство "Радуга", 2003. – 1328 с.
124. Салимова К.И. Педагогическое наследие Востока / К.И. Салимова. – М. : Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж : Издательство НПО «МОДЭК», 2008. – 544 с. – (Серия «Библиотека педагога-практика»).
125. Семененко И.И. Милосердие в конфуцианском учении: (Из цикла "Зарубеж. философия в прошлом и настоящем") / И.И. Семененко. – М. : Знание, 1989. – 63 с. – (Новое в жизни, науке, технике Философия; 10/1989).

126. Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. – Смоленск : Русич, 2003. – 464 с. – ("Популярная историческая библиотека").
127. Симпкинс А.С. Конфуцианство / А.С. Симпкинс, А. Симпкинс. – М. : ООО Издательский дом София, 2006. – 192 с.
128. Софронов М.В. Китайский язык и китайская письменность. Курс лекций / М.В. Софронов. – М. : АСТ: Восток-Запад, 2007. – 638, [2] с.
129. Степанова Л.М. Личность в философских традициях Китая: дис. ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Степанова Лейла Мамедовна; [Место защиты: Бурят. гос. ун-т] – Улан-Удэ, 2010 – 177 с.
130. Степанова Л.М. Проблема личности в учении конфуцианства / Л. М. Степанова // Философия и современность: сб. статей. – 2009. – С. 100–106.
131. Суждения и беседы / Конфуций; [пер. с кит. П. С. Попова]. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2007. – 216, [2] с. – (Азбука-классика).
132. Сухомлинська О.В. Виховання як соціальний процес: особливості сучасних трансформаційних змін / Сухомлинська О. // Шлях освіти. – 1995. – № 3. – С. 2–6.
133. Сухомлинська О.В. Духовно-моральне виховання дітей і молоді: загальні тенденції та індивідуальний пошук / О.В. Сухомлинська. – К. : Добро, 2006. – 44 с.
134. Сухомлинська О.В. Персоналія в історико-педагогічному дискурсі // Історико-педагогічний процес: нові підходи до загальних проблем. – К. : А.П.Н., 2003. – С. 36–46.
135. Сыма Цянь. Старинный род Конфуция //Конфуций. Изречения: [пер. с кит.] /Конфуций. – М. : АСТ Хранитель, 2008. – 506, [6] с. – (Классика).
136. Сыма Цянь. Исторические записки. В 9 т. – М. : Наука (Главная редакция восточной литературы) – Восточная литература, 1972 – 2010. – (Серия "Памятники письменности Востока". Вып. XXXII, 1-9).

- Сыма Цянь. История наследственных княжеских домов (Ши цзя): Т. V. // Исторические записки: В 9 т.; пер., вступ. ст. и комм. Р. В. Вяткина. 1987. – 368 с.;
- Сыма Цянь. Жизнеописания (Ле чжуань): Т. VII. / Пер. и предисл. Р. В. Вяткина, комм. Р. В. Вяткина и А. Р. Вяткина. Отв. ред. А. М. Карапетьянц. 1996. – 464 с.;
137. Табачник Д.В. Конфуций // Энциклопедія освіти / Акад. пед. наук України; головний ред. В.Г. Кремень. – К. : Юрінком Інтер, 2008. – С. 419–420.
138. Терехов С. Конфуций: учитель жизни / Терехов С. // Мир образования – Образование в мире. – М., 1997. – № 2. – С. 22–27.
139. Тертицкий К.М. Китайцы: Традиционные ценности в современном мире. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 347 с.
140. Ткачева Т.О. Конфуцианство в странах Восточной Азии: исторический выбор и социальная практика: вторая половина XX в. - начало XXI в.: дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.03 / Ткачева Татьяна Олеговна; [Место защиты: Ставроп. гос. ун-т] – Краснодар, 2009. – 233 с.
141. Ткаченко Г.А. Культура Китая от А до Я. Словарь – справочник. / Г.А. Ткаченко. – М. : АСТ: Восток-Запад, 2008. – 348, [4] с. – (Мировая культура).
142. Традиционная наука Китая / Еремеев В.Е. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://history.rsuh.ru/eremeev/china/>
143. Уроки мудрости: [сочинения: пер. с древнекитайск.] / Конфуций; [сост., вступ. ст. и коммент. М.А. Блюменкранца]. – Москва; Харьков : Эксмо; Фолио, 2007. – 957, [1] с. – (Антология мысли).
144. Усик А. В. Вчення Конфуція та конфуціанство в контексті китайської філософської традиції (етико-соціальний аспект): дис. ... канд. філол. наук: 09.00.05 / Усик Алла Володимирівна. – К., 1999. – 168 с.
145. Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. От первобытно-общинного строя до образования централизованного феодального государства / Фань

- Вэнь-лань [отв. ред. Р.В. Вяткин; пер. с кит. М.В. Крюкова, Л.С. Переломова, Е.Б. Поршневой, Е.В. Пузицкого]. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1958. – 294 с.
146. Федоренко Н.Т. "Шицзин" и его место в китайской литературе / Н.Т. Федоренко. – М. : Вост. лит., 1958. – 166 с.
147. Философы древнего Китая: десять критических статей / Перевод с китайского, общ. ред. и послесл. Н.Т. Федоренко. – М. : Изд-во иностранной лит-ры, 1961. – 738 с.
148. Фицджеральд Ч.П. История Китая: / Ч.П. Фицджеральд; [пер. с англ. Л.А. Калашниковой]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2004. – 460 с.
149. Флуг К. К. Материалы по истории Китая (Период Инь-шан). – М. – Л., 1935. – 29 с.
150. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Фэн Ю-лань; [Перевод на русский: Котенко Р.В.; научный редактор: доктор философских наук, профессор Торчинов Е.А.]. – СПб. : Евразия, 1998. – 376 с.
151. Харченко С.Я. Ідеї Конфуція у сучасній освіті Китаю // Вісн. Луган. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. – Луганськ, 2011. – № 20 (231). – С. 313–319.
152. Чанышев А.Н. Начало философии / А. Н. Чанышев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 184 с.
153. Чередниченко О.Т. Роль конфуціанського вчення у проходженні реформ в Китаї. Досвід для України [Електронний ресурс]. – Режим доступу:http://www.intellect.org.ua/index.php?lang=u&theme_id=7253&material_id=31122, 2003.07
154. Шпарик О. Ідеї неперервної освіти у спадщині Конфуція / Оксана Шпарик // Наук. зап. Тернопіл. нац. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. Сер. Педагогіка. – Тернопіль : Вид-во Держ. закл. "Тернопільський національний педагогічний університет ім. В.Гнатюка", 2008. – № 4. – С. 94–99.

155. Шпарик О. Концептуальні засади освіти в творі "Лунь юй" / Оксана Шпарик // Зб. наук. пр. Кам'янець-Поділ. нац. ун-ту. Сер. Педагогіка. – Кам'янець-Подільський : ПП Мошак М. І., 2008. – Вип. XV. – С. 17–21.
156. Шпарик О. М. Мета виховання благородного мужа за Конфуцієм / Шпарик О. М. // Вісн. Луган. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. – Луганськ, 2009. – № 17 (180). – С. 240–253.
157. Шпарик О. М. Методи навчання і виховання у спадщині Конфуція / Шпарик О. М. // Вісн. Луган. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. – Луганськ, 2011. – № 20, ч. 4. – С. 113–124.
158. Шпарик О. Наукова біографія Конфуція як джерело реконструкції його світоглядних і освітніх ідей / Оксана Шпарик // Шлях освіти. – 2007. – № 3. – С. 45–50.
159. Шпарик О. Шпарик О. Особливості джерельної бази спадщини Конфуція / Оксана Шпарик // Іст.-пед. альм. – Умань, 2011. – Вип. I. – С. 38–43.
160. Шпарик О. Розвиток освіти у Стародавньому Китаї: доконфуціанська доба / Оксана Шпарик // Шлях освіти. – 2011. – № 1. – С. 38–43.
161. Шпарик О. Розвиток освіти у Стародавньому Китаї: конфуціанська доба / Оксана Шпарик // Шлях освіти. – 2011. – № 3. – С. 29–34.
162. Шпарик О. Суспільно-історичні передумови становлення Конфуція як видатного мислителя і педагога Давнього Китаю / Шпарик О. // Освіта Донбасу. – 2010. – № 4/5 (141/142). – С. 94–103.
163. Энциклопедия нового Китая: пер. с англ. – М. : Прогресс, 1989. – 509 с.: ил.
164. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Юань Ке; [перевод с кит., послесловие Б.Л. Рифтина]. – М. : «Наука», 1987. – 527 с.
165. Юркевич А.Г. Конфуцианство и даосизм // Христианство и другие религии. Сборник статей. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1999. – С. 66–73.
166. Юркевич А.Г. Лі цзі // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; [Т. 1.: Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев,

- А.Е.Лукьянов]. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 308–309 .
167. Юркевич А.Г. Чунь цю // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; [Т. 1.: Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов]. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 603–604 .
168. Юркевич А.Г. Шу цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; [Т. 1.: Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов]. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 626–628.
169. 論語通釋 (全 2 册) / 王熙元編著. – 台北: 台灣學生書局, 1981.02 (Ван Сіюань. Заглиблення у "Лунь юй": у двох томах. – Тайбей, 1981. – 1220 с. (китайською мовою))
170. 历史常识知道点 / 吕双波主编. –内蒙古大学出版社, 2007.06 (Відомі історичні факти / ред. Люй Шуанбо. – Хух-Хото, 2007. – 341 с. (китайською мовою))
171. 孔子与中国之道 / 高专诚著. — 郑州: 大象出版社, 2006.03 (Гао Чжуаньчен. Конфуцій та шлях Китаю. – Чженчжоу, 2006. – 386 с. (китайською мовою))
172. 中国古代教育史纲 / 高时良著. – 北京市: 人民教育出版社, 2011.05 (Гао Шилян. Нарис з історії стародавньої освіти Китаю. – Пекін, 2011. – 549 с. (китайською мовою))
173. 从《论语》看孔子关于教师发展的若干思想 / 葛玲霞著 // 教育探索. – 黑龙江省哈尔滨市: 黑龙江省教育科学研究院出版社, 2007 年第 12 期. – 第 31–32 页 (Ге Лінся. Деякі думки Конфуція щодо розвитку педагогічної майстерності у творі "Лунь юй" // Освітні дослідження. – 2007. – № 12. – С. 31–32. (китайською мовою))

174. 中国教育思想史 / 郭齐家著. — 台北: 台湾五南图书出版公司, 1990.06 (Го Ціцзя. Історія китайської педагогіки. — Тайбей, 1990. — 432с. (китайською мовою))
175. 中国古代学校 / 郭齐家著. — 台北: 台湾商务出版社, 1983.05 (Го Ціцзя. Школа у Стародавньому Китаї. — Тайбей, 1983. — 162 с. (китайською мовою))
176. 国语// 百度百科. — <http://baike.baidu.com/view/36951.htm>, 2011.06 ("Го юй" // Китайська електронна енциклопедія Байду Байке. — на сайті <http://baike.baidu.com/view/36951.htm>, липень, 2011. (китайською мовою))
177. 孔子的人生价值论及其现代意义 / 顾莉著 // 淄博师专学报. — 山东省淄博市: 淄博师范高等专科学校出版社, 2009 年第 2 期. —第 63–67 页 (Гу Лі. Життєві цінності Конфуція у сучасному розумінні // Журнал педагогічного коледжу Цзибо. — 2009. — № 2. — С. 63–67. (китайською мовою))
178. 中国历代教育制度 / 顾树森著. — 南京: 江苏人民出版社, 1981.09 (Гу Шусень. Стародавня система освіти в Китаї. — Нанкін, 1981. — 313 с. (китайською мовою))
179. 我国古代数学教育的形式及特点 / 丁亥福赛著 // 陕西教育. — 西安市: 陕西教育报刊社, 2007 年第 10 期. — 第 93 页 (Дін Хайфусай. Форма та особливості викладання математики у Стародавньому Китаї // Освіта у Шаньсі. — 2007. — № 10. — С. 93. (китайською мовою))
180. 孔子教育思想研究 / 全国教育史研究会编务组编. — 北京市: 人民教育 1985.09 (Дослідження педагогічних поглядів Конфуція / 36. статей колективу авторів. — Пекін, 1985. — 286 с. (китайською мовою))
181. 国学集萃 / 郑建斌、陈洁编著. — 黄山: 黄山书社, 2009.07 (Збірка трактатів Древнього Китаю / укл. Чжен Цзяньбинь, Чень Цзе. — Хуаншань, 2009. — 414с. (китайською мовою))

182. 秦代 // 百度百科. – <http://baike.baidu.com/view/1279400.htm>, 2011.06 (Епоха Цін // Китайська електронна енциклопедія Байду Байке. – на сайті <http://baike.baidu.com/view/1279400.htm>, липень, 2011. (китайською мовою))
183. 周代 // 百度百科. – <http://baike.baidu.com/view/553904.htm>, 2011.05 (Епоха Чжоу // Китайська електронна енциклопедія Байду Байке. – на сайті <http://baike.baidu.com/view/553904.htm>, травень, 2011. (китайською мовою))
184. 黄帝 // 百度百科. – <http://baike.baidu.com/view/1989.htm>, 2011.06 (Імператор Хуан-ді // Китайська електронна енциклопедія Байду Байке. – на сайті <http://baike.baidu.com/view/1989.htm>, липень, 2011. (китайською мовою))
185. 孔子的人文教育思想初探 / 尹一鸣著 // 职业技术. – 黑龙江省哈尔滨市: 黑龙江建设职业技术学院出版社, 2009 年 第 6 期. – 第 74 页 (Інь Імін. Розвідка думок Конфуція про гуманітарну освіту // Професійна майстерність. – 2009. – № 6. – С. 74. (китайською мовою))
186. 简明中国教育史 / 王炳照, 郭齐家, 刘德化等编. — 北京: 北京师范大学出版社, 2001.12 (Історія китайської педагогіки / ред. Ван Бінчжао, Го Ціцзя, Лю Дехуа. – Пекін, 2001. – 386 с. (китайською мовою))
187. 中国哲学史 / 陈清编著. — 北京: 北京语言大学出版社, 2006.03 (Історія китайської філософії / ред. Чень Цін. – Пекін, 2006. – 331 с. (китайською мовою))
188. 中国古代跳舞史 / 钱君匋主编. — 北京市: 大象出版社, 2010.04 (Історія стародавнього китайського танцю / Цянь Цзюньтао. – Пекін, 2010. – 67 с. (китайською мовою))
189. 中国古代教育史 / 毛礼锐, 瞿菊农, 邵鹤亭 等编者. – 北京市: 人民教育出版社; 第 3 版, 1997.02 (Історія стародавньої освіти Китаю / Мао Ліжуй, Цюй Цзюйнун, Шао Хетін. – Пекін, 1997. – 476 с. (китайською мовою))

190. 中国教育思想通史(第一卷) / 王炳照, 阎国华主编. –长沙: 湖南育出版, 1994.06 (Китайська педагогічна думка крізь історію: у двох томах / ред. Ван Бінчжао, Янь Гохуа. – Т.1. – Чанша, 1994. – 473 с. (китайською мовою))
191. 孔子(套装上下册) / 姬仲鸣, 周侃编者. – 北京: 中央民族大学出版社, 1998.02 (Конфуцій: у двох томах / ред. Цзі Чжунмін, Чжоу Кань. – Т.1. – Пекін, 1998. – 998 с. (китайською мовою))
192. 孔子评传 / 匡亚明著. — 南京: 南京大学出版社 1990.12 (Куан Ямін. Критична біографія Конфуція. – Наньцзін, 1990. – 496 с. (китайською мовою))
193. 对中国古代传统音乐教学的几点思考 / 雷嘉著 // 艺术评论杂志. – 北京市: 中国艺术研究院出版社, 2007 年第 6 期. – 第 81 – 82 页 (Лей Цзя. Декілька моментів викладання стародавньої китайської національної музики // Мистецтво і критика. – 2007. – № 6. – С. 81–82. (китайською мовою))
194. 孔子论“学”浅析 / 李娜著 // 作家. – 吉林省长春市: 吉林省作家协会出版社, 2009 年第 2 期. – 第 152 页 (Лі На. Аналіз трактовки навчання Конфуцієм // Письменник. – 2009. – № 2. – С. 152. (китайською мовою))
195. 终身教育—21 世纪的生存概念 / 李旭初著 // 华中师范大学学报(人文社会科学版). – 湖北省武汉市: 华中师范大学, 1998 年 第 06 期. – 第 20 – 21 页 (Лі Сючу. Безперервна освіта – концепція виживання 21 століття // Журнал педагогічного коледжу Хуачжун (Гуманітарні та соціальні науки). – 1998. – № 6. – С. 20–21. (китайською мовою))
196. 中国古代教育制度的特点 / 李华丽著 [Електронний ресурс] (Лі Хуалі. Особливості освітньої системи стародавнього Китаю. – Режим доступу: <http://www.confucianism.com.cn/html/jiaoyu/11230.html>, червень, 2010. (китайською мовою))

197. 《诗经》的史料价值 / 李金华著 // 天津职业院校联合学报。 - 天津市: 天津市教育委员会出版社, 2009 年第 4 期. - 第 124 - 129 页 (Лі Цзіньхуа. Цінність "Ши цзіна" як історичного першоджерела // Професійна освіта Тяньцзіня. - 2009. - № 4. - С. 124-129. (китайською мовою))
198. 周公对中国文化的贡献 / 李宗桂著 // 孔子研究杂志. - 山东省济南市: 中国孔子基金会出版社, 2005 年第 6 期. - 第 126 - 128 页 (Лі Цзунгуй. Внесок Чжоу-гуна у китайської культуру // Конфуціанські дослідження. - 2005. - № 6. - С. 126-128. (китайською мовою))
199. 孔子传:前 551~前 479 / 李元著. - 哈尔滨: 哈尔滨出版社, 2004.01 (Лі Юань. Конфуцій: 551 - 479 pp. до н.е. - Харбін, 2004. - 308 с. (китайською мовою))
200. 中国名人百传 / 刘亦发著. —吉林: 吉林文史出版社, 2009.02 (Лю Іфа. 100 великих людей Китая. - Цзілінь, 2009. - 824 с. (китайською мовою))
201. 论孔子的学习观 / 刘云, 刘天越著 // 中学历史教学参考. - 陕西省西安市: 陕西师范大学出版社, 2001 年第 10 期. - 第 15 - 16 页 (Лю Юнь, Лю Тяньюе. Погляди Конфуція на навчання // На допомогу учителю історії середньої школи. - 2001. - № 10. - С. 15-16. (китайською мовою))
202. 论语今注今译 / 毛子水著. - 重庆: 重庆出版社; 第 1 版, 2011.02 (Мао Цзишуй. "Лунь юй" з сучасним коментарем та перекладом. - Чунцін, 2011. - 344 с. (китайською мовою))
203. 中国古代教育制度史料 / 程舜英 编者. - 北京市: 北京师范大学出版社, 2011.03 (Матеріали з історії освітньої системи стародавнього Китаю / ред. Чен Шуньін. - Пекін, 2011. - 760 с. (китайською мовою))
204. 浅谈《论语》中的君子和小人 / 孟华锋著 // 青年文学家. - 黑龙江省齐齐哈尔市: 齐齐哈尔市文学艺术界联合会出版社, 2009 年 第 21 期. - 第 234 - 235 页 (Мен Хуафен. Цзюнь-цзи та сяо-жень у творі "Лунь юй" // Молодий письменник. - 2009. - № 21. - С. 234 - 235. (китайською мовою))

205. 君子比德于玉 / 鸥鸣著 // 椰城杂志. - 海口市: 海口市文学艺术界联合会出版社, 2008 年 第 1 期. - 第 5 - 8 页 (Оу Мін. Моральність *цзюнь-цзи* // журнал "Єчен". - 2008. - № 1. - С. 5-8. (китайською мовою))
206. 春秋左传正义 (全四册) [Електронний ресурс] (Повне зібрання "Весни та Осені" і "Коментар Цзо". - Режим доступу: <http://wenku.baidu.com/view/10516dc79ec3d5bbfd0a7453.html>, 2011.03 (китайською мовою))
207. 四书五经全译 [Електронний ресурс] (Повне зібрання Чотирикнижжя та П'ятиканноника). - Режим доступу: <http://wenku.baidu.com/view/00fd8408763231126edb1136.html>, 2009.05 (китайською мовою)
208. 新譯四書讀本 / 謝冰瑩 編譯. - 臺北市: 三民, 修訂七版, 1986. 05 (Се Бінінь. Новий переклад "Четверокнижжя". - Тайбей, 1986. - 671 с. (китайською мовою))
209. 世界的中国观: 近二千年来世界对中国的认识史纲/ 忻剑飞著. — 上海: 学林出版社, 1991.03 (Сінь Цзяньфей. Знайомство світу з Китаєм. - Шанхай, 1991. - 407 с. (китайською мовою))
210. 华夏文明与汉字的起源 / 徐江伟著 [Електронний ресурс] (Сюй Цзянвей. Витоки китайської культури та ієрогліфіки. - Режим доступу: <http://www.tieku.org/301726/7.html>, 2010.05 (китайською мовою))
211. 孔子和他故乡的名胜古迹 / 徐志强, 徐玮著. - 山东: 山东文化音像出版社, 2009.09 (Сюй Чжицян, Сюй Вей. Конфуцій і його храм. - Шаньдун, 2009. - 81 с. (китайською мовою))
212. 孔子的教育思想及其现代意义 — 在广州师范学院创校 40 周年复办 20 周年校庆“中外教育思想高级研讨会”上的讲话 / 汤恩佳著 // 广州师院学报 (社会科学版). - 广州市: 广州师院学出版社, 1999 年第 11 期. - 第 126 - 128 页 (Тан Енькай. Педагогічні думки Конфуція у сучасному розумінні — промова у Педагогічному університеті Гуанчжоу, присвячена ХХ

- ювілейній конференції "Китайська та зарубіжна освіта" // Журнал Педагогічного університету Гуанчжоу (соціальні науки). – 1999. – № 11. – С. 126–128. (китайською мовою))
213. 十三经注疏 / (清)阮元校刻. — 北京：中华书局， 1980.09 ("Тринадцятиканоник" з коментарями та поясненнями / сост. Жуань Юань (кін. XVIII — поч. XIX в.). – Пекін, 1980. – 2784 с. (китайською мовою))
214. 探析孔子的自由教育思想 / 童宇著 // 科教文汇. – 安徽省合肥市: 安徽省老科教工作者协会出版社, 2009 年 第 3 期. – 第 70 页 (Тун Юй. Аналіз гуманітарної освіти Конфуція // Збірка праць з науки та освіти. – 2009. – № 3. – С. 70. (китайською мовою))
215. 孔子音乐教育思想探析 / 田晓红, 杜学元著 // 大舞台. – 河北省石家庄市: 河北省艺术研究所出版社, 2008 年 第 4 期. – 第 64 – 66 页 (Тянь Сяохун, Ду Сюеюань. Аналіз думок Конфуція щодо музичної освіти // Сцена. – 2008. – № 4. – С. 62–64. (китайською мовою))
216. 试论《论语·侍坐章》中的教学原则和教学方法 / 吴小芳著 // 青海师专学报. – 青海省西宁市: 青海民族学院出版社, 2007 年 第 4 期. – 第 109 – 110 页 (У Сяофан. Про педагогічні принципи та методи Конфуція у творі "Лунь юй", вислів "Шицзо" (11-26) // Журнал Цінхайського педагогічного коледжу. – 2007. – № 4. – С. 109–110. (китайською мовою))
217. 现代国际终身教育论 / 吴遵民著. – 北京：中国人民大学出版社， 2007.10 (У Цзуньмін. Сучасна міжнародна безперервна освіта. – Шанхай, 2007. – 418 с. (китайською мовою))
218. 孔子教育思想批判 / 冯天瑜著. – 上海: 人民出版社, 1975.06 (Фен Тяньюй. Критика педагогічних поглядів Конфуція. – Шанхай, 1975. – 122 с. (китайською мовою))
219. 中国哲学简史 / 冯友兰著. – 上海: 生活·读书·新知三联书店; 第 1 版, 2009.05 (Фен Юлань. Стисла історія китайської філософії. – Саньянь

- шудянь, 2009. – 397 с. (китайською мовою)), або на сайті <http://www.tianyabook.com/zhexue/zhexuejianshi/004.htm>
220. 儒家与现代人 / 傅佩荣著. – 上海: 上海三联书店出版社, 2007.04 (Фу Пейжун. Конфуціанство і сучасність. – Шанхай, 2007. – 166 с. (китайською мовою))
221. 傅佩荣解读论语 / 傅佩荣著. — 北京: 线装书局 2006.06 (Фу Пейжун. Тлумачення "Лунь юй". – Пекін, 2006. – 348 с. (китайською мовою))
222. 试论孔子私学的成人教育性质 / 韩树杰, 王晓君著 // 成人教育. – 黑龙江省哈尔滨市: 黑龙江省教育委员会出版社, 2007年 第9期. – 第8–9页 (Хан Шуцзе, Ван Сяоцзюнь. Характер освіти у приватній школі Конфуція для дорослих // Освіта для дорослих. – 2007. – № 9. – С. 8–9. (китайською мовою))
223. 关于周代使用钱币的探索 / 郝本性著 // 中国钱币. – 北京: 中国钱币学会 1984年 第4期. – 第4–7页 (Хао Беньсін. Дослідження з використання грошей у епоху Чжоу // Китайська нумізматики. – 1984. – № 4. – С. 4–7. (китайською мовою))
224. 孔子教育思想与教育的四大支柱 / 何克抗著 [Електронний ресурс] (Хе Кекан. Педагогічна ідеологія Конфуція та чотири фундаментальні опори китайської педагогіки. – Режим доступу: <http://www.etc.edu.cn/论著选摘/何克抗/KongZiDeSiXianHeSiDaZhiZhu.htm>, 2003.03 (китайською мовою))
225. 孔子思想体系 / 蔡尚思著. — 上海: 人民出版社, 1982.06 (Цай Шанси. Система поглядів Конфуція. – Шанхай, 1982. – 293 с. (китайською мовою))
226. 孔子之精神生活 / 蔡元培著 // 新世纪文学选刊. – 山东省济南市: 山东省作家协会出版社, 2009年 第7期. – 第36页 (Цай Юаньпей. Духовне життя Конфуція // Література нового століття. – 2009. – № 7. – С. 36. (китайською мовою))
227. 浅探《君子》与《真人》的人格境界 / 曹佳丽著 // 评论研究安徽文学. – 安徽省合肥市: 安徽省文联, 2008年 第7期. – 第345–346页 (Цао Цзялі.

- Дослідження особистісних якостей *цзюнь-цзи* та даоських святих *чженьжень* // Збірник наукових праць Аньхой. – 2008. – № 7. – С. 345–346. (китайською мовою))
228. “有教无类” 辨义 / 吉爱明, 丁泗著 // 连云港师范高等专科学校学报. – 江苏省连云港市: 连云港师范高等专科学校出版社, 2008 年 第 3 期. – 第 36 – 38 页 (Цзи Аймін, Дін Си. Аналіз значення "освіта для всіх" // Журнал педагогічного коледжу Ляньюньган. – 2008. – № 3. – С. 36–38. (китайською мовою))
229. 周文王 – 《拘幽操》、《文王操》 / 景熙渝, 曹年裕著 // 音乐生活. – 辽宁省沈阳市: 辽宁省文学艺术界联合会出版社, 2008 年 第 2 期. – 第 44 – 45 页 (Цзінь Сіюй, Цао Няньюй. Чжоуський Вень-ван та його твори "Цзюю цзао" і "Вень-ван цзао" // Музичне життя. – 2008. – № 2. – С. 44–45. (китайською мовою))
230. 历史散文《尚书》与《春秋》 / 青松著 [Електронний ресурс] (Цін Сун. Исторична проза "Шан шу" та "Чуньцю". – Режим доступу: www.szb.northnews.cn/bfxb/html/2009-02/17/content_203383.htm, 2009.02 (китайською мовою))
231. 孔子的《五帝》《三王》观研究 / 崔冠华著; 中国古代史硕士学位论文; 杨朝明导师. – 曲阜市: 曲阜师范大学, 2006.07 (Цуй Гуанхуа. Дослідження поглядів Конфуція на "П'ять імператорів" і "Трьох правителів" / Дисертаційне дослідження з історії Давнього Китаю; наук. керівник Ян Чаомін. – Цюйфу: Педагогічний університет Цюйфу, 2006. – 298 с. (китайською мовою))
232. 古文尚书辨伪-论语余说-易卦图说 / 崔东璧著. – 北平文化学社, 1930 (Цуй Дунбі. З'ясування псевдофактів у давньому трактаті "Шан шу", тлумачення "Лунь юя", обговорення "І цзіна". – Бейпін веньхуа, 1930. – 201 с. (китайською мовою)), або на сайті: <http://www.bookinlife.net/product-288143.html>)

233. 论语新解 / 钱穆著. - 北京生活·读书·新知三联书店, 2005.03 (Цянь Му. Нове тлумачення "Лунь юя". - Пекін, 2005. - 515 с. (китайською мовою))
234. 官学下移与游士之风 / 程二行著 // 武汉大学学报. - 武汉市: 武汉大学出版社 2001 年 第 5 期. - 第 330 - 337 页 (Чен Ерхан. Про те, як державна освіта поступалася місцем освітнім можливостям мандрівних книжників // Освітній журнал Уханського університету. - 2001. - № 5. - С. 330-337. (китайською мовою))
235. “有教无类” 广议 / 程涛平, 蔡世骥著 // 江汉论坛. - 湖北省武汉市: 湖北省社会科学院出版社, 1982 年 第 12 期. - 第 82 页 (Чен Таопін, Цай Шицзі. "Освіта для всіх" у широкому значенні // Трибуна Цзянхань. - 1982. - № 12. - С. 82. (китайською мовою))
236. 論語集釋 (全四册) / 程樹德著. - 北京: 中华书局, 1990.08 (Чен Шуде. "Лунь юй" з повним зібранням коментарів: у 4 томах. - Пекін, 1990. - 1430 с. (китайською мовою))
237. 孔子与儒 / 陈安著 // 商周刊. - 山东省青岛市: 青岛出版社, 2009 年 第 26 期. - 第 118 页 (Чень Ань. Конфуцій і конфуціанство // Діловий тижневик. - 2009. - № 26. - С. 118. (китайською мовою))
238. 中国医学史 / 陈邦贤著. — 北京: 团结出版社, 2006.06 (Чень Бансянь. Історія китайської медицини. - Пекін, 2006. - 369 с. (китайською мовою))
239. “有教无类” 辨析 / 陈桂生著 // 河北师范大学学报(教育科学版). - 河北省石家庄市: 河北师范大学出版社, 2004 年 第 3 期. - 第 24 - 27 页 (Чень Гуйшен. Аналіз "освіта для всіх" // Журнал педагогічного університету Хебей (освіта). - 2004. - № 3. - С. 24-27. (китайською мовою))
240. 拨开论语见教育 / 沈杰著 // 教育. -北京市: 教育杂志社出版社, 2007 年 第 8 期. - 第 59 - 60 页 (Чень Цзе. Педагогіка крізь призму "Лунь юя" // Освіта. - 2007. - № 8. - С. 59-60. (китайською мовою))

241. 孔子的终身学习思想 / 张爱菊著 [Електронний ресурс] (Чжан Айцзюй. Думки Конфуція про безперервну освіту. – Режим доступу: www.ilib.cn, (китайською мовою))
242. 中国古代诗歌教育简史 / 张继红著. — 河南: 河南师范大学文学院, 2004.03 (Чжан Цзіхун. Історія стародавньої китайської освіти крізь призму поезії. – Хенань, 2004. – 161 с. (китайською мовою))
243. 《帝》《天》观念在商周代际时期宗教体系中地位的变化 / 赵昊天著 // 大视野杂志. – 北京市: 湖南人民出版社, 2008 年 第 7 期. – 第 148 页 (Чжао Хаотянь. Зміна концепції "Шан" та "Тянь" у системі релігійних поглядів періоду Шан – Чжоу // Широкий кругозір. – 2008. – № 7. – С. 148. (китайською мовою))
244. 孔子的社会理想 / 赵士孝著 // 孔子研究. – 山东省济南市: 中国孔子基金会出版社, 2010 年 第 4 期. – 第 51 – 59 页 (Чжао Шисяо. Суспільний ідеал Конфуція // Дослідження Конфуція. – 2010. – № 4. – С. 51–59. (китайською мовою))
245. 道德与政治的分与合 — 《论语》的思想启示 / 郑臣著 // 孔子研究. – 山东省济南市: 中国孔子基金会出版社, 2009 年 第 3 期. – 第 6 – 15 页 (Чжен Чень. Поєднання та відокремлення "політики" і "моралі" в творі "Лунь юй" // Дослідження Конфуція. – 2009. – № 3. – С. 6–15. (китайською мовою))
246. 《和》的字源及涵义辨析 / 周仲贤著 // 株洲师范高等专科学校学报. – 湖南省株洲市: 湖南工业大学出版社, 2007 年 第 4 期. – 第 98 页 (Чжоу Чжунсянь. Тлумачення змісту та походження *хе* // Журнал педагогічного коледжу Чжучжоу. – 2007. – № 4. – С. 98. (китайською мовою))
247. 汉字五种书体起源 / 朱辉著 // 老年教育杂志. – 2008 年 第 2 期. – 第 35 页 (Чжу Хуей. Витоки п'ятьох стилів написання ієрогліфіки // Освіта для дорослих. – 2007. – № 2. – С. 35. (китайською мовою))

248. 论中国古代财政思想的文化渊源 / 钟永圣著 // 贵州社会科学. - 贵州省贵阳市: 贵州省社会科学院出版社, 2007 年 第 1 期. - 第 163 - 168 页 (Чжун Юншен. Фінансова та політична думка Стародавнього Китаю // Соціальна наука Гуйчжоу. - 2007. - № 1. - С. 163-168. (китайською мовою))
249. 中国古代教育和教育思想 / 沈灌群著. - 武汉: 湖北人民出版社, 1956 (Шень Гуаньцзюнь. Освіта і педагогічна думка у Давньому Китаї. - Ухань, 1956. - 158 с. (китайською мовою))
250. 论语译注 / 杨伯峻译注. — 北京: 中华书局, 1980.12 (Ян Боцзюнь. "Лунь юй" з перекладом та коментарями. - Пекін, 1980. - 316 с. (китайською мовою))
251. 从《论语》看孔子教育思想的若干建构主义的特征 / 杨海燕著 // 现代教育科学. - 吉林省长春市: 吉林省教育科学院出版社, 2008 年 第 10 期. - 第 64 - 66 页 (Ян Хайянь. Деякі особливості педагогічних поглядів Конфуція у творі "Лунь юй" // Сучасна освіта. - 2008. - №10. - С. 64-66. (китайською мовою))
252. 孔子教育思想与当代教育发展 / 杨柱著. - 成都市: 西南交通大学出版社, 2010.10 (Ян Чжу. Педагогічні думки Конфуція і сучасний розвиток освіти. - Ченду, 2010. - 170 с. (китайською мовою))
253. 论语疏证 / 杨树达著. - 上海: 上海古籍出版社, 2006.12 (Ян Шуда. "Лунь юй" з детальним коментарем. - Шанхай, 2006. - 521 с. (китайською мовою))
254. Behuniak Jr. James. Hitting the mark: archery and ethics in early Confucianism // Journal of Chinese Philosophy / editor-in-chief Chung-ying Cheng; volume 37, issue 4. - Wiley-Blackwell December, 2010. - p. 588-604. (англійською мовою)
255. Bruce E., Brooks A. Taeko. The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors. - New York : Columbia University Press, 1998. - 342 p. (англійською мовою)

256. Chen Jingpan. Confucius as a teacher: Philosophy of Confucius with spec. ref. to its educational implications / Chen Jingpan. – [2. print.]. – Beijing : Foreign lang. press, 1994. – 522, [9] с. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
257. Confucius. Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean / edited by James Legge; translation with exegetical notes and dictionary of all characters by James Legge. – New York : Dover Publications Inc., 1972. – 503 p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
258. Creel Herlee G. Chinese thought from Confucius to Mao Tsê-tung / Herlee G. Creel. – Chicago : The University of Chicago Press, 1953. – 295 p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
259. Fung Yu-Lan. Selected Philosophical Writings Of Fung Yu-Lan. – Beijing : Foreign Languages Press, 2008. – 673 p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
260. Golt H.S. The History of Chinese Educational Institutions. – Vol.I. – London : Arthur Probstain. – 1951. – 400 p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
261. Ivanhoe Philip J. Thinking and Learning in Early Confucianism // Journal of Chinese Philosophy / editor-in-chief Chung-ying Cheng; volume17, issue 4. – Wiley-Blackwell December, 1990. – p. 473–493. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
262. Ivanhoe Philip J. Confucian Moral Self Cultivation. Second Edition. – Indianapolis : Hackett Publishing Company, 2000. – 152 p.
263. Ping-ti Ho. The Cradle of the East. – University of Chikago Press. – 1975. – 440 p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
264. Lau D.C. Confucius: The Analects. – New York : Penguin Books, 1979. – 249 p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
265. Li Sijing. Sources of the Confucian tradition: the five classics and the four books / Written by Li Sijing; Transl. by Lao An [et al.]; Version rev. by An Zengcai. – Jinan : Shandong friendship press, 1998. - 111, [2] p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)
266. The life of Confucius / By Qu Chunli ; [Transl. by Sun Haichen]. - 2. printing. – Beijing : Foreign languages press, 1997. – 645, [10] p. (АНГЛІЙСЬКОЮ МОВОЮ)

267. Shaughnessy Edward L. Before Confucius. Studies in the creation of the Chinese classics. – Albany (State University of New York Press), 1997. – 262 p. – (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture). (англійською мовою)
268. Shaughnessy Edward L. Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels. – Berkeley / Los Angeles (University of California Press), 1991. – 333 p. Prof. Illus. (англійською мовою)
269. The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B. C. /edited by Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 1180 p. (англійською мовою)
270. Waley Arthur. The Analects of Confucius. – New York : Vintage Books, 1989; о.р. 1938. – 257 p. (англійською мовою)
271. Gespräche (Lun yü) Kungfutse / aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm . – Jena : E. Diederich, 1910. – 245 p. (німецькою мовою)
272. Entretiens de Confucius / Traduit du chinois par Anne Cheng. – Paris : Editions du Seuil, 1981. – 192 p. (французькою мовою)
273. Confucio Dialoghi. Con testo a fronte / Introduzione, traduzione e note a cura di Tiziana Lippiello. – Torino : Einaudi, 2003. – 250 p. (італійською мовою)
274. Proverbios selectos de Confucio = Lun yü / traducción Francisco J. Perea. – México, D.F. : Diana, 1997. – 255 p. (іспанською мовою)
275. 論語の世界/ 金谷治。 – 東京: 日本放送出版協会, 1970 (Світ "Лунь юя" / Каная Осаму. – Токіо : Ніппон Хосо Шуппан Кіокаі, 1970. – 218 с. (японською мовою))

Портрет Конфуція



Таблиця Китайських династій

Епоха Ся			21 ст. до н. е. — 16 ст. до н. е.
Епоха Шан			16 ст. до н. е. — 11 ст. до н. е.
Епоха Чжоу	Епоха Західна (Рання) Чжоу		11 ст. до н. е. — 771 р. до н.е.
	Епоха Східна (Пізня) Чжоу		770 р. до н.е. — 256 до н.е.
	Період Чуньцю (Весни та Осені)	КОНФУЦІЙ <i>(551 до н.е. — 479 до н.е.)</i>	770 р. до н.е. — 476 р. до н.е.
	Період Чжаньго (Воюючі держави)		475 р. до н.е. — 221 до н.е.
Династія Цін			221 р. до н.е. — 206 до н.е.
Династія Хань	Династія Західна Хань		206 р. до н.е. — 8 р. н.е.
	Династія Східна Хань		25 — 220
Період Трицарства	Царство Вей		220 — 265
	Царство Шу		221 — 263
	Царство У		222 — 280
Династія Західна Цзінь			265 — 316
Династія Східна Цзінь і 16 царств	Династія Східна Цзінь		317 — 420
	16 царств		304 — 439
Епоха Південних та Північних династій	Період Південних династій	Династія Сун	420 — 479
		Династія Ці	479 — 502
		Династія Лян	502 — 557
		Династія Чень	557 — 589
	Період Північних династій	Династія Північна Вей	386 — 534
		Династія Східна Вей	534 — 550

		Династія Північна Ці	550 — 577	
		Династія Західна Вей	535 — 557	
		Династія Північна Чжоу	557 — 581	
Династія Суй			581 — 618	
Династія Тан			618 — 907	
Епоха П'ятьох династій та Десяти царств	Династія Піздня Лян		907 — 923	
	Династія Піздня Тан		923 — 936	
	Династія Піздня Цзінь		936 — 946	
	Династія Піздня Хань		947 — 950	
	Династія Піздня Чжоу		951 — 960	
	Десять царств		902 — 979	
	Династія Сун	Династія Північна Сун		960 — 1127
		Династія Південна Сун		1127 — 1279
	Династія Ляо			907 — 1125
	Династія Західна Ся			1032 — 1227
Династія Цзінь			1115 — 1234	
Династія Юань			1279 — 1368	
Династія Мін			1368 — 1644	
Династія Цін			1644 — 1911	
Китайська Республіка			1912 — 1949	

Вислови Конфуція про освіту і виховання⁵⁷

№	Вислів
1-1	Вчитися і своєчасно використовувати отримане знання на практиці, хіба це не приносить радість?
2-11	Той, хто зважаючи на давнину дізнається про нове, може бути наставником для інших.
2-15	Вчитися і не обмірковувати – марно, розмірковувати і не вчитися – наражатися на небезпеку.
2-17	Те, що ти знаєш, вважай тим, що ти знаєш, а те, що ти не знаєш, вважай тим, що ти не знаєш. Це і є реальне знання.
4-17	Зустрівши мудру людину думай про те, як з нею зрівнятися, зустрівши нерозумну людину, досліди самого себе.
5-15	Учень Конфуція Цзи Гун запитав: "Чому Кун Веньци дали посмертне ім'я Освічений?" Вчитель відповів: "Він був розумним і до того ж любив вчитися. Він не вважав за ганьбу питати про те, що не знав у нижчих за рангом".
6-20	У навчанні той, хто просто дізнається не може зрівнятися з тим, хто любить навчатися, а той, хто любить навчатися не може зрівнятися з тим, хто отримує задоволення від навчання.
6-21	З тими, хто [у своєму інтелектуальному розвитку] перевершив середній рівень, можна говорити про величні речі, з тими, хто не досяг середнього рівня про таке говорити неможливо.
7-2	Вчитель сказав: "Пізнавати без зайвих слів, старанно вчитися, невтомно наставляти інших – що з цього я справді втілюю у життя?"
7-3	Вчитель сказав: "...коли вивчене не закріплюється – це мене засмучує".
7-7	Вчитель сказав: "Я ще ніколи не відмовляв у навчанні навіть за в'язанку сушеного м'яса".
7-8	Нестаранному – не пояснюй; тому, хто не докладав зусиль до висловлення своїх думок – не висловлюй замість нього; не зважай на того, хто за одним кутом не може знайти три інших.
7-11	Вчитель сказав: "Я обов'язково буду з тим, хто займається справами виважено і завчасно складає план".

⁵⁷ Вислови взяті з книги "Лунь юй" [220]. Переклад українською мовою – О. Шпарик.

7-20	Вчитель сказав: "Я не належу до тих, хто володіє знанням від народження. Я здобув їх лише завдяки любові до давнини і старанності у навчанні".
7-22	Серед двох попутників обов'язково знайдеться той, у якого можна чогось навчитися.
7-25	Учитель вчив... <i>вень</i> -культури і використанню її на практиці.
7-28	Вчитель сказав: "Є люди, які починають діяти не отримавши знання. Я не такий. Дізнавшись якомога більше, я обираю найкраще і дотримуюсь цього. Побачивши якомога більше, я запам'ятовую те, що побачив. Це знання називається здобутим".
8-5	Здібний не соромився запитати у нездібного... – раніше люди так поводитися у навчанні.
8-13	З щирим переконанням любіть вчення.
8-17	Навчайся так, ніби ти не досяг своєї мети. Коли ж досягнеш своєї мети – вчися так, ніби боїшся її загубити.
9-8	Вчитель сказав: "Хіба я все знаю? Ні, але якщо хтось запитає у мене про ті речі, про які я не знаю, то я зможу ґрунтовно відповісти тій людині, розглянувши це питання з двох протилежних сторін".
9-25	Якщо зробив помилку не бійся виправити її.
12-15	Здобуйте ґрунтовні знання за допомогою текстів, стримуйте себе належними правилами поведінки і тоді у вас не буде відхилень від праведного шляху (<i>Дао</i>).
13-5	Вчитель сказав: "Припустимо, знайдеться людина, яка вивчила усі триста віршів " Книги пісень", але коли їй довірять управління, а вона з ним не впорається? Або якщо її відішлють у сусідні країни для переговорів, а вона і там не зможе самостійно вирішити проблеми? То яка користь від того, що вона вивчила так багато?"
13-9	Конфуцій разом з своїм учнем Жань Ю приїхали до князівства Вей. Конфуцій запитав у Жань Ю, скільки людей мешкає у даній місцевості. Учень відповів, що населення так швидко зростає, що не зрозуміло як бути далі і що робить. "Збагачуйте його" – сказав Конфуцій. "А коли ми його збагатимо, що робити далі?" – запитав Жань Ю. Учитель відповів: "Виховуйте його!"
14-24	У давнину вчилися для самовдосконалення, тоді як сьогодні вчать для того, щоб хизуватися своїм знанням перед іншими.
15-16	Вчитель сказав: "Я не знаю, як навчати ту людину яка не ставить питання по-справі".
15-31	Вчитель сказав: "Я перебував у роздумах цілий день без їжі і цілу ніч без сну. Але це ні до чого не привело. Краще за все – вчитися".

15-39	У навчанні для жодного немає відмінностей.
16-9	Той, хто знає від народження посідає верхній щабель; той, хто здобуває знання у навчанні посідає другий щабель; за ним йде той, хто взявся до навчання зіткнувшись з труднощами. Той, хто зіткнувшись з труднощами не взявся до навчання – на найнижчому рівні.
17-8	Прагнення до гуманності без любові до навчання веде до безглуздості, прагнення до знання без любові до навчання веде до неуважності, прагнення до чесності без любові до навчання веде до грубості, прагнення до мужності без любові до навчання веде до заколотів, прагнення до стійкості без любові до навчання веде до несамовитості.
19-5	Якщо людина кожного дня дізнається про те, чого вона не знає і кожного місяця відновлює те, що вже досягла, то про таку людину можна сказати, що вона любить вчитися.
19-6	Поглиблювати знання, гартувати волю, допитливо ставити питання, всебічно обдумувати – все це основа гуманності.
19-13	Якщо після роботи залишаються сили, віддай їх навчанню; якщо після навчання залишаються сили віддай їх роботі.
20-2	Якщо людину страчують, не спробувавши перевиховати – це називається жорстокістю.

Вислови Конфуція про суть особистості благородного мужа (цзюнь-цзи)

№	Вислів
1-1	Люди його не знають, а він не журиться, хіба це не благородний муж?
1-2	Благородний муж старанно закладає основи своєї індивідуальності. Коли основи закладено, тоді виникає <i>Дао</i> (шлях). Що ж стосується батьківської шани і поважного ставлення до старших, то хіба не з цих принципів складаються основи гуманності благородного мужа?
1-8	Якщо у поставі благородного мужа немає величності, то він не викликає до себе шанобливого ставлення. Люди не будуть його сприймати серйозно, навіть якщо він учений.
1-14	Якщо благородний муж не думає про те, аби наїстися досхочу, не тривожиться про зручне житло, у справах старанний, а у розмові обережний, здатний сам заради самовдосконалення зблизитися з тими, хто знайшов <i>Дао</i> (шлях), про такого можна сказати, що він любить вчитися.
2-12	Благородний муж – не знаряддя для інших.
2-13	Благородний муж спочатку робить, а потім вже говорить про зроблене.
2-14	Благородний муж прямий і неупереджений, маленька людина упереджена, але не пряма.
3-7	У благородного мужа немає підстав для суперництва.
4-5	Якщо благородний муж втратив гуманність, то як він може називатися таким почесним ім'ям? Благородний муж не поступається гуманністю, навіть коли він їсть. Він повинен бути гуманним навіть коли дуже поспішає, навіть під час стихійних лих.
4-9	З благородним мужем, який прагне знайти <i>Дао</i> (шлях), але цурається убогого одягу і поганої їжі, навіть і говорити не слід.

4-10	Благородному мужу слід бути неупередженим, він завжди дотримується справедливості.
4-11	Благородний муж піклується про дотримання моральних устоїв, маленька людина піклується лише про земне. Благородний муж тривожиться про те, аби не порушити закон. Маленька людина сподівається лише на милість.
4-16	Благородний муж думає про свій обов'язок, у той час як маленька людина думає лише про свою вигоду.
4-24	Благородний муж поспішає не з промовами, а з роботою.
5-16	Благородний муж у своїх вчинках сповнений самоповаги, на службі у вищих сповнений відповідальності, у повчанні народу сповнений доброти, у керуванні народом сповнений справедливості.
6-4	Благородний муж допомагає нужденним, а не збагачує багатих.
6-18	Коли у людині природа (інстинкти – прим. О.Ш.) переважає освіченість, то в наслідку отримуємо дикуна. Коли ж освіченість переважає природу, то у наслідку отримуємо начотника (формаліста – прим. О.Ш.). Коли ж освіченість і природа доповнюють одна одну, людина стає благородним мужем.
6-26	Благородного мужа можна обдурити, але не можна піймати у пастку.
6-27	Коли благородний муж, навчений <i>вень</i> -культури, постійно стримує себе належними нормами поведінки, то він вже не може зійти з шляху (<i>Дао</i>).
7-37	Благородний муж умиротворений та великодушний, маленька людина заклопотана та метушлива.
8-2	Якщо благородний муж відданий своїм рідним, серед народу поширюється гуманність; якщо він не забуває старих друзів, то народ не втрачає свою чуйність.
8-4	На шляху свого становлення благородний муж насамперед цінує три моменти: бути вимогливим до своїх манер, тоді можна уникнути брутальності та пихатості; триматися спокійно, тоді люди проймаються довірою; у розмові добирати слова і тон, тоді можна уникнути вульгарності та помилок.

8-6	Чи може називатися благородним мужем той, кому можна довірити виховання юного принца або долю держави, якщо відомо, що ця людина не зраджує своїм принципам за жодних обставин? Так, ця людина може називатися благородним мужем.
8-7	Благородний муж повинен бути сильним і непохитним, бо його ноша важка, а дорога – далека. Якщо твоя ноша гуманність, то хіба вона не важка? Якщо твоя дорога кінчається лише зі смертю, то хіба вона не довга?
12-4	Благородний муж не знає ані відчуття жалю [до себе], ані відчуття страху.
12-16	Благородний муж допомагає людям реалізовувати все добре, що закладено у них, але не допомагає реалізовувати все погане, що в них є. Маленька людина робить навпаки.
12-19	Добрі наміри благородного мужа подібні вітру, у той час як добрі наміри маленької людини подібні траві. Куди вітер дме, туди і трава хилиться.
12-20	Бути видатним благородним мужем означає бути непідробно відвертим і любити справедливість, прислуховуватися до людей і спостерігати за їхніми обличчями, піклуючись про те, аби бути ввічливим з ними. Такий благородний муж буде видатним і в родині, і в державі.
12-24	Благородний муж знаходить друзів завдяки освіченості і у дружбі вдосконалює свою гуманність.
13-3	Благородний муж завжди ставиться уважно до того, чого він не знає.
13-20	Благородним мужем називається той, чий сором може утримати його від негарного вчинку; той, кого відрядили до інших країн і він виконав доручення.
13-23	Благородний муж прагне до єдності через розбіжність думок, а не через покору. Маленька людина чинить навпаки.
13-25	Благородному мужу легко служити, але важко догодити. Якщо, догоджаючи йому, порушити <i>Дао</i> (шлях), він буде невдоволеним. Він використовує людей на службі відповідно до їхніх здібностей. Маленькій людині важко служити, але легко годити. Якщо догоджаючи їй, порушити <i>Дао</i> (шлях), вона все одно буде задоволеною. Використовуючи людей на службі, вона вимагає від них абсолютної покори.

13-26	Благородний муж тримається спокійно і з гідністю, але без зарозумілості, а маленька людина пихата і поводитьсь без достоїнства.
14-2	Благородний муж, який мріє про спокій та задоволення, не вартий називатися благородним мужем.
14-6	Бувають випадки, коли благородний муж не став гуманним, але серед маленьких людей ніколи не зустрічаються гуманні.
14-12	Що необхідно благородному мужу у наші дні? Благородним мужем слід назвати таку людину, яка надає перевагу обов'язку над користю, зіткнувшись з небезпекою, ризикує життям і пам'ятає про свою обіцянку навіть у скрутну годину.
14-23	Благородний муж рухається вгору, тоді як маленька людина рухається вниз.
14-26	Думка благородного мужа не виходить за межі його компетенції.
14-27	Благородний муж соромиться, коли його промови переважають його вчинки.
14-28	У поведінці благородний муж дотримується трьох правил: гуманний не бентежиться; мудрий не сумнівається, відважний не страшиться.
14-42	Благородний муж, самовдосконалюючись, практикується у шанобливому ставленні [до інших людей]; самовдосконалюючись, несе спокій іншим.
15-2	Благородний муж, опинившись у безвиході, виказує стійкість, маленька людина "розтікається" як калюжа.
15-9	Благородний муж і гуманна людина не будуть намагатися зберегти життя ціною зради гуманності, понад це, вони ризикують собою заради досягнення гуманності.
15-18	Благородний муж завжди керується почуттям справедливості. Це виявляється у тому, що у справах він дотримується належної поведінки. Він розпочинає свої справи з слухняності і завершує завоюванням довіри.
15-19	Благородний муж болісно переживає свою неспроможність, але не переймається відсутністю визнання з боку інших людей.
15-20	Благородний муж стурбований тим, що після смерті його ім'я не буде прославлятися.

15-21	Благородний муж вимогливий до себе, у той час як маленька людина вимоглива до інших.
15-22	Благородний муж сповнений гідності і не схильний до суперечок; він прагне у суспільство, але уникає груповщини.
15-23	Благородний муж цінує людей не за їхні промови, але й не зневажає розумні слова через те, що вони сказані не тією людиною.
15-32	Благородний муж піклується про те, аби знайти <i>Дао</i> (шлях) і не побивається через бідність.
15-34	Благородного мужа не можна розпізнати за дріб'язковими справами, лише за великими. Наслідки дій маленької людини навпаки, не можна побачити у великих справах, лише – у дріб'язкових.
15-37	Благородний муж твердий, але не впертий.
16-1	Благородний муж не любить промов, у яких бажання не виказуються відкрито, а придумуються різні відмовки.
16-6	У товаристві благородного мужа можливі три провини: говорити, коли черга до тебе не дійшла – це називається нерозважністю; мовчати, коли прийшла черга говорити – це називається скритністю; говорити, не спостерігаючи за обличчям співбесідника – це називається сліпотою.
16-7	Благородний муж повинен уникати трьох речей. У ранній юності, коли життєві сили ще не зміцніли – уникати любовних утіх, у дорослому віці, коли життєві сили зміцніли – суперечок, на старості літ, коли життєві сили вичерпано – скупості.
16-8	Благородний муж відчуває страх у трьох випадках. Він боїться Небесного веління, великих людей і слів мудрої людини. Маленька людина не знає веління Неба і не боїться його. Вона легковажно ставиться до великих людей і не зважає на слова мудреця.
16-10	Є дев'ять правил, які благородний муж повинен завжди пам'ятати: спостерігаючи – бачити чітко, слухаючи – чути ясно, мати привітний вираз обличчя, шанобливий вигляд, говорити щиро, у справах бути обережним. Якщо сумніваєшся – необхідно питати поради, у гніві пам'ятати про наслідки, у вигідній справі пам'ятати про обов'язок.
17-4	Благородний муж вивчає <i>Дао</i> (шлях) для того, щоб полюбити людей, у той час як маленька людина вивчає його для того, щоб

	легше підкорювати собі людей.
17-21	Благородний муж у жалобі не відчуває смаку їжі, не відчуває радості у звуках музики, залишаючись вдома – не відчуває спокою.
17-23	Благородний муж найвище цінує свій обов'язок. Якщо благородний муж хоробрий, але позбавлений відчуття обов'язку, він може перетворитися на розбійника.
17-24	Благородний муж відчуває огиду до тих, хто любить перебільшувати недоліки інших. Він відчуває огиду до тих, хто, знаходячись внизу (соціальної драбини – прим. О.Ш.), зводить наклеп на тих, хто вище за них. Він відчуває огиду до тих, хто вихваляється хоробрістю, але не визнає належних норм поведінки і до тих, хто діє рішуче, але не виважено.
19-1	Благородний муж, зустрічаючись з небезпекою, готується до самопожертви, а переживаючи удачу – пам'ятає про обов'язок. Під час пренесення жертв він піклується про вшанування, а у траурі – відчуває скорботу.
19-3	Благородний муж шанує мудрих і легко контактує з іншими людьми. Він радіє спілкуванню з добродішними, але виказує достатньо уваги нездібним.
19-7	Ремісники знаходяться у своїх майстернях задля завершення своєї роботи, а благородний муж займається освітою для того, щоб знайти свій <i>Дао</i> -шлях.
19-9	Благородному мужу властиві три подоби: якщо на нього дивляться здалеку – вигляд у нього величний, якщо зблизька – він стає привітним та м'якосердим. Коли ж його слухаєш, помічаєш, що він набуває величавого та суворого вигляду.
19-10	Благородний муж повинен спочатку завоювати довіру свого народу, тільки після цього може примушувати його до чогось. Благородний муж повинен спочатку завоювати довіру свого правителя, а потім виступати з його критикою.
19-21	Помилки благородного мужа подібні до затемнення сонця і місяця. Коли він помиляється, всі люди помічають це. Коли він виправляє помилку, усі люди дивляться на це піднявши голови.
19-25	Благородний муж одним словом може показати знання і одним словом може показати своє незнання.
20-2	Благородний муж щедрий, але не марнотрат. Він вимогливий, але не настільки, щоб викликати невдоволення. Він має бажання, але

	не жадібний; гордий, але не пихатий; величний, але не жорстокий.
20-3	Не зрозумівши свого призначення, не можна стати благородним мужем.