

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ  
имени ПАТРИСА ЛУМУМБЫ

*На правах рукописи*

**Чжан Шучунь**

**КОНЦЕПЦИЯ «ТЯНЬСЯ» И МОРАЛЬ  
В СОВРЕМЕННОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Специальность 5.7.2. История философии

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Нижников С.А.

Москва – 2025

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
ГЛАВА I. МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	17
1. Соотношение морали и политики как философская проблема.....	17
2. Мораль как основополагающий элемент политики: в традиционной китайской философии .....	34
3. Мораль как причина появления политики: «Гипотеза Сюньцзы-Гоббса» Чжао Тиньяна.....	50
4. Становление категории политической легитимности в китайской философии.....	53
5. Мораль в политической философия Лю Сяофэна .....	65
6. Проблема соотношения морали и политики в китайской и русской политической философии XX в.: на примере Л. Троцкого и Чэнь Дусю.....	72
Выводы по Главе I .....	82
ГЛАВА II. «ТЯНЬСЯ» КАК КОНЦЕПЦИЯ «МОРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ» .....	84
1. «Тянься» как альтернативный мировой порядок и путь его развития .....	84
2. Внутреннее разделение современных тяньсяистов.....	88
3. «Тянься» в политической философии Чжао Тиньяна .....	93
4. Неотяньсяизм Сюя Цзилиня .....	111
5. Критика в адрес «Тянься».....	123
6. Внутренние противоречия в системе Тянься .....	131
Выводы по Главе II .....	136

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	138
БИБЛИОГРАФИЯ.....	142

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Соотношение морали и политики занимает центральное место в философии с древности и приобретает растущее значение среди философов в контексте новых политических реалий. Этому обсуждению способствовало становление политической философии, а также появление новых политических институтов, появившиеся в XX веке под влиянием и благодаря распространению новых социальных доктрин, развитию новых научных дисциплин. Китайская философия, известная своей своеобразной этической структурой, также испытывает на себе соответствующую трансформацию. Главным стимулом этого процесса считается влияние западной философии, которое ученые называют вестернизацией или модернизацией в зависимости от своих позиций<sup>1</sup>.

В таком контексте китайские школы политической философии и международных отношений за последние десятилетия активно развиваются, и их изучение может поспособствовать развитию не только истории философии, но и целого спектра гуманитарных наук. Однако, несмотря на бурное обсуждение идей современных китайских мыслителей в западных академических кругах, в российской науке проблематика современной китайской политической мысли с историко-философских позиций, остается на периферии. Концепция *Тянься*, имеющая корень в древнекитайской философии, редко освещается на русском

---

<sup>1</sup> Некоторые ученые считают вестернизацию одной из моделей модернизации (см. [Федотова 1997]) вслед за М. Вебером, для которого Запад тождествен современности. Лю Сяофэн в свою очередь видит принципиальную разницу между двумя понятиями и критикует утверждения о вестернизации современного Китая (см. параграф 2.3 первой главы данной диссертации).

языке. В связи с растущим интересом к древним философским концепциям современного китайского общества необходимо рассмотреть современную китайскую политическую мысль в историко-философском контексте, а также описать ее путь развития.

**Степень разработанности темы.** Согласно китайскому историку философии Фэн Юлань (кит. 冯友兰, 1895–1990), «философская мысль любой школы обязательно является и политической мыслью»<sup>1</sup>. Исходя из этого понимания, всю китайскую философию можно характеризовать как политическую философию, ориентирующуюся на мораль. Ее истории посвящено множество научных работ, но ее современная форма остается «в тени» древних концепций и в некой степени все еще находится в стадии самоидентификации.

Как считает историк Чин-Шин Хуан (кит. 黄进兴, 1950–)<sup>2</sup>, в результате модернизации страны (рубеж XIX-XX вв.) система китайских моральных ценностей в данный исторический период тоже совершила переход. По его описанию, этика нео-конфуцианства – он ее называет «этикой добродетели» (кит. 德性伦理) – отличается тем, что она старается создать «образец добродетели» (кит. 道德楷模), чьи отдельные поступки уже не столь важны. В результате «моральной революции» под руководством реформатора Лян Цичао (кит. 梁启超, 1873–1929) традиционную этику добродетели постепенно заменила новая этика, которая основана на «правах» и требует «осознанной» морали<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Feng, Youlan. A Short History of Chinese Philosophy. Macmillan Publishers, 1948, p. 12.

<sup>2</sup> Чин-Шин Хуан 黄进兴. Цун ли сюэ дао лунь ли сюэ цин мо минь чу дао дэ и ши дэ чжуань хуа 从理学到伦理学：清末民初道德意识的转化 [От Ли Сюэ к этике: трансформация морального сознания в поздний цинский и ранний республиканский периоды]. – Пекин: Чжун Хуа Шу Цзюй, 2014.

<sup>3</sup> Там же.

В современном Китае наблюдается стремление интегрировать марксизм с ценностями традиционных даосизма, конфуцианства и буддизма. Мировоззренческими принципами китайской культуры, отличающими его от Запада, включают в себя ответственность (которая предпочтительнее свободы), долг (который предпочтительнее прав), коллектив (который важнее отдельной личности), гармония (которая предпочтительнее конфликта).

В книге «Система китайских ценностей», переведенных В. Г. Бутовым и др. на русский язык<sup>1</sup>, отмечается неразрывная связь между основными ценностями социализма и традиционными нравственными ценностями классической китайской философии. В ряд таких ценностей входят процветание, демократия, цивилизация, гармония, свобода, равенство, справедливость, управление по закону, патриотизм, преданность делу, честность и дружелюбие.

Подчеркивается, что «китайская традиционная философия обычно рассматривает человека как свою цель, а не как средство, подчеркивает и выделяет нравственный дух и ценности каждого человека»<sup>2</sup>. При этом ценностные идеалы современного китайского общества имеют как общечеловеческое значение, так и национальную специфику, что обеспечивает политический, экономический и культурный успех строящегося в стране социализма с китайской спецификой.

В XX веке философские понятия начались интерпретироваться «с использованием западного понятийного инструментария», что способствовало появлению новых течений и школ на почве конфуцианства. Как указывает

---

<sup>1</sup> Хань Чжэнь, Чжан Вэйвэнь. Система китайских ценностей. М.: «Весь мир», 2020. 464 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

В.И. Черных, в контексте «западнической» критики конфуцианство, отличающееся своей гибкостью, начало адаптироваться к новым условиям, сохраняя свою «сердцевину», т.е. «этическую составляющую во взаимодействии между людьми», оставалась неизменной<sup>1</sup>. В результате к концу XX в., как отмечает автор, для китайской философии начались характеризоваться «иное восприятие китайской традиции» и «дальнейшее переосмысление основных положений» в контексте интеркультурного диалога Восток – Запад<sup>2</sup>.

Одним из главных вопросов современной политики в свете глобализации считается кризис легитимности, так как глобализация «подрывает национальную и культурную идентичность национальных обществ» и «понижает уровень легитимности внутри этих обществ»<sup>3</sup>. По описанию Хабермаса «кризис легитимности» – это состояние, при котором установленные институты и структуры общества теряют свою моральную и политическую законность в глазах граждан. На основе его мыслей китайские философы, такие как Чжан Вэйвэй, Сюй Цзилинь и др. пытаются найти ответ в истории и предлагают свои решения. Исследователь Чжоу Лянь, проанализировав их толкования, указывает в свою очередь на необходимость отличать легитимность от оправданности, для которых характерны разные типы источников.

---

<sup>1</sup> Черных В.И. Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2022. – № 1. С. 166-177.

<sup>2</sup> Черных В.И. Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2022. – № 1. С. 171.

<sup>3</sup> Осветимская И.И. Кризис легитимности государственной власти в эпоху глобализации // Теоретическая и прикладная юриспруденция. – 2020. – № 3. С. 36-46.

В результате ряда факторов во второй половине XX века стало возрождаться конфуцианство, а также древняя концепция *Тянься* (кит. 天下, ‘Поднебесная’). Она стала предметом изучения ряда разных гуманитарных и междисциплинарных исследований, включая медиа-коммуникации (Marsh Vivien<sup>1</sup>, Zhang Lei и Zhengrong Hu<sup>2</sup> и др.), туризм (Margaret Byrne Swain<sup>3</sup>), лингвистику (Е. М. Липовцева<sup>4</sup>) и др. Ее также сравнивают с другими теориями о строе международных отношений (Cha Taesuh<sup>5</sup>, Joshi Devin<sup>6</sup>).

В китайской научной среде данная теория рассматривается чаще всего в контексте истории Китая. О ней пишут Wang Mingming<sup>7</sup>, Zhang Feng<sup>8</sup>, Liu Junping<sup>9</sup>, Xiang Shuchen<sup>10</sup>, Yang Rui<sup>11</sup> и другие.

---

<sup>1</sup> Marsh Vivien. *Tiangao or tianxia?: the ambiguities of CCTV’s English-language news for Africa // China’s media go global.* – Routledge, 2017. Pp. 103-121.

<sup>2</sup> Zhang Lei, and Zhengrong Hu. *Empire, Tianxia and Great Unity: A historical examination and future vision of China’s international communication // Global Media and China.* – 2017. – Vol 2.2. – Pp. 197-207.

<sup>3</sup> Swain Margaret Byrne. *"Chinese Cosmopolitanism (Tianxia He Shijie Zhuyi) in China’s Heritage Tourism // Cultural Heritage Politics in China.* New York. – NY: Springer New York, 2013. – Pp. 33-50.

<sup>4</sup> Липовцева Е.М. Модификация значений самоназваний Китая от доконфуцианской философии к учению Конфуция // *Вестник Томского государственного университета.* – 2007. – № 303. – С.25–28.

<sup>5</sup> Cha Taesuh. *Competing visions of a postmodern world order: the Philadelphian system versus the Tianxia system // Cambridge Review of International Affairs.* – 2018. – Vol. 31.5. – Pp. 392-414.

<sup>6</sup> Joshi Devin. *From guo to tianxia: linking two Daoist theories of International Relations // International Relations of the Asia-Pacific.* – 2024. – Vol. 24.1. – Pp. 1-27.

<sup>7</sup> Mingming, Wang. *“All under heaven” (tianxia): Cosmological perspectives and political ontologies in pre-modern China // Journal of Ethnographic Theory.* – 2012. – Vol. 2. – № 1. – Pp. 337-383. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau2.1.015>.

<sup>8</sup> Zhang, Feng. *The tianxia system: world order in a Chinese utopia // Global Asia.* – 2009. – Vol. 4. – № 4. – № 108-112.

<sup>9</sup> Junping, Liu. *The evolution of tianxia cosmology and its philosophical implications // Frontiers of Philosophy in China.* – 2006. – Vol. 1. – № 4. – Pp. 517-538.

<sup>10</sup> Xiang, Shuchen. *Tianxia and Its Decolonial Counterparts // China Review.* – 2023. – Vol. 23. – № 2. – № 165-187.

<sup>11</sup> Yang, Rui. *The concept of Tianxia and its impact on Chinese discourses on the West // Asia literate schooling in the Asian Century.* – New York & London: Routledge, 2015. – Pp. 44-55.



В англоязычных научных работах *Тянься* активно обсуждается как схема, непрерывно связанная с «империалистичностью» древнего и современного китайского государства. Ее обсуждали в своих работах Wang Ban<sup>1</sup>, Salvatore Babones<sup>2</sup>, Yuri Pines<sup>3</sup>, Elena Barabantseva<sup>4</sup>, Chu Sinan<sup>5</sup>, William A. Callahan<sup>6</sup>, Lisa Rofel<sup>7</sup>, Matti Puranen<sup>8</sup>, Acharya Amitav<sup>9</sup>, Nadine Godehardt<sup>10</sup>, Giedrius Česnakas<sup>11</sup> и другие.

В российской науке концепция *Тянься*, несмотря на ее значимость в китайской культурной и философской традиции, привлекает значительно меньше внимания по сравнению с другими аспектами китайской истории и политики. Хотя интерес к Китаю как к мощной цивилизации и ключевому игроку на международной арене растет, российские исследователи еще не уделяют должного внимания концепту

---

<sup>1</sup> Wang, Ban, ed. Chinese visions of world order: Tianxia, culture, and world politics. – Durham, Duke University Press, 2017.

<sup>2</sup> Babones, Salvatore. From Tianxia to Tianxia: The Generalization of a Concept // Chinese Political Science Review. – 2020. – Vol. 5, Pp. 131–147. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41111-019-00139-9>.

<sup>3</sup> Pines, Yuri. Changing Views of ‘Tianxia’ in Pre-Imperial Discourse // Oriens Extremus. – 2002. – Vol. 43. – Pp. 101–16. DOI: <http://www.jstor.org/stable/24047595>.

<sup>4</sup> Barabantseva, Elena. Change vs. order: Shijie meets Tianxia in China's interactions with the world // Alternatives. – 2009. – Vol. 34.2. – Pp. 129-155.

<sup>5</sup> Chu, Sinan. Whither Chinese IR? The Sinocentric subject and the paradox of Tianxia-ism // International Theory. – 2022. – Vol.14.1. – Pp. 57-87.

<sup>6</sup> Callahan W A. Chinese visions of world order: post-hegemonic or a new hegemony? // International Studies Review. – 2008. – Vol. 4. – Pp. 749–761.

<sup>7</sup> Rofel, Lisa. Between tianxia and postsocialism: Contemporary Chinese cosmopolitanism // Routledge international handbook of cosmopolitanism studies. – Routledge, 2018. Pp. 517-525.

<sup>8</sup> Puranen, Matti. Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020.

<sup>9</sup> Acharya Amitav. From Heaven to Earth: "Cultural Idealism" and "Moral Realism" as Chinese Contributions to Global International Relations // The Chinese Journal of International Politics. – 2019. – Vol. 12(4). – Pp. 467–494.

<sup>10</sup> Godehardt N. No end of history: a Chinese alternative concept of international order? – Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2016.

<sup>11</sup> Giedrius Česnakas. The Collective Imagination and the Limitations for the Tianxia to Replace the Westphalian World Order // Politologija. – 2022. – Vol. 1. – Pp. 133-157. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2022.105.4>.

*Тянься*, который играет важную роль в понимании китайской философии и политики.

Так, некоторые политологи (А. В. Бояркина<sup>1</sup>, Е. Н. Грачиков<sup>2</sup>, В. В. Кочетков<sup>3</sup>) в своих работах анализируют *Тянься* в качестве теории международных отношений. Сун Чжихао<sup>4</sup> провел анализ истории становления *Тянься* как системы, что стало одной из немногих работ по историко-философскому анализу *Тянься* в русскоязычной науке.

На влияние и отражение конфуцианской этики в современной китайской политической практике отмечают Д. А. Айрапетян<sup>5</sup>, Л. С. Переломов<sup>6</sup>, Ли Сяосюань<sup>7</sup>, Чжао Фэнцай<sup>8</sup> и другие.

**Объект** исследования – проблема обоснования и места морали в истории философии и политической мысли современного Китая. **Предметом** послужили

---

<sup>1</sup> Бояркина А.В. Осмысление «дипломатии великой державы с китайской спецификой»: общее и особенное. Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». 2021;(3):79-97. <https://doi.org/10.28995/2073-6339-2021-3-79-97>.

<sup>2</sup> Грачиков Е.Н. Китайская школа международных отношений: на пути к большим теориям. – М.: Аспект пресс, 2021. 304 с.

<sup>3</sup> Кочетков В.В. Основные подходы китайской национальной школы к изучению теории международных отношений // Вестник Московского университета. Серия 27. Глобалистика и геополитика. – 2022. – № 3. – С. 53–69.

<sup>4</sup> Сун Чжихао. От концепта «Тянься» до «тяньсяизма» и теории о «системе Тянься»: представление об идеальном мире в политфилософских трактатах китайских мыслителей // Общество: политика, экономика, право. – 2024. – № 1. – С. 64–69.

<sup>5</sup> Айрапетян Д. А. Конфуцианство и современная политика Китая // Проблемы управления, экономики, политики и права в глобализирующемся мире. Ростов-на-Дону: ЮРИУФ РАНХиГС. – 2018. – С. 244-248.

<sup>6</sup> Переломов Л. С. Конфуцианство в политической культуре современного Китая и России // Философии восточно-азиатского региона и современная цивилизация : сборник трудов конференции. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт Дальнего Востока Российской академии наук. 2006. С. 98–103.

<sup>7</sup> Ли Сяосюань. Роль конфуцианства во внутренней политике современного Китая // Россия в глобальном мире. – 2022. – 25 (48). – С. 91-106.

<sup>8</sup> Чжао Фэнцай. Возрождение конфуцианства в современной культуре Китая // Религиоведение, философская антропология, философия культуры. – 2010. – 10-1. – С. 79-82.

современные интерпретации древнекитайской философской концепции *Тянься* как социально-политического идеала, а также важных для политической философии таких понятий, как легитимность и оправданность.

**Цель** данного исследования состоит в рассмотрении концепции *Тянься* в историко-философском дискурсе и ее современных вариантов в контексте трансформации соотношения морали и политики в китайской философии XX века.

Для реализации поставленной цели необходимо было выполнить следующие **задачи**:

1. показать логику развития философских традиций Китая относительно решения проблемы соотношения морали и политики вплоть до XX века;

2. определить тенденции развития понятия политической легитимности в истории китайской философской мысли в контексте трансформации этических принципов;

3. раскрыть особенности подходов современного китайского философа Чжао Тинъяна (кит. 赵汀阳, 1961–) по вопросу о соотношении морали и политики и показать своеобразие идей Чэнь Дусю (кит. 陈独秀, 1879–1942) в рамках компаративного анализа его учения и концепции Л. Троцкого как современников по проблеме соотношения морали и политики;

4. показать достоинства и недочеты современных версий *Тянься* и раскрыть характерные особенности логического аппарата современной теории *Тянься*.

В ходе исследования применены историко-философский, герменевтический и сопоставительный **методы**.

**Научная новизна** работы выражается в следующих пунктах:

1. Показаны особенности соотношения морали и политики с точки зрения ее трансформации в контексте развития китайской философии в XX веке, в которой присутствуют черты традиционной (в основном конфуцианской) этики, а также влияние западничества. Кроме того, подчеркивается, что концепции *Тянься*, которая в имеющихся научных работах чаще всего рассматривается как одна из теорий международных отношений;

2. Развитие китайской политической философии в XX веке описано с акцентом на появлении новых понятий, таких как политическая легитимность и оправданность, а также на интерпретациях современниками древней концепции *Тянься* и связанных с ней терминов;

3. Выявлено, что для теоретической базы современного тяньсяизма и процесса обоснования необходимости его продвижения в современной политике характерен ряд противоречий и неясностей. Показано, что Чжао Тинъян и Сюй Цзилинь предлагают разные подходы к осмыслению концепции *Тянься*, и их мнения расходятся в вопросе о необходимости наличия центрального института управления;

4. Ход развития интерпретаций политической легитимности представлен на фоне истории китайской философии. Обращаясь к этой проблеме, современный философ Чжоу Лянь предлагает разделять легитимность и оправданность как две отдельные категории. Как считает Чжоу, политическую власть можно и легитимировать, и оправдывать, но в основе этих процессов лежат разные

философско-методологические основания, определяющие особенности представлений граждан о политических обязанностях и ответственности.

**Теоретическая значимость.** В диссертации проанализировано историческое развитие философской концепции *Тянься*, а также главные идеи современных китайских мыслителей по проблеме соотношения морали и политики. Ее результаты закладывают теоретическую базу для дальнейшего изучения данной проблемы, а также систематического описания *Тянься* как философской и политической теории.

**Практическая значимость** определяется тем, что полученные нами результаты могут быть использованы в качестве материала для изучения современной китайской философии и ее развития, при написании научных статей, подготовки учебников и лекций по смежным темам.

В ходе исследования применены исторический, герменевтический и сопоставительный методы.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. В результате утраты конфуцианской этикой господствующего положения вопросы современной политической философии, такие как политическая легитимность, источник политики, соотношение индивида и государства и др. стали центром обсуждения в современной китайской философии, и вопрос морали занимает в этой дискуссии центральное место;

2. Отделение политики от этики привело к изменению традиционного для китайской культуры понимания легитимности. Принцип *мораль как основа*

*легитимности политики* получил другое содержание – *легитимность как моральная основа политики*;

3. Чжао Тинъян критикует конфуцианскую этику за «поворот статусов морали и этики», приведший к «развалу этики и морали». В своей теории Чжао предлагает схему, которая, по его оценке, обеспечивала бы любого, кто выбрал мораль, большими выгодами. Таким образом, мораль в его теории – результат некоего практического расчета, а ее законность или ценность уже отступают на второй план. В таком случае моральные поступки объясняются не их моральной (как в конфуцианстве), а практической ценностью;

4. Влияние западных философских идей является одной из тем для дискуссии, когда речь идет о современной китайской философии. В результате анализа мы обнаружили схожие тенденции развития в истории китайской и российской философии. Однако, сопоставительный анализ тезисов двух современников-социалистов Чэнь Дусю и Л. Троцкого показал, что два революционера, разделяя общую политическую идеологию, придавали достаточно разные смыслы морали и этике;

5. Традиционную китайскую концепцию о мире *Тянься* на фоне современных политических процессов, среди которых главным оказалась глобализация, встречают и новые возможности, и новые вызовы. Актуальность данной теории обусловлена тем, что она предлагает создать «мирный» международный порядок, в котором моральные принципы должны служить общими законами; при этом внутри данной теоретической системы наблюдаются и недочеты, которым посвящено множество научных работ. В результате данную концепцию можно характеризовать

как систему представлений китайской философии о моральном мировом порядке, а не только теорию международных отношений. Несмотря на претензию тяньсяистов о том, что *Тянься* ставит своей целью разрешить все конфликты, мы обнаружили некоторые «внутренние конфликты» в теориях Чжао и Сюя как двух главных вариантов современного тяньсяизма.

6. Главными принципами тяньсяизма Чжао можно считать то, что «*в Тянься нет чужих*», «*превращение врагов в друзей*» и «*принцип добровольности*» – все они имеют свои корни в традиционной китайской этике. При этом вызывает вопрос то, как определить «универсальные для всего человечества ценности», и в случае необходимости еще «уговорить» другие культуры в их «правильности», если ценность по своему определению носит относительный и субъективный характер.

**Апробация работы.** По теме работы было опубликовано 4 научные работы, в том числе 3 статьи в рецензируемых научных журналах, включенных в список рецензируемых научных изданий РУДН (в рецензируемых научных журналах ВАК). Главные результаты исследования обсуждались на VII Международной научно-практической конференции «Современное образование, социальные и гуманитарные науки (Философия человека как проблема междисциплинарных исследований)» (Москва, РУДН, 21 апреля 2022 г.); на V Международной научной конференции «Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью» (Челябинск, ЧелГУ, 29–30 сентября 2022 г.); на Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности» (Москва, РУДН, 15 марта 2023 г.); и на III международной научно-практической конференции «Образовательные и

культурные традиции в России и странах Востока: объединяя опыт цивилизаций»  
(Южно-Сахалинск, Сахалинский государственный университет, 21 марта 2023 г.).



# ГЛАВА I.

## МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### 1. Соотношение морали и политики как философская проблема

#### 1.1. Истории философии и политическая мысль

Историю философии можно рассматривать как мать всех философских наук. И существенное рассмотрение проблем политической философии вновь возвращает нас к историко-философским исследованиям. Особенно тесную связь между историей философии, этикой и политической мыслью мы обнаруживаем в китайской философии, в таком традиционном и преобладающем ее направлении, как конфуцианство.

С другой стороны, политическая философия, будучи относительно современной дисциплиной, совмещает в себе основы ряда философских и политических наук, включая историю философии, социальную философию и философию политики. Историчность данной дисциплины проявляется тем, что «она немислимо без истории, конституируется в историческом бытии общества»<sup>1</sup>. В то же время она ставит целью «соединить, связать сущее и должное, политический идеал и действительность» и изучает «политическое бытие»<sup>2</sup>.

По Лео Штраусу философия – это «не обладание истиной, а ее поиск»<sup>3</sup>, а политическая философия как ее ветвь пытается «выяснить истинную природу

---

<sup>1</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 10.

<sup>2</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 9.

<sup>3</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 10.

политических вещей» и «узнать, что собой представляет правильный или хороший политический порядок»<sup>1</sup>. Главным отличием политической философии от политической мысли он считает тот факт, что первая представляет собой «сознательное, последовательное и неустанное усилие, направленное на замену мнений о политических принципах знанием о них»<sup>2</sup>. Основанием данной философии служит нейтральность политических событий: они «подлежат одобрению или неодобрению, выбору и отвержению, похвале или порицанию»<sup>3</sup>.

Л. Штраус считает политическую философию не только «академическим занятием»<sup>4</sup>, указывая на ее практичность с непосредственную связь с реальным миром. По этому поводу Т.А. Алексеева отмечает, что политическая философия практична, а «“практичное” знание – это систематическое возвращение политической философии к тем задачам, которые она перед собой ставила изначально – поискам способов разрешения, осмысления и оценки самого важного, наиболее актуального для сегодняшней политики»<sup>5</sup>.

Что касается предметного поля политической философии, то российские политологи М.Ю. Мартынов и А.И. Габеркорн выделяют три группы проблем:

- онтологические (решение вопроса о возможности и границах свободы и свободы воли в политической сфере, о соотношении объективного и субъективного, необходимости и случайности в политической деятельности);

---

<sup>1</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 11.

<sup>2</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 11.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 69.

<sup>5</sup> Алексеева Т.А. Политическая философия как «практичное» знание // Полис. Политические исследования. – 2010. – № 1. – С. 54–60.

- гносеологические (о возможностях, инструментах и границах познания политического мира);

- философские проблемы развития политической реальности (проблема смысла политики, как особой формы реальности)<sup>1</sup>.

Политическая философия приобрела такое значение в результате теоретической революции, главной фигурой которой оказался Никколо Макиавелли (1469–1527). Макиавеллизация западной мысли, как указывает Штраус, привела к «повороту <...> к доверию [политическим] институтам»<sup>2</sup>. При этом «моральная добродетель была превращена в христианское милосердие»<sup>3</sup>.

Общий принцип Макиавелли формируется Штраусом так: «нужно сместить ударение с нравственного характера на общественные институты»<sup>4</sup>. Этим, по мнению немецкого мыслителя, Макиавелли «противопоставляет идеализму традиционной политической философии реалистичный подход к политическим вещам»<sup>5</sup>. Как констатирует Штраус, традиционная политическая философия до Макиавелли либо приходит к заключению, что «политические вещи не стоит принимать всерьез (эпикурейство), либо что они должны пониматься в свете воображаемого совершенства»<sup>6</sup>.

Таким образом, Л. Штраус указывает на два важных изменения после появления теории Макиавелли: появление современного естествознания и то, что

---

<sup>1</sup> Мартынов М.Ю., Габеркорн А.И. Политическая Философия: Предметное Поле И Проблемы Интерпретации // Вестник Пермского университета. Политология. – 2017. – №2. – С. 5–15.

<sup>2</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 39.

<sup>3</sup> Там же. С. 40.

<sup>4</sup> Там же. С. 43.

<sup>5</sup> Там же. С. 70.

<sup>6</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. С. 72.

он «полностью разорвал связь между политикой и естественным законом или естественным правом, то есть справедливостью, понимаемой вне зависимости от человеческого произвола»<sup>1</sup>.

Комментируя мысли Штрауса, А.М. Руткевич отмечает, что политическая философия отличается от идеологии тем, что она «не придерживается определенного социально-политического порядка, ее интересует прежде всего истина»<sup>2</sup>. Он подчеркивает, что истину в качестве высшей ценности для философа не может быть тождественной утилитарной ценности, а «полезным» знание бывает и для осуществления явного зла<sup>3</sup>. По его мнению, различие «политического» и остального зависит от «отнесения к ценности»<sup>4</sup>.

И. Берлин в свою очередь считает, что политическая философия представляет собой раздел моральной философии<sup>5</sup>. Излагая мысли Ж. Руссо, Дж. Локка, Т. Гоббса и др., философ характеризует политическую философию как «не что иное, как этику применительно к обществу»<sup>6</sup>. Он утверждает, что попытки философов восемнадцатого века превратить политическую философию в эмпирическую науку «не увенчались успехом, <...> поскольку наши политические понятия являются частью нашего представления о том, что такое человек, а это не просто вопрос факта»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 73–74.

<sup>2</sup> Руткевич А.М. Консерваторы XX века: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2006. С. 154.

<sup>3</sup> Там же. С. 155.

<sup>4</sup> Там же. С. 158.

<sup>5</sup> Berlin I. Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty. – Princeton: Princeton University Press, 2014.

<sup>6</sup> Берлин Исаия. Поиски идеала // Подлинная цель познания. – М., 2002. – С. 3–4.

<sup>7</sup> Берлин Исаия. Существует ли еще политическая философия? // Подлинная цель познания. – М., 2002. – С. 109.

Таким образом, политическая философия должна изучать и стремиться «соединить, связать сущее и должное, политический идеал и действительность»<sup>1</sup>.

Карл Ясперс различают политику и мораль, выделяя политическую и моральную виновности как два отдельных понятия. Он называет политической виновностью «ответственность всех граждан данного государства за последствия его действий»<sup>2</sup>, которая не означает моральной виновности отдельного гражданина в «преступлениях, совершенных именем этого государства»<sup>3</sup>.

Таким образом, Ясперс разделяет ответственности не только на политическую и моральную, но и на коллективную и индивидуальную. По его мнению, политическая ответственность коллективна, но не носит моральный характер. По данной причине он полагает, что нет смысла обвинять в преступлении какой-либо народ в целом, а «морально можно осудить только отдельное лицо»<sup>4</sup>. Основанием данного положения он считает тот факт, что принадлежность к какому-либо народу не является родовым, а типовым понятием. По данной причине, как утверждает философ, «народ в целом не может быть виновен <...> ни в политическом, ни в моральном смысле»<sup>5</sup>.

При этом он подчеркивает, что в основе политической вины лежат именно моральные оплошности. Как анализирует немецкий философ, к морали и относится

---

<sup>1</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 9.

<sup>2</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. – М.: Альпина Паблицер, 2023. – С. 46.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 63.

<sup>5</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. – М.: Альпина Паблицер, 2023. – С. 67.

«неясность власти в совместной жизни людей», а политическую вину неучастия в формировании уклада власти он считает также виной моральной<sup>1</sup>. Таким образом, политическая вина переходит в зону моральной вины тогда, «когда властью уничтожается смысл власти – осуществление права, этическая чистота собственного народа»<sup>2</sup>.

## 1.2. Выделение политической морали

Выделение политической философии как самостоятельной научной области было бы невозможным без переосмысления вопроса о политике и морали. А в результате выделения политики как самостоятельной области в истории мыслей и появилось понятие «политическая мораль», отличающаяся от универсального, общепринятого понимания морали.

Под политической моралью, как констатирует российский философ Б.Г. Капустин, обычно подразумевается «теоретическая нормативная этика как кантианского, так и утилитаристского направлений»<sup>3</sup>. Возможность ее выделения, как считает И.А. Ерохов, основанием того, что политическая мораль возможна, «обусловлена конституирующей связью морального и политического агентов»<sup>4</sup>. По мнению исследователя, необходимость отказываться в первую очередь от универсальности морали, потому что мораль как предмет научного интереса «не

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. – М.: Альпина Паблишер, 2023. С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 50.

<sup>3</sup> Капустин Б.Г. Макиавелли и проблема политической морали // Логос. – 2015. – Т. 25. – № 6. – С. 68–104.

<sup>4</sup> Ерохов И.А. О возможности политической морали // Полис. Политические исследования. – 2002. – № 4. – С. 121-134. DOI: <https://doi.org/10.17976/jpps/2002.04.09>.

универсальна», а представляет собой «особый случай сложившейся структуры, экспериментальное историческое явление»<sup>1</sup>. При этом он отмечает историчность философа как субъекта исследования, считая необходимым «стать современными, т.е. переосмысливать свою реальность здесь и сейчас»<sup>2</sup>. Объектом такого осмысления, как считает философ, должна выступать *власть* с ее структурой.

Вслед за Х. Арндт мы относим власть и насилие к ключевым категориям политической философии. Следовательно, обсуждение морали в политике должно в первую очередь опираться на решение вопроса о соотношении власти и насилия.

### **Власть как необходимый атрибут политики**

Макс Вебер дает такое определение власти: «это любая вероятность реализации своей воли в данном социальном отношении даже вопреки сопротивлению, на чем бы эта вероятность ни основывалась»<sup>3</sup>.

Ханна Арндт относит власть (*power*) и насилие (*violence*) к «тем средства, какими человек господствует над человеком»<sup>4</sup>. Как характеризует философ, власть как «сущность всякого правительства» отличается тем, что она «не нуждается в оправдании, составляя неотъемлемый элемент самого существования политических сообществ; в чем она нуждается – это в легитимности»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Ерохов И.А. О возможности политической морали // Полис. Политические исследования. – 2002. – № 4. – С. 121-134. DOI: <https://doi.org/10.17976/jpps/2002.04.09>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – С. 109.

<sup>4</sup> Арндт Х. О насилии. – М.: Новое Издание, 2021. – С. 51.

<sup>5</sup> Там же. – С. 61–62.

Французский мыслитель русского происхождения Александр Кожев считает, что власть легитимна по определению<sup>1</sup> и не нуждается в легитимации. Он определяет власть как «*возможность действия* одного деятеля на других (или другого) без того, чтобы они на него *реагировали*, хотя и *способны* это делать»<sup>2</sup>. По его описанию, власть по определению исключает силу, поэтому употребление власти и использование силы (насилия) «взаимно исключают друг друга»<sup>3</sup>. На этом основании вмешательство силы/насилия обозначает отсутствие власти.

В.А. Гусев в свою очередь считает власть силой, которая «может по-разному справляться со своими задачами»<sup>4</sup>. Анализируя концепцию И. Ильина о «сильной власти», он отмечает: «необходимость регулярного насилия со стороны власти есть признак ее внутренней слабости, отсутствия духовного авторитета, неспособности аргументированно убеждать»<sup>5</sup>.

### **Насилие как морально недопустимое средство в политике**

Как описывает А.А. Гусейнов, философские учения часто «избегают открытых этических рекомендаций» и «вообще не предлагают этико-нормативных программ» (в качестве примеров автор статьи отмечает учения М. Хайдеггера, Ф. Ницше, Б. Спинозы, И. Канта, Э. Гуссерля и Вл. Соловьева). При этом те этические программы, которые ставят данный вопрос как основной (как в теории Л. Толстого),

---

<sup>1</sup> Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. – С.17.

<sup>3</sup> Там же. – С. 19.

<sup>4</sup> Гусев В.А. Политическая теория И.А. Ильина // Политическая наука : проблемно-тематический сборник. РАН. ИНИОН. – М., 2001. – С. 102.

<sup>5</sup> Там же.



в истории остались «маргинальными по отношению к основной линии философского развития»<sup>1</sup>. Таким образом, как считает А.А. Гусейнов, философия «отказалась от этической санкции поведения»<sup>2</sup>, а ее деэтизация «составляла типичную и характерную тенденцию, которая обозначила новый, постклассический этап ее истории»<sup>3</sup>.

Он же предлагает концепцию негативной этики, которая должна «связать мораль с <...> негативными предпосылками» человеческого поведения<sup>4</sup>. По данной модели мораль как автономия воли «находит свое выражение в запретах», которые «приобретают действительность в поступках», реализующие эти запреты<sup>5</sup>. Негативным, следовательно, философ называет поступок, который «не состоялся в фактическом смысле из-за того, что он несостоятелен в смысле ценностном»<sup>6</sup>.

К запретам, по которым определяются негативные поступки, можно относить принцип неприменению насилия. По этому поводу автор концепции А.А. Гусейнов пишет, что «насилие и мораль исключают друг друга по определению»<sup>7</sup>, поскольку эмпирический признак того, что какое-либо действие может быть совершено в качестве собственно морального, «состоит в согласии всего вовлеченного в дискурс коммуникативного сообщества считать его моральным»<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. Что я понимаю под негативной этикой? // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2009. – № 6. – С. 5.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 13.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. – С. 14.

<sup>7</sup> Гусейнов А.А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 19–28.

<sup>8</sup> Там же.

Арендт называет насилие «антиполитическим феноменом». Насилие, по ее мнению, «отличается инструментальным характером»<sup>1</sup> и необходимостью оправдания. Она по этому поводу пишет: «Насилие по природе инструментально; подобно всем средствам, оно всегда нуждается в руководстве и оправдании той цели, которой служит <...> Насилие может быть оправданным, но никогда не будет легитимным»<sup>2</sup>.

И. Ильин в своем знаменитом произведении «О сопротивлении злу силой» отличает насилие от более общего понятия *заставление*, приписывая первому скрытую отрицательную оценку<sup>3</sup>. По его мнению, доказывание «допустимости» насилия как «недопустимого» и «неправомерного» спорно именно из-за неверности терминов. К насилию, по мнению Ильина, можно относить только «случая предосудительного заставления, исходящего из злой души или направляющего на зло»<sup>4</sup>. А для обозначения «непредосудительного заставления, исходящего от доброжелательной души или понуждающего ко благу»<sup>5</sup> он предлагает использовать другие термины.

По описанию Р. Брубейкера, в результате насилия регулярно происходит «общественная борьба за возможность назвать, интерпретировать и объяснить его»<sup>6</sup>, и интерпретативные битвы за право именовать и фреймировать насилие

---

<sup>1</sup> Арендт Х. О насилии. – М.: Новое Издание, 2021. – С. 54.

<sup>2</sup> Арендт Х. О насилии. – М.: Новое Издание, 2021. – С. 60.

<sup>3</sup> Ильин И.А. О заставлении и насилии // О сопротивлении злу силой. – М.: Дарь, 2017.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Ильин И.А. О заставлении и насилии // О сопротивлении злу силой. – М.: Дарь, 2017.

<sup>6</sup> Брубейкер Р. Этничность без групп. – М.: Издательский дом Высшая школа экономики, 2012. – С. 41.

заслуживают отдельного исследования [Brass, 1996a; 1997; Abelmann, Lie, 1995]. Это придает понятию насилия этнически-культурное значение.

Так, на основе категории насилия в качестве средства могут выделяться четыре основные позиции соотношения морали и политики<sup>1</sup>. Ключевой фигурой при рассмотрении данной выступает Н. Макиавелли, которого принято считать первым политическим теоретиком нового времени.

### **1.3. Анализ вариантов соотношения морали и политики**

#### **Тезис Макиавелли**

Тезис Никколо Макиавелли о соотношении политики и морали отражается главным образом в его знаменитом произведении «Государь» (1532 г.). На основе его утверждения «Пусть обвиняют его поступки, лишь бы оправдывали результаты, и он всегда будет оправдан, если результаты окажутся хороши...»<sup>2</sup> можно сформулировать следующий тезис: *только благая политическая цель оправдывает любые средства*<sup>3</sup>.

В этой связи С.А. Нижников предлагает рассматривать «Государь» Макиавелли как «попытку реализовать идею национального государства любыми средствами»<sup>4</sup>. Он отмечает, что для Макиавелли легитимность гражданской власти «заклучена в ней самой», поэтому государство вместе с человеком «обретает свою

---

<sup>1</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 44–59.

<sup>2</sup> Макиавелли Н. Государь или Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869. –С. 148.

<sup>3</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 46.

<sup>4</sup> Там же. С. 48.

независимость и самостоятельность»<sup>1</sup>. Таким образом, политика заменяет как религию, так и мораль, «становится новой формой обоснования морали»<sup>2</sup>.

Как характеризует Л. Белас, по Макиавелли «самосохранение государства как политического сообщества» является высшей политической нормой, но не самоцелью<sup>3</sup>. Таким образом, «государство рассматривалось Макиавелли гарантией обеспечения жизни человека, свободы и имущества граждан»<sup>4</sup>. В этой связи этика Макиавелли характеризуется им в зеркале практической философии Канта: «Что, если каждый сделает так? <...> Но мы обязательно знаем, что для гражданской жизни, по его мнению, необходимы добродетели – сочувствие, преданность, честность, гуманность и благочестивость»<sup>5</sup>.

При всем этом Макиавелли утверждает, что для сохранения власти государь «должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности»<sup>6</sup>. Иными словами, он не предлагает аморальное поведение в политике, а призывает правителей “умеренно использовать” всякие моральные принципы. Он пишет: «мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. С. 48.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Белас Л. Власть и добродетель в «Государстве» Макиавелли // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2010. – № 1. – М.: Изд-во РУДН, 2010. – С. 45–46.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. – С. 55.

<sup>6</sup> Макиавелли Н. Государь или Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869. С. 46.

<sup>7</sup> Там же.

Как констатирует М.А. Юсим, важная ценность творчества Макиавелли заключается в том, что «он ставит вопрос о социальном и политическом поведении людей, о его соотношении с нормами, идеалами, пытается объяснить противоречия и найти закономерности этого поведения»<sup>1</sup>. Он делает вывод, что «Макиавелли не рассматривает нравственный облик деятеля в отрыве от общества, от общественных потребностей, которые формируют этот облик, и одновременно не строит никаких иллюзий относительно современных ему государей»<sup>2</sup>. Как характеризует историк, неоднозначное понимание Макиавелли приводило к тому, что «единомышленники в политике оказывались в разных лагерях по отношению к великому флорентинцу, а политические противники – в одном»<sup>3</sup>.

По мнению Л. Штрауса, понимание Макиавелли морали привело к «новому истолкованию добродетели: добродетель не должна пониматься как цель существования государства, напротив, добродетель существует ради него; политическая жизнь как таковая не подчинена морали; мораль невозможна вне политического общества; она предполагает его»<sup>4</sup>.

Однако, как отмечает С.А. Нижников, Макиавелли понимает под благом «общие цели для всех сообществ», включающие в себя «свободу от иноземного господства, стабильность и правление закона, процветание и др.»<sup>5</sup>. Сама политика же рассматривается как самостоятельная сфера деятельности человека,

---

<sup>1</sup> Юсим М.А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. Этика Макиавелли. Макиавелли в России. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 73.

<sup>2</sup> Там же. – С. 143.

<sup>3</sup> Там же. – С. 75.

<sup>4</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Практис, 2000. – С. 72.

<sup>5</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 50.

характеризующаяся своей целью и законами. Из этого исходит, что под «благой целью» в его тезисе подразумеваются в первую очередь самостоятельность и благополучие определенного политического общества. Можно сделать вывод, что эти цели определяются Макиавелли как наивысшие критерии оценивания правления государя: они не принадлежат моральному осуждению. При этом положительная оценка может быть характерна только для целей (т.е. идеала в широком смысле), а средства как более конкретные действия остаются нейтральными. С этой точки зрения он не только отделяет политику от морали, но и освобождает средства от какой-либо субъективной оценки: благами могут быть только цели, а средства между собой равноправны. Из этого следует, что моральность правителя должна оцениваться уже не по его поведению (что относится именно к средствам), а по тому, что он желает достичь для его государства.

Парадоксальность этого утверждения заключается в том, что цели правителя как особого рода желания или мыслей исключительно субъективны. Это свойство делает их оценивание вполне сложным или даже нереалистичным: цели возможно оценивать другим субъектам только тогда, когда они становятся известными, т.е. отражены в словах или каких-либо других формах. В противном случае (или в случае вранья) единственным судьей, который может приписывать конкретным целям атрибут «благо», становится сам государь. При этом его поведение, как было обсуждено выше, уже не принадлежит моральной оценке. В таком контексте благо конкретных целей, что парадоксально, уже зависит от моральных ориентиров самого государя. Ведь в идеальном мире Макиавелли «благая цель» не существует

как некая максима вне зависимости от субъекта, а приписывается именно государю (т.е. «цель» в этом смысле способен иметь только государь, а не любой политический человек). Неясным остается то, как в таком контексте определить, благая ли какая-либо цель.

### Тезис макиавеллизма

М.А. Юсим отмечает, что понимание «макиавеллизма» представляет отдельный и малоизученный вопрос и «к творчеству Макиавелли относится лишь косвенно»<sup>1</sup>. Расхождением позиций макиавеллистов и самого Макиавелли можно назвать решение вопроса о том, играет ли характер политической цели («благая» она или нет) решающую роль в оправдании применения насилия. Тезис макиавеллизма *цель оправдывает любые средства*<sup>2</sup> по сути означает, что насилие как средство не нуждается в никаком оправдании. Данный тезис также можно выражаться в формулировках *сопротивление добру насилием*, или *уничтожение добра насилием*<sup>3</sup>.

Под макиавеллизмом в политической философии понимается «политика “выжить любой ценой” как на уровне власти общественной, так и в межличностных отношениях»<sup>4</sup>. Николай Бердяев в свою очередь характеризует

---

<sup>1</sup> Юсим М.А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. Этика Макиавелли. Макиавелли в России. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 71.

<sup>2</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 59.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 61.

данный подход как «сущность политики, которую признали автономной и свободной от моральных ограничений»<sup>1</sup>.

Представителем данной философии признается немецкий мыслитель Освальд Шпенглер. Он характеризует моральный императив как западноевропейскую «фаустовскую форму морали»<sup>2</sup>, а саму мораль – «прафеномен, идею бытия, сделавшуюся законом»<sup>3</sup>. Как считает Шпенглер, мораль, будучи «теоретически финансируемой» является «только комментарием к соответствующей картине души»<sup>4</sup>.

### **Тезис гуманистической политики**

Как отмечает А.А. Гусейнов, этика в значении морали как нормативного идеала «по определению совпадает с ненасилием»<sup>5</sup>.

Тезис *благая цель может быть достигнута только благими методами* в современном мире уже считается «аксиомой, подтвержденной на практике»<sup>6</sup>. Как утверждает И. Ильин, «политика по существу своему не раскалывает людей и не разжигает их страсти, чтобы бросить их друг на друга; напротив, она объединяет людей на том, что им всем обще»<sup>7</sup>. Это и служит основанием гуманистического подхода к политике и обществу.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 287.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998. – С. 476.

<sup>3</sup> Там же. – С. 481.

<sup>4</sup> Там же. – С. 482

<sup>5</sup> Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 72.

<sup>6</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 64.

<sup>7</sup> Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 155.



И. Кант, развивая классическую политическую философию Аристотеля, считает истинной целью политики «соответствие общей цели общества»<sup>1</sup>. По его мнению, спора между политикой и моралью возникает только на практике, когда человек должен бороться с эгоизмом в себе<sup>2</sup>. Он же выступал за благие методы достижения блага: «...мнимодобрые намерения не могут смыть пятно несправедливости применяемых при этом средств»<sup>3</sup>.

### Тезис Льва Толстого

Тезис пацифизма гласит: *непротивление злу силой* (Лев Толстой)<sup>4</sup>. Данное отношение к политике и морали отличается от гуманистической политики ненасилия тем, что вторая также признает «сопротивление злу силой» при необходимости. Как характеризует С.А. Нижников, пацифизм является «“дурной” идеализмом, не связанным никак с реалиями человеческой жизни», а ненасилие представляет собой «идеализм разумный, исходящий из морали и действительности»<sup>5</sup>.

Мысль Толстого получила критику в первую очередь от Николая Бердяева, Ивана Ильина и Василия Зеньковского. Как считает Бердяев, толстовские моральные оценки «в грозный час мировой борьбы обессилили <...> обессилили» русский народ. Зеньковский по этому поводу пишет, что Толстой отвергал

---

<sup>1</sup> Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 8 т. Т. 6. – М., 1994. – С. 55–56.

<sup>2</sup> Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 8 т. Т. 6. – М., 1994. – С. 48.

<sup>3</sup> Там же. – С. 390.

<sup>4</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 77.

<sup>5</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 77.

«государство, суд и войну, науку и искусство – чтобы остаться свободным от того дурного, что в них заключено, и оттого проблема зла вся была для него связана с уклонением от мира. Здесь Толстой оказался чужд историческому христианству...»<sup>1</sup>.

Ильин критикует Толстого за то, что последний «знает только один термин», который «предрешает весь вопрос своей аффективной окраской». Как считает Ильин, Толстой использует термин «насилие» неудачно: он не только называет всякое заставление насилием, но и «отвергает всякое внешнее побуждение и пресечение, как насилие»<sup>2</sup>.

Ненасилие, таким образом, отличается от пацифизма тем, что не запрещает необходимую самозащиту от агрессора. Еще одно важнейшее отличие состоит в том, что ненасилие утверждает необходимость защиты третьего лица, тем более если оно само не может защитить себя<sup>3</sup>.

## **2. Мораль как основополагающий элемент политики: в традиционной китайской философии**

### **2.1. Мораль в конфуцианстве**

Китайскую философию можно называть «политической» с начала ее существования, а мораль всегда занимает в ней центральное место. Эпоха

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Русский путь, 2008. – С. 117.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Русский путь, 2008. – С. 117.

<sup>3</sup> Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 81.

процветания древнекитайской философии – «Сто школ» (百家争鸣) – началась именно в контексте политических конфликтов между княжествами, которые затем руководствовались разными философиями. Среди них главными принято считать конфуцианство (儒家), легализм (法家), даосизм (道家) и моизм (墨家). Конфуцианство, как известно, благодаря продвижению мыслителя Дун Чжуншу (董仲舒, 190 или 179 – 120 или 104 до н.э.) было признано государственной идеологией после образования единого китайского государства.

По конфуцианству главными принципами политической деятельности считаются «управление моралью» (德治)<sup>1</sup> по Конфуцию и «благожелательная политика» (жэнь чжэн 仁政), предлагаемая Мэн-цзы (孟子). По данным принципам правитель в первую очередь должен выступать как «образец добродетели» (道德楷模) и завоевать удостоверение людей с помощью образованности и морали.

Как характеризует историк философии Л.С. Васильев, высшей целью управления Конфуций и Мэн-цзы считали интересы народа<sup>2</sup>: «если благородный должным образом относится к родственникам, в народе процветает *жэнь* (君子笃于亲, 则民兴于仁<sup>3</sup>).

*Жэнь* (仁) трактовалось Конфуцием широко и включало в себя ряд качеств, включая скромность, справедливость, сдержанность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям и т.п. По описанию Л.С. Васильева, *жэнь* у Конфуция

---

<sup>1</sup> Подразумеваются улучшение морали людей с помощью этики, превращение соблюдения социального иерархического порядка и его поведенческих норм в своего рода самосознание для достижения цели национального процветания и общественного мира, центральная идея которого заключается в нравственном воспитании людей, чтобы заставить их по собственной инициативе подчиняться закону.

<sup>2</sup> Васильев Л. С. История Религий Востока. – М.: КДУ, 2015. – С. 188.

<sup>3</sup> Лунь юй 论语·泰伯篇第八 [Беседы и суждения, §8].URL: <https://ctext.org/analects/tai-bo/zhs>. (дата обращения: 31.05.2023).

представляет собой «высокий, почти недостижимый идеал, совокупность совершенств, которыми обладали лишь древние»<sup>1</sup>. Цзюнь-цзы в качестве модели должен был обладать *жэнь* и *и*, которое толкуется Л.С. Васильевым как чувство долга, обусловленное знанием и высшими принципами, но не расчетом.

Таким образом, благородный муж у Конфуция представляет собой «социальный идеал, назидательный комплекс добродетелей»<sup>2</sup>. Однако, как отмечает историк философ, с превращением конфуцианства в официальную догму «на передний план выступила не суть, а внешняя форма, проявлявшаяся преимущественно в демонстрации преданности старине, уважения к старшим, напускной скромности и добродетели»<sup>3</sup>.

Конфуций также развивал патриархально-патерналистскую концепцию государства. Государство для него представляет большую семью, и в управлении им не должен участвовать простой народ ('низы'). Как считает на этот счет С.А. Панькина, политический идеал Конфуция «состоял в правлении аристократов добродетели и знания, а не родовой знати и богатых, так что предлагаемая им идеальная конструкция правления отличалась от тогдашних социально-политических реалий и благодаря этому обладала определенным критическим потенциалом»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Лунь юй 论语·泰伯篇第八 [Беседы и суждения, §8].URL: <https://ctext.org/analects/tai-bo/zhs>. (дата обращения: 31.05.2023).

<sup>2</sup> Лунь юй 论语·泰伯篇第八 [Беседы и суждения, §8].URL: <https://ctext.org/analects/tai-bo/zhs>. (дата обращения: 31.05.2023).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Панькина С.А. О политико-правовой мысли Древнего Китая // Вестник Института комплексных исследований аридных территорий, 2008. – № 1. – С. 99–102.

Как описывает исследователь Ли Фэн (李鋒), для традиционного конфуцианства характерно разделение *цзюнь* (君 ‘монарх’) и *Дао* (道 ‘путь’), которое послужило рациональной нормой управления политической власти<sup>1</sup>. Данный принцип также осуждает произвол политической власти. Однако в практике, как отмечает Ли, традиционному конфуцианству «не удалось найти эффективный способ для урегулирования политической власти»<sup>2</sup>. По мнению исследователя, большинство сторонников конфуцианства верили в самостоятельный от правителя принцип власти, который являлся основой легитимности какого-либо правления. В результате древние мыслители, с одной стороны, выступали за самостоятельный статус моральных принципов, а с другой – в случае правления «святого монарха» мораль и власть могут совпадать полностью. Данный подход «характеризуется теоретической опасностью»<sup>3</sup>, так как монарх при таком условии может себя считать святым, что оправдывало бы все его поступки.

Как описывает Ли, сторонники конфуцианства всегда стремились к тому, чтобы приписать морали онтологическую основу. Этика неоконфуцианства (кит.

---

<sup>1</sup> Ли Фэн 李鋒. Чжун го гу дай чжи ли дэ дао дэ цзи чу: и чжу си чжэн чжи чжэ сюэ вэй хэ синь 中国古代治理的道德基础：以朱熹政治哲学为核心 [Моральная основа управления Древнего Китая: вокруг политическая философии Чжу Си]. – Пекин: China Social Sciences Press, 2018.).

<sup>2</sup> Ли Фэн 李鋒. Чжун го гу дай чжи ли дэ дао дэ цзи чу: и чжу си чжэн чжи чжэ сюэ вэй хэ синь 中国古代治理的道德基础：以朱熹政治哲学为核心 [Моральная основа управления Древнего Китая: вокруг политическая философии Чжу Си]. – Пекин: China Social Sciences Press, 2018.).

<sup>3</sup> Ли Фэн 李鋒. Чжун го гу дай чжи ли дэ дао дэ цзи чу: и чжу си чжэн чжи чжэ сюэ вэй хэ синь 中国古代治理的道德基础：以朱熹政治哲学为核心 [Моральная основа управления Древнего Китая: вокруг политическая философии Чжу Си]. – Пекин: China Social Sciences Press, 2018.).

理学) династии Сун «заимствует понятийную систему метафизики»<sup>1</sup> и придала морали универсальный статус.

Центральное место в неоконфуцианстве занял спор о морали и выгоды. Представители данного течения считают, что «все дела на свете заключаются в (соотношении) морали и выгоды»<sup>2</sup>. Как характеризует современный исследователь Ли Фэн, метафорическое мышление философов в эпоху Сун развивалось до такой степени, что они уже смогли проводить споры о морали и выгоды, характерные для традиционного конфуцианства, с философско-метафорической точки зрения.

Главный представитель неоконфуцианства Чжу Си (кит. 朱熹, 1130-1200) развивает традиционное понимание превосходности морали над выгодой, характеризуя мораль как «естественный закон», а выгода – желание человека<sup>3</sup>.

На основе данного принципа Ли Фэн сравнивает Чжу Си с Кантом, отмечая, что мораль, занимающая решающее положение в неоконфуцианской этике, может рассматриваться как своего рода категорический императив. Как характеризует Ли, мораль для Чжу Си существует как добро вне зависимости от человеческих желаний, а сущность, цель и принципы политики должны быть определены только моралью. Как характеризует исследователь, Чжу Си считает моральное сознание правителя опорой того, чтобы личные желания не оказывали негативное влияние

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Чэнь Хао, Чэнь И 程颢, 程颐. Хэ нань чэн ши и шу 河南程氏遗书, 卷十一 [Собранные труды братьев Чэнь. Т.11]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=277544&remap=gb>. (дата обращения: 22 февраля 2023 года).

<sup>3</sup> Чжу Си 朱熹. Лунь юй цзи чжу 论语集注: [сайт] Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. URL: <https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/zh> (дата обращения: 21 февраля 2023 года).

на политику, а западные мыслители предпочитают установить внешние ограничения на власть.

Таким образом, в неоконфуцианской политической философии моральные принципы стали «абсолютом в онтологическом плане» и «априорным аргументом»<sup>1</sup>. Из этого следует, что политическая легитимность и законность правления возможны только при условии, когда правитель использует власть в соответствии с моральными принципами.

Однако, данный сценарий существует больше как идеал в теоретическом плане, нежели реальная практика – эту проблему давно замечают историки и философы. Цзюэ Хоу, например, считает, что «управление страной, опирающееся только на мораль» может привести к «господству личного произвола или в лучшем случае»<sup>2</sup>. По мнению исследователей, «в результате конфуцианская этика приводит к отсутствию фундаментальности, стабильности, универсальности и долгосрочности государственной регуляции общественных механизмов, а также динамичного и устойчивого механизма продолжительного спокойного существования. Последнее проявлялось в периодических сменах династий, революционных изменениях»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ли Фэн 李鋒. Чжун го гу дай чжи ли дэ дао дэ цзи чу: и чжу си чжэн чжи чжэ сюэ вэй хэ синь 中国古代治理的道德基础：以朱熹政治哲学为核心 [Моральная основа управления Древнего Китая: вокруг политическая философии Чжу Си]. Пекин: China Social Sciences Press, 2018.).

<sup>2</sup> Цзюэ Хоу, Слобожанин А.В. Место конфуцианской этики в развитии современного Китая: негативные аспекты // Общество: философия, история, культура. – 2017. – № 7. С. 68–71.

<sup>3</sup> Цзюэ Хоу, Слобожанин А.В. Место конфуцианской этики в развитии современного Китая: негативные аспекты // Общество: философия, история, культура. – 2017. – № 7. С. 68–71.

## 2.2. Политическая мораль в даосизме

Политика признается главным компонентом не только конфуцианства, но и даосизма. В частности, по Лао-цзы политика должна соблюдать общий принцип *у вэй* (无为, 'недеяние'), который исходит из «постоянно бездействующего, но все осуществляющего *Дао*»<sup>1</sup>. Для того, чтобы реализовать *у вэй*, распространяется принцип ненасилия (不爭)<sup>2</sup>.

Как описывает А.Е. Лукьянов, у Лао-цзы «вырисовывается грандиозная картина иллюзорности человеческой деятельности»<sup>3</sup> при описании применения принципа недеяния в политической сфере: по мнению Лао-цзы, усилия человека не влияли бы на существующий «хаос, приукрашенный иллюзией порядка», и от «недоброго» в любом случае не удастся избавиться<sup>4</sup>. По мнению древнекитайского философа, лучшим правителем является тот, о существовании кого даже не замечает народ ('太上, 不知有之')<sup>5</sup>. При этом он отличается спокойностью и редко дает поручений ('悠兮, 其贵言')<sup>6</sup>.

Будучи «бездействующим», по описанию Лао-цзы, правитель должен соблюдать общий принцип *Дао*. При этом только при нарушении *Дао* «появятся

---

<sup>1</sup> Кобзев А.И. «У вэй» // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/u-vei-3b1a37> (дата обращения: 12.04.2024)..

<sup>2</sup> Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН 2015. – С. 134.

<sup>3</sup> Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН 2015. – С. 140.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §17. URL: <https://www.daodejing.org/17.html> (дата обращения: 30.05.2024).

<sup>6</sup> Там же.



жэнь ('человеколюбие') и и ('справедливость')» ('大道废, 有仁义')<sup>1</sup>, которые он считает результатом недостатка законов и бесполезными для управления<sup>2</sup>. По его мнению, люди по природе и любят друг друга, и для возвращения к этому натуральному состоянию нужно отказаться от жэнь и и ('绝仁弃义')<sup>3</sup>.

Можно констатировать, что Лао-цзы критикует понятия жэнь и и, рассматривая их как этические правила, которые нельзя обучать народу против их воли. По его словам, люди отличаются по характеру (кит. 夫物或行或随; 或覩或吹; 或强或羸; 或载或隳 'одни существа идут, другие – следуют за ними; одни расцветают, другие высыхают; одни укрепляются, другие слабеют; одни создаются, другие разрушаются')<sup>4</sup>, а мир как их совокупность – Лао-цзы тут использует слово Тянься – является «святым сосудом», которым нельзя владеть (кит. 天下神器, 不可为也, 不可执也 'Тянься – святой сосуд, к которому нельзя прикоснуться')<sup>5</sup>. Поэтому правитель не должен отказываться от излишних законов и правил и управлять страной с чжэн (正, 'прямота'), затем завоевать Тянься с бездействием ('以正治国, <...>以无事取天下')<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §18. URL: <https://www.daodejing.org/18.html> (дата обращения: 01.06.2024).

<sup>2</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §19. URL: <https://www.daodejing.org/19.html> (дата обращения: 01.06.2024).

<sup>3</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §19. URL: <https://www.daodejing.org/19.html> (дата обращения: 01.06.2024).

<sup>4</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §19. URL: <https://www.daodejing.org/19.html> (дата обращения: 01.06.2024).

<sup>5</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §29. URL: <https://www.daodejing.org/29.html> (дата обращения: 01.06.2024).

<sup>6</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §57. URL: <https://www.daodejing.org/57.html> (дата обращения: 01.06.2024).

Как характеризует А.Е. Лукьянов, даосское законодательство укладывается в два положения – *недеяние* со стороны правителя и *естественность* (самость) народа, вызываемая недеянием правителя<sup>1</sup>. Они при этом являются обратными сторонами единого *Дао*. Недеяние в совершенномудром правителе разворачивается в четыре поведенческих принципа – «коренное недеяние»(无为), «политическое спокойствие»(好静), «неслужение в сфере обогащения»(无事) и «бесстрастие»(无欲)<sup>2</sup>. По мнению Лао-цзы, народ при таком условии способен к саморегулированию и саморазвитию. Он пишет:

*«Я не дею, и народ сам развивается. Я совершенно спокоен, и народ сам выпрямляется. Я не служу, и народ сам богатеет. Я бесстрастен, и народ сам становится простым»* (кит. 我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴)<sup>3</sup>.

Методы управления сводятся Лао-цзы к бесстрастию и недеянию<sup>4</sup>, но цель состоит в том, чтобы «опустошить умы людей»(虚其心) и «ослабить их волю»(弱其志). Как пишет великий философ:

*«Вот почему правление совершенномудрого человека состоит в следующем: опустошай своё сердце, наполняй свой живот, ослабляй свою волю, укрепляй свои кости. <...> Деяй недеяние, и тогда во всем будет порядок»* (кит. 是以圣人之治

---

<sup>1</sup> Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН 2015. – С. 144.

<sup>2</sup> Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН 2015. – С. 145.

<sup>3</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §57. URL: <https://www.daodejing.org/57.html> (дата обращения: 01.06.2024).

<sup>4</sup> Там же. – С. 137.

也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，恒使民无知、无欲也。使夫知不敢、弗为而已，则无不治矣)<sup>1</sup>.

По оценке А.Е. Лукьянова, Лао-цзы тут вовсе не имел в виду оглушение народа в обыденном смысле слова, а предлагает оставить их в темноте, которая «обеспечивает возврат к онтологической чистоте тела, души и разума народа»<sup>2</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что политика по Лао-цзы составляет частью *Дао*: для того, чтобы достичь данного натурального порядка, правитель должен соблюдать принципы недеяния и прямоты; при нарушении *Дао* в ряду с войнами и конфликтами появляются также понятия, такие как человеколюбие и справедливость – как считает древнекитайский философ, об этих качествах говорят только тогда, когда они отсутствуют. Мысль Лао-цзы о важности натуральной гармонии в политике оказала глубокое влияние на формирование концепции *Тянься*<sup>3</sup> и находит свое отражение и в современной китайской культуре и философии.

### **2.3. Трансформация соотношения морали и политики в современной китайской философии**

Проблема морали и политики проявляется на разных уровнях современной социальной жизни. В международных отношениях, например, в случае отсутствия политического и правового регулирования моральные нормы выступали

---

<sup>1</sup> Лао-цзы 老子 . Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства], §3. URL: <https://www.daodejing.org/3.html> (дата обращения: 30.05.2024).

<sup>2</sup> Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН 2015. – С. 140.

<sup>3</sup> Анализ данной концепции отдельно посвящается вторая глава диссертации.

«единственным ориентиром поведения государств и его оценки»<sup>1</sup>. Как констатирует А.В. Цвык, в истории международных отношений, как в истории политической философии, выделяются три главных подхода к вопросу о роли нравственного фактора в международной жизни:

1) признание большой роли нравственного начала в международной жизни, политической теории и практике (И. Бентам, И. Кант, В.С. Соловьев и др.);

2) отрицание созидательных возможностей нравственности в политике и международных отношениях (Л. Холли, Э.А. Поздняков);

3) «синтетический подход», для которого характеризуется «признанием необходимости, возможности и реальности своеобразного синтеза политики и морали, их плодотворного взаимодействия и даже объединения»<sup>2</sup>.

В «международную мораль», таким образом, входят не только государства, но и «экологические и гуманитарные движения, и структуры по правам человека, и различные негосударственные международные и региональные формирования», которые «формируются на нравственно-этической основе и оказывают влияние на власть силой общественного мнения, принципами гуманизма и демократизма»<sup>3</sup>. На данной основе политолог считает международную мораль эффективным средством регулирования, так как она «не предполагает средств принуждения»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Цвык А.В. Нравственные основы международных отношений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2014. – № 2. – С. 176–183.

<sup>2</sup> Цвык А.В. Нравственные основы международных отношений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2014. – № 2. – С. 179.

<sup>3</sup> Цвык А.В. Нравственные основы международных отношений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2014. – № 2. – С. 180.

<sup>4</sup> Там же. С. 181.

Данная мораль особо характерна для китайской философии, которая, как отмечает А.А. Лобова, склонна «возлагать ответственность за нравственное состояние общества и отдельного человека на правителей»<sup>1</sup>.

В 20–40-е годы XX века китайская философия имела «прямой выход на политическую практику»<sup>2</sup>. Философов этого времени выделяет В. Г. Буров на три группы: 1) последователи прагматизма, позитивизма и др. новейших течений; 2) пропагандировавшие идеи синтеза западной и китайской традиционной философии; и 3) сторонники сохранения и развития ценностей самобытной китайской культуры<sup>3</sup>. А в протяжении XX века китайские философы в поиск глобального значения конфуцианской мысли пытались сочетать «консервативное наследие духовно-философской традиции и ее обновление с использованием достижений западных теорий»<sup>4</sup>.

Так, в результате «моральной революции» под руководством реформатора Лян Цичао (кит. 梁启超, 1873–1929) традиционная этика добродетели постепенно заменила новая этика, которая основана на «правах» и требует «осознанной» морали<sup>5</sup>. Как отмечает тайваньский историк Chin-shing Huang (кит. 黄进兴)<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> Лобова А.А. Концепция свободы в произведениях Янь Фу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. – 2019. – Т. 21. – № 3. С. 549–557. DOI: 10.22363/2313-1438-2019-21-3-549-557.

<sup>2</sup> Буров В. Г. Современная китайская философия. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. – С. 40.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Черных В.И. Концепции личности в бостонской школе нового конфуцианства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2015. – № 4. С. 199–209.

<sup>5</sup> Чин-Шин Хуан 黄进兴. Цун Ли Сюэ Дао Лунь Ли Сюэ Цин Мо Минь Чу Дао Дэ И Ши Дэ Чжуань Хуа 从理学到伦理学：清末民初道德意识的转化 [От неоконфуцианства к этике: трансформация морального сознания в поздний цинский и ранний республиканский периоды]. – Пекин: Чжун Хуа Шу Цзюй, 2014.

<sup>6</sup> Там же.

система китайских моральных ценностей в данный исторический период совершила переход «из нео-конфуцианства на этику». По его описанию, этика нео-конфуцианства – он ее называет «этикой добродетели»<sup>1</sup> (кит. 德性伦理) – отличается тем, что она старается создать «образцов добродетели» (кит. 道德楷模), чьи отдельные поступки уже не столько важны.

Представитель первой группы Ху Ши (胡适), выступая за вестернизацию Китая, критикует конфуцианство за то, что оно использует чувство долга как некий аппарат, и «ради обеспечения стабильности оно было оснащено множеством механизмов, призванных ограничить все, что напоминало бы социальный импульс к изменению статус-кво»<sup>2</sup>. Как считает Ху Ши, привилегированный класс играл патерналистскую роль по отношению к непривилегированному классу, наблюдая за социальным и моральным поведением.

Фэн Юлань (冯友兰) в качестве представителя второй группы и историка философии отметил, что «философская мысль любой школы обязательно является и ее политической мыслью»<sup>3</sup>. Разработанное им на этой основе «новое нео-конфуцианство» подразумевает главной целью философии «моральное повышение субъекта»<sup>4</sup>. И когда человек осознает окружающий мир и подчиняют свои поступки интересам гражданского универсума, он переходит с моральной сферы на

---

<sup>1</sup> Чин-Шин Хуан 黄进兴. Цун Ли Сюэ Дао Лунь Ли Сюэ Цин Мо Минь Чу Дао Дэ И Ши Дэ Чжуань Хуа 从理学到伦理学：清末民初道德意识的转化 [От неоконфуцианства к этике: трансформация морального сознания в поздний цинский и ранний республиканский периоды]. – Пекин: Чжун Хуа Шу Цзюй, 2014.

<sup>2</sup> Butterfield Rya. China's 20th century Sophist: analysis of Hu Shi's ethics, logic, and pragmatism. LSU Doctoral Dissertations. 2012. URL: [https://repository.lsu.edu/gradschool\\_dissertations/3937](https://repository.lsu.edu/gradschool_dissertations/3937).

<sup>3</sup> Youlan Feng. A Short History of Chinese Philosophy. – New York: Macmillan Publishers. – 1948. Pp. 12.

<sup>4</sup> Butterfield Rya. China's 20th century Sophist: analysis of Hu Shi's ethics, logic, and pragmatism. LSU Doctoral Dissertations. 2012. URL: [https://repository.lsu.edu/gradschool\\_dissertations/3937](https://repository.lsu.edu/gradschool_dissertations/3937).

«трансцендентную», которые являются двумя высшими сферами (относительно «низкими» сферами он называет «естественная» и «утилитарная» сферы)<sup>1</sup>. Китайскую философию, таким образом, он характеризует как историю агностицизма<sup>2</sup>, которую стоит синтезировать с западной рационалистической философией.

Лян Шумин (梁漱溟), относящийся к третьей группе, предлагает более консервативную точку зрения на политическую жизнь Китая. По его мнению, политическая и социальная стабильность зависит от интеллигенции, которая выступает как посредник между правительством и народом и защитник традиционных ценностей.

После создания КПК для Китая стали характерны борьба между марксистско-ленинской, интернационалистической и мелкобуржуазной линиями внутри КПК<sup>3</sup>. Однако, китайская марксистская философия, заменившая конфуцианству, носила узкий характер: место философии, понимание истории и прочие важные для марксизма вопросы в работах китайских социалистов почти не отражались<sup>4</sup>.

В контексте господства в новую эпоху ценности марксизма, как отмечают Л.Е. Янгутов и А.В. Чебунин, продолжилось также движение в сторону гуманизации и антропологизации<sup>5</sup>. Как заключают авторы, динамику развития философской

---

<sup>1</sup> Буров В. Г. Современная китайская философия. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. – С. 50.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Буров В. Г. Современная китайская философия. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. – С. 50.

<sup>4</sup> Там же. – С. 71.

<sup>5</sup> Янгутов Л.Е. и Чебунин А.В. Современная философская и общественно-политическая мысль Китая // Вопросы философии. 2018. – № 8. – С. 182–191.

мысли современного Китая обуславливают «идеи Мао Цзэ-дуна о китаизации марксизма и практическом марксизме; Дэн Сяо-пина о реформах и открытости, о социализме с китайской спецификой и социалистической рыночной экономике; Цзян Цзэминя о тройном представительстве; Ху Цзинь-тао о научном развитии и построении социалистического гармоничного общества; Си Цзинь-пина о китайской мечте»<sup>1</sup>. При этом марксистская философия в качестве инструмента социальной практики «уже стала органической частью китайской культуры»<sup>2</sup>.

Для современного китайского правительства адаптация конфуцианских терминов и понятий, таких как «гармоничное общество» (кит. 和谐社会) и др., стала «логичным выбором»<sup>3</sup> при попытке узаконить свое правление, поскольку политика правительства все больше противоречит основным принципам марксизма-ленинизма и мысли Мао Цзэдуна, о приверженности которым оно продолжает заявлять<sup>4</sup>. Во второй половине XX века началось возрождение конфуцианства по инициативе Дэн Сяопина, который объявил о тесной связи конфуцианской концепции *сяокан* (小康 ‘малое благоденствие’) с провозглашенной им политикой «реформ и открытости», в результате чего «в

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. и Чебунин А.В. Современная философская и общественно-политическая мысль Китая // Вопросы философии. 2018. – No 8. – С. 182–191.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> John Dotson. “The Confucian Revival in the Propaganda Narratives of the Chinese Government”, U.S.-China Economic and Security Review Commission Staff Research Report, 20 July 2011. <http://www.uscc.gov/Research/confucian-revival-propaganda-narratives-chinese-government> (дата обращения: 04.01.2024).

<sup>4</sup> Там же.



дальнейшем теории и практики развили концепцию *сяокан* в специфическую китайскую модель производства и потребления»<sup>1</sup>.

По описанию А.Е. Лукьянова, *сяокан* является «конфуцианской генерацией общественного типа *датун* (大同 ‘великого единения’)»<sup>2</sup> и «подверглась реставрации с целью воссоздания этого *датун*»<sup>3</sup>. Однако, войти в *датун* могут войти только даосизм и его идеальный субъект *да жэнь* (大人 ‘великий человек’). Как отмечает ученый, в плане развития современного Китая намечено «построение общества *сяокан* на духовной основе конфуцианских ценностей с последующим переходом к обществу *датун*», а «на пороге перехода стоит даоский великий человек»<sup>4</sup>. На этой основе политический идеал «в зеркальном историческом отражении и воплощении (*датун* — *сяокан* × *сяокан* — *датун*), превращается в реальную схему моделирования действительности»<sup>5</sup>.

Итак, на развитие китайской философии оказал влияние ряд разных течений, в результате чего до сих пор идет дискуссия о позиции китайской мысли к вопросу морали. Чжао Тинъян, например, считает важным отличать мораль от этики и видит в политике именно моральное начало.

---

<sup>1</sup> Лукьянов А.Е. Философские прообразы «китайской Мечты» // Вестник РУДН, серия Философия, 2015. – № 4. – С. 50–59.

<sup>2</sup> Лукьянов А.Е. Философские прообразы «китайской Мечты» // Вестник РУДН, серия Философия, 2015. – № 4. – С. 50–59.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Лукьянов А.Е. Философские прообразы «китайской Мечты» // Вестник РУДН, серия Философия, 2015. – № 4. – С. 50–59.

<sup>5</sup> Там же.

### **3. Мораль как причина появления политики:**

#### **«Гипотеза Сюньцзы-Гоббса» Чжао Тинъяна**

Чжао Тинъян (кит. 赵汀阳), характеризуя политическую философию как первую философию, видит причину появления политики именно в человеческом эгоизме. Введение своей монографии «Исследования мира плохого: политическая философия как первая философия» Чжао заканчивает утверждением о том, что «Макиавелли только учит человека быть плохим, а я пытаюсь учить, как лучше жить в этом плохом мире»<sup>1</sup>. В данной монографии и ряде других работ по политической философии Чжао Тинъян разрабатывает концепцию, характерную для политической культуры Китая как своеобразного восточного общества, вынужденного решать «экзистенциальную проблему: как в условиях модернизации сохранить лучшие черты своей культуры, которые обнаружили эластичность на протяжении последних тысячелетий»<sup>2</sup>.

Центральным вопросом политической философии являются появление политики и мир до нее. На основе западных и китайских теоретических систем Чжао Тинъяном была разработана система под названием «гипотеза Сюньцзы-Гоббса». Она предлагает рассматривать начальную форму политики как режим, где встречаются и индивидуальные, и социальные конфликты.

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Хуай ши цзе янь цзю: цзо вэй ди и чжэ сюэ дэ чжэн чжи чжэ сюэ 坏世界研究 : 作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009. – С. 45.

<sup>2</sup> Чжао Тинъян. Современный взгляд на китайскую мечту // Международные процессы. – 2015. – Т. 13. – № 2. С. 21–34.

Так, Томас Гоббс характеризует мир до появления политики как «естественное состояние» - режим, который ведет к «войне всех против всех»<sup>1</sup>. Однако, единственным недочетом «естественного состояния» Гоббса, по мнению китайского философа, является гипотеза об одиночестве индивида в этом начальном мире. Как считает Чжао, Гоббс упрощает проблему путем рассмотрения человека как некоего отдельного «атома», убирая многие его человеческие аспекты, такие как чувства и эмоции. При этом начальный режим Сюньцзы основан на принципе сосуществования, который является «условием любой формы существования»<sup>2</sup>. Данное предположение характеризуется Чжао как типичный «китайский онтологический принцип»<sup>3</sup> и служит основанием общества: как считает Сюньцзы, жизнь отдельного человека без других людей невозможна.

Главной причиной конфликтов в обществе, по мнению Сюньцзы, является вопрос о распределении «прибыли», полученной в результате сотрудничества. Из-за того, что этой прибыли недостаточно для удовлетворения желаний всех членов общества, при отсутствии договоренности о ее распределении возникают конфликты. Теория Сюньцзы основана на гипотезе о наличии социальных конфликтов вместо индивидуальных, поэтому, по мнению Чжао, она более глубоко коснулась сущности человеческих конфликтов.

---

<sup>1</sup> Гоббс Томас. Левиафан. URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/Gobbs.Leviafan.pdf> (дата обращения: 04.01.2024).

<sup>2</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. Хуай ши цзе янь цзю: цзо вэй ди и чжэ сюэ дэ чжэн чжи чжэ сюэ 坏世界研究 : 作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009. – С. 65.

<sup>3</sup> Там же.

Отсутствие «социальности» в теории Гоббса о начальной форме политики, по мнению Чжао, заставляет улучшать эту модель с помощью гипотезы Сюньцзы о необходимости сотрудничества. Сочетая две теории, Чжао рассматривает «Гипотезу Сюньцзы-Гоббса» лучшим способом толкования начального режима. На основе данной системы Чжао считает сущностью политических взаимодействий постоянное стремление людей к созданию «лучшего режима», который обеспечил бы сотруднические отношения людей для получения максимальной прибыли. Данный «лучший режим», как описывает Чжао, отличается следующими характеристиками:

- 1) все предпочитают признание данного режима его потере;
- 2) у всех пропало желание отказываться от сотрудничества;
- 3) всем пользуются свободой и возможностью увеличения своего благосостояния.

Исходя из данного стремления, Чжао считает появление самой политики результатом «принятия других как друзей». В этой связи он критикует мнение Карла Шмитта о том, что разделение «друг – враг» является основой всего политического. При начальном режиме, предусмотренном «гипотезой Сюньцзы-Гоббса», все люди изначально были врагами, а политика появляется тогда, когда кто-то из других (т.е. врагов) становится другом.

Итак, согласно «гипотезе Сюньцзы-Гоббса», политика является процессом, начавшимся в момент превращения врагов в друзей (кит. 化敌为友) и стремящимся к созданию «лучшего режима», который обеспечивал бы возможность каждого человека в обществе добиться наибольшего счастья. В этой связи Чжао видит

моральную сторону в разных стадиях развития политики: она возникает в результате сотрудничества людей на основе их сосуществования и стремится к обеспечению счастья каждой его составляющей. В отличие от многих западных теоретиков, для которых центральное место в политике занимают конфликты между индивидами, врагом и другом, китайская философия уделяет больше внимания гуманитарным элементам политики, которые опираются на другое понимание отношений людей в обществе: прежде чем, что стать конкурентами в борьбе за ограниченные ресурсы, они в первую очередь являются зависимыми друг от друга единицами. Данный типичный восточный взгляд на политику, в отличие от западного индивидуализма, предлагает только гуманитарные подходы к интерпретации политических реалий.

#### **4. Становление категории политической легитимности в китайской философии**

##### **4.1. Мораль как источник легитимности: подход традиционной китайской философии**

Как отметил культуролог и философ Сюй Цзилинь (кит. 许纪霖), политическая легитимность – вопрос современности. В традиционной системе конфуцианства, по которой господствовала этика, политика являлась лишь областью морали. Сюй пишет, «за легитимностью политики стояла не сама политика, а мораль», которая отражалась и в воле народа, и в правилах развития

мира («тянь-дао», кит. 天道)<sup>1</sup>. По данной причине, как отмечает Сюй, самым явным изменением в современной китайской философии является отделение политики от морали, общественной жизни от этической жизни, что освобождает политику от морального источника.

Многие философы отметили ключевое отличие китайского понимания легитимности от западного, источником чего служит место, занимаемое самой политикой в китайской философской культуре. Как указывает Чжан Дэшен (张德胜), западные мыслители думают о том, «почему возможна легитимность политического порядка», а китайские философы больше заинтересованы в «создании легитимного порядка»<sup>2</sup>. Иначе говоря, западная философия изучает вопрос об источнике легитимности, а китайская философия, по сути, допускает существование «легитимного порядка» любого происхождения: моральным должно быть управление режима, а не его источник.

Как описывает Сюй, движение за права человека привело к революционному изменению: если в древнем Китае центральным вопросом политики был «какое управление является легитимным», то после падения имперского режима главным вопросом стало «получил ли какой-либо правитель согласие от народа»<sup>3</sup>. Вместе с

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下 : 现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и Тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Shanghai People's Press, 2017. – С. 13.

<sup>2</sup> Чжан Дэшен 张德胜. Жу цзя лунь ли юй шэ хуэй(хой) чжи сюй шэ хуэй(хой) сюэ дэ цюань ши 儒家伦理与社会秩序 : 社会学的诠释 [Конфуцианский этический порядок и традиция: социологическая интерпретация]. – Шанхай: Shanghai People's Press, 2008. – С. 9.

<sup>3</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下 : 现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и Тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017. – С. 12.

этим народ превратился из некоего объекта, через которого проявилась «божественная легитимность», в субъект политики.

Однако, как характеризует Сюй, в китайском понимании источником прав человека является не «естественное право» (как это понимают Дж. Локк и др.), а «человеческое достоинство», которое по конфуцианской традиции исходит в первую очередь из морали. Из-за того, что для права может быть характерна только легитимность-нелегитимность, а не моральность-аморальность, в развитии вопроса о легитимности произошел «процесс деморализации»<sup>1</sup>.

Так, в результате конфуцианского понимания политики и морали в китайской философии долго отсутствовало понятие индивидуальных прав. Из-за того, что политика по этой системе воспринималась как часть этики (т.е. политика должна быть моральной сама по себе), а не отдельная от морали область социальной жизни, политической легитимности не существовало как самостоятельной категории. Как утверждает Сюй, важным изменением современности является «замена добра свободой как наивысшей ценностью», а из этой «деморализации» политики и появился вопрос о ее легитимности<sup>2</sup>.

Таким образом, как пишет Сюй, «“право” человека в китайском понимании обозначает его достоинство в определенном сообществе»<sup>3</sup>, исходящее из соблюдения этики. По данной причине для этого права характерна «моральная ценность». Он характеризует изменение основы легитимности в современном

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и Тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017. – С. 12.

<sup>2</sup> Там же. – С. 89.

<sup>3</sup> Там же.

Китае как следствие перехода «опорной точки политического порядка» с *Тянься* на национальное государство: измерением легитимности государства стала «историческая телеология». Как считает Сюй, этот переход представляет собой процесс «деобъективации» и «деметафизикации» политики, которые превратили легитимность в некий субъективный «свободный» выбор человека на основе «исторической детерминации».

В итоге, как представляет Сюй, в «новой политической легитимности» сформулировались три ядра: «легитимность свободы, легитимность демократии и легитимность благополучия»<sup>1</sup>. Соответственно, в современном Китае родились либерализм, демократизм и этатизм как основные политико-философские направления. Как считает Сюй, они отражают три вида «современных политических ценностей»<sup>2</sup>: личную свободу; политическую демократию и благополучие государства, которые взаимосвязаны и соотнесены друг с другом.

Таким образом, как можно заключить из анализа Сюй, политическая легитимность как категория родилась в китайской философии в результате «деморализации политики». Данный процесс придал политике самостоятельный от этики статус и в итоге привел к некому повороту статусов политики и морали: если в традиционной конфуцианской системе мораль рассматривалась как обязательный атрибут политики, то в современности одной из важнейших задач политических

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017. – С. 90.

<sup>2</sup> Там же.



философов стало выявление необязательной связи между моралью и политикой. На Западе этот процесс выразился в творчестве Н. Макиавелли.

#### **4.2. Современное толкование легитимности:**

##### **концепция Чжоу Лянь**

Политический философ Чжоу Лянь (кит. 周濂), размышляя о данном вопросе, считает легитимность власти не только некой «моральной пометкой»<sup>1</sup>, но и необходимым условием стабильности политического порядка. Как отмечает Чжоу, философский характер обсуждения легитимности заключается в решении вопроса о том, «почему признание может в нормативном смысле составлять основу легитимности современной политики». При этом «какие факторы и механизмы помогают властям получать это признание» – уже вопрос политологии и социологии.

Основные мысли Чжоу по политической философии излагаются в монографии «Основа легитимности современной политики»<sup>2</sup>. Как подчеркивает сам философ, представленная теория создана с целью интерпретировать и анализировать современную политику. Для достижения данной цели он рассматривает легитимность как моральный параметр политики в зеркале других основных понятий политической философии, такие как оправданность, законность и политические обязанности.

---

<sup>1</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 23.

<sup>2</sup> Там же.

Необходимым условием для проведения дискурса о политической легитимности Чжоу считает четкое разделение двух разных понятий – Легитимность (Legitimacy) и Оправданность (Justification). Как утверждает Чжоу, между двумя понятиями существует принципиальное различие, и именно отсутствие их правильного разделения как двух «способов морального оценивания»<sup>1</sup> власти является причиной всей неясности философского рассуждения о проблеме легитимности.

Как считает Чжоу, моральное оправдание государства основывается в первую очередь на его функциях. При этом оно не способно давать ответы на то, является ли законным происхождение этой власти и почему она стала авторитетом для отдельных индивидов. Чжоу делает вывод, что оправдание «не способно в концептуальном и понятийном планах объяснить легитимность». На этом основании он считает, что различие легитимности и оправданности государства в наименьшей мере важна для решения двух задач:

- Выявить, является ли демократия единственным источником легитимности современной политики;
- Предложить новую схему интерпретации и концентрации политических обязанностей.

Как утверждает Чжоу, моральное оправдание государства в политической философии необходимо для того, чтобы доказать существование универсальных политических обязанностей. Однако, отмечает он, понятийно-логические связи

---

<sup>1</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 23.

между легитимностью и оправданностью, обязанностями и ответственностями остаются неясными. Так, Чжоу характеризует легитимность и оправданность как две разные величины «моральной оценки», характерные для всякой политической власти. В этой связи он не соглашается с мнением Х. Арендт о том, что власть не нуждается в оправдании. Как анализирует Чжоу, власти добиваются всегда для решения каких-либо дальнейших задач – правителю нужна не сама власть, а возможности, которые она предоставляет. Это уже позволяет определить власть как своего рода инструмент, который, по мнению самой Арендт, необходимо оправдывать.

В развитие мыслей американского философа о том, что легитимность «защищается, апеллируя к прошлому, тогда как оправдание ссылается на цели, лежащие в будущем»<sup>1</sup>, Чжоу разделяет легитимность и оправданность как две отдельные категории по их «направленностям» («вперед» или «назад»)<sup>2</sup>. Он приходит к выводу, что легитимность направляется «назад», сосредотачиваясь в источнике и иерархии власти; а оправданность «смотрит вперед» и оценивает власть по ее функциям или целям.

Соответственно, он называет легитимность способом доказывания государства его происхождением, а оправданность – его целями. Как констатирует Чжоу, моральное оценивание власти или государства по происхождению подразумевает поиск ответа на вопрос «Как появилось государство?» (или «Каким определительным условиям должно соответствовать государство при его

---

<sup>1</sup> Арендт Х. О насилии. – М.: Новое Издание, 2021. – С. 62.

<sup>2</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 65.

возникновении?»). При этом оценивание государства по целям пытается выяснить, «зачем нужно государство»<sup>1</sup> (или «какие пользы и функции способно предоставлять государство в качестве инструмента-средства»).

На основе всего сказанного Чжоу предлагает свои определения легитимности и оправданности: «Легитимность – выявление иерархии, источника или условий, необходимых для возникновения государства, по “пути происхождения”. Оправданность – это оценивание функций и полезности государства по “пути целей”. Они представляют собой два разных способа морального оценивания политической власти».

По описанию Чжоу между двумя понятиями существует некая «неравноправная связь»: они отделены друг от друга и одновременно взаимодействуют. Как выясняет философ, согласно схеме общественного договора люди создают государство и правительство в целях стабильности жизни и благополучия. В случаях, когда государство или правительство не справляются с этими задачами, его легитимность может поражаться из-за потери признания народа. Это свидетельствует, по мнению Чжоу, о том, что «оправданность в логическом плане предшествует легитимности».

В основе разделения двух понятий Чжоу видит принципы локковского индивидуализма и либерализма. Как отмечает философ, легитимность обращает внимание на «специфическое соотношение между государством и индивидуальным

---

<sup>1</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 65.

субъектом»<sup>1</sup>; а оправданность описывает «общее соотношение государства и субъекта как целого». Иными словами, по Чжоу доказывание легитимности требует некоего согласия от индивидуального члена политического общества (что соответствует западному пониманию «гражданина»), а при оправдании государства народ рассматривается как абстрактный единый субъект.

В развитие мыслей Аристотеля Чжоу выделяет в политической легитимности субъективный и объективный аспекты. Под субъективным аспектом он подразумевает выражение «позиций правителя» (к которым он относит веру, одобрение или согласие), а объективный аспект легитимности заключается в ее функции как системы «внешних норм». Он называет «внешней» легитимность, основанную на внешних правилах: например, если правительство А получает признание у большинства других правительств; или управление правительства Б на определенной территории выдерживает длительное время. Под «внутренней легитимностью» Чжоу понимает оценку «внутренних качеств государства»<sup>2</sup>.

Опорой для рассуждения о легитимности Чжоу считает политические обязанности управляемых. Как выясняет философ, будучи типом моральных отношений правителя и народа, политическая легитимность нуждается в признании со стороны управляемых. На данном основании, считает Чжоу, взаимосвязь политической легитимности и универсальных политических обязанностей обеспечена теориями политических обязанностей, в которых

---

<sup>1</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 68.

<sup>2</sup> Там же. – С. 54.

присутствует «фактор добровольности»<sup>1</sup> (теория признания, принцип справедливой игры и т.д.). При этом, замечает Чжоу, связь оправданности государства и обязанностями его членов объясняется теориями политических ответственностей, обусловленных принципами благодарности, идентичности и членства. Иначе говоря, по Чжоу легитимность и оправданность как два способа доказывания власти также могут применяться при толковании политических обязанностей граждан. При этом, как утверждает Чжоу, обязанности как таковые логически связаны только с легитимностью, а при их объяснении оправданностью под «обязанностями» уже подразумеваются ответственность. Отличие политических обязанностей от ответственностей Чжоу видит в том, что обязанности основываются на неких договоренностях, исходящих из добровольных действий индивидуальных членов политического сообщества. При этом ответственность выполняется по неким иным соображениям (только не добровольно).

Важно подчеркнуть, что Чжоу понимает политические обязанности в первую очередь как вид моральных обязанностей. К главным особенностям этого типа обязанностей он относит следующее:

1 - они являются моральными требованиями на основе добровольных действий;

---

<sup>1</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 54.

2 - их исполняющим должен быть гражданин (citizen), член (member) или участник (participant) определенного политического сообщества, а не любой физический или моральный человек;

3 - их источником должны быть взаимодействия гражданина и правительства, а не свойства требуемых действий (например, моральны они или нет);

4 - они логически соотнесены с правами правителя и, следовательно, с легитимностью правительства/государства;

5 - у них «высокие цена и издержки»<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что сам Чжоу характеризует все вышеописанные характеристики как «спорные», наше внимание в первую очередь уделено последнему пункту. Рассмотрение политических обязанностей по аналогии с экономическими обязательствами, на наш взгляд, противоречит самому определению обязанности. Ведь «высокие цена и издержки» исходят скорее не из самих обязанностей, нежели из действий для их выполнения, т.е. из конкретных поступков. А если понимать моральные обязанности по кантовской модели как долг по внутреннему принуждению индивида, то для них даже не могут быть характерны «цена и издержки». В любом случае введение экономических понятий превратило бы рассуждение о выполнении моральных обязанностей в разговор о некоем прагматичном обмене, что по определению более походит на обсуждение последствий практики, а не самих обязанностей.

---

<sup>1</sup> Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Shanghai Sanlian Bookstore, 2008. – С. 55.

Из данного описания можно сделать вывод, что по Чжоу легитимность государства по своему определению связана с политическими обязанностями его граждан тем, что в обоих случаях присутствует воля управляемых. Эта воля может отражаться в признании ими власти, а также своих политических обязанностей. В этом ключе оправданность власти уже не может быть отнесена к сфере морали из-за того, что оправдание власти доказывает не свою моральную основу, а некую будущую выгоду.

Итак, как выясняет Чжоу, теория легитимности ищет ответ на вопрос о том, «в каких условиях люди не против того, чтобы на них действовала власть». При этом связанная с ней теория политических обязанностей объясняет, «в каких условиях индивид обязан подчиняться другим индивидам, которые обладают властью». Данное замечание Чжоу позволяет рассматривать легитимность правительства и политические обязанности граждан как две стороны морального отношения между правителем и народом: правитель ради своей легитимности обязан получать согласие от народа; а народ, давая согласие на эту власть, заодно соглашается на долг, исходящий из этого решения.

Таким образом, в истории китайской философии произошла смена статусов морали и политики, которая отразилась именно в возможности обсуждения политической легитимности. Главным отличием современного понимания политики от конфуцианского является ее статус относительно морали, что имплицитно подразумевает возможность существования аморальной политики, не допускаемой конфуцианской этикой. Это изменение статусов морали и политики служило основанием возможности перехода от морали как основа легитимности политики к



легитимности как моральной основе политики. Пытаясь описывать проблему легитимности в современной политике, Чжоу рассматривает легитимность как отличающийся от оправданности параметр политической власти, который служит основанием не только прав властей, но и обязанностей граждан. Данная схема предлагает определять соотношение правителя и народа как некие моральные договоренности, в результате которых стороны добровольно выполняют свои обязательства. Итог анализа позволил охарактеризовать схему Чжоу как гуманистическую теорию, согласно которой индивидуальные права занимают ведущее место в вопросе о легитимности.

## **5. Мораль в политической философия Лю Сяофэна**

### **Дискуссия «измов» и анархизм в Китае**

Китайский философ Лю Сяофэн (кит. 刘小枫) считает типичным явлением в процессе модернизации «дискурс "измов"» - «социализированные идеологические дискурсы с ценностными утверждениями, которые подкрепляются определенной интеллектуальной (научной) аргументацией, что приводит к различным уровням социализированного поведения»<sup>1</sup>. По его описанию, как только дискурс «измов» приобретает социальную легитимность, он становится идеологией.

В этом дискурсе Лю видит предпосылку «возрождения анархизма в Китае». Как полагает философ, появление анархистского дискурса в Китае сделало ситуацию его современной мысли более похожей на ту на Западе, для которой

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018. – С. 90.

характерны «конфликт и историческое несоответствие между индивидуальным либерализмом и государственным национализмом»<sup>1</sup> как основополагающий элемент. «Напряжение между индивидуальной свободой и национальным государством», таким образом, до сих пор является неразрывной загадкой китайской общественной мысли<sup>2</sup>.

Китайский анархизм, как характеризует Лю, тесно связан с китайским коммунизмом – эти два течения разделяют ряд социальных концепций и политических программ действий, с одной стороны, и резко расходятся во взглядах на соотношение индивидуальных свобод и политических институтов, с другой. В этой связи важность изучения анархизма для понимания современного китайского режима обусловлена тем, что претензия коммунизма в историческом социально-политическом действии привела к конструированию национального государства и стала идеологией, в то же время анархизм «в итоге был отменен социальным действием другого "изма"»<sup>3</sup>.

Как констатирует Лю, анархизм появился в Китае в результате столкновений разных новых «измов», претендующих на статус «научного социального знания»<sup>4</sup>. По Лю эти новые мысли вошли в политический дискурс как некие «ресурсы для аргументации», что нельзя отождествлять с вестернизацией: по его мнению,

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018. – С. 90.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С. 60.

<sup>4</sup> Там же. – С. 98.

трансформация социального знания в китайском интеллектуальном мире – это трансформация к современному типу социального знания, а не к «западному»<sup>1</sup>.

В таком контексте китайские анархисты, как характеризует Лю, стремятся к идеальному обществу с всеобщей справедливостью, обоснованному «научными» аксиомами. На этой основе они атакуют современные формы правления в Европе и США (конституционные или республиканские) и выступают против институционального строительства современного государства, что свидетельствует о том, что «современная поляризация общественной мысли в среде китайской интеллигенции была вовлечена в социально-идеологический конфликт современности». Как отмечает Лю, китайские анархисты также сопротивляются идее демократии, считая, что она несовместима с идеей свободы и что демократическая система будет подавлять свободу меньшинства.

Лю считает возникновение дискурса “измов” «симптомом кризиса легитимности»<sup>2</sup>, который способствовал реформации строя всего государства. Анархисты, таким образом, теперь применяют новую логику: они пытаются доказать, что древнекитайское общество уже было анархическим, а идеал анархического общества будет реализован в Китае раньше всех благодаря его «историческим генам»<sup>3</sup>. По мнению Лю, такая позиция оправдывает режим древнего Китая с помощью «анархичной аксиомы»<sup>4</sup>, а их опора на научные знания в итоге привела к парадоксальной ситуации:

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018. – С. 98.

<sup>2</sup> Там же. – С. 99.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

*«Китайский анархизм сам является частью дискурса современности, хотя он выступает против современного государственного строительства. Опираясь на аргументацию научного принципа против современного государственного строительства, китайские анархисты противопоставляют традиционные китайские современным западным политическим системам»<sup>1</sup>.*

Как указывает Лю, китайский анархизм в качестве современного утопического мышления по своей сути превратился на политическое действие<sup>2</sup>. При этом разница между «классическим утопическим мышлением» и «современной утопической политикой», по его мнению, заключается в различии между «свободой в сфере идей» и «свободой в сфере политики»<sup>3</sup>. Важным признаком данной политики является оправдание китайскими анархистами не только идеи просвещения общества, но и радикальных средств этого просвещения. Он пишет:

*«Когда анархисты не только отстаивают "анархию" в своих идеях, но и идентифицируют себя с рабочими и крестьянами, чтобы продвигать идею "анархии" на социальном уровне через революцию, идея "анархии" получает легитимацию. Как только анархисты не только идеологически отстаивают "анархию", но и отождествляют себя с рабочими и крестьянами, чтобы продвигать "анархию" на социальном уровне через революцию, легитимизируется не только утопическая мысль, но и утопическое политическое действие.»<sup>4</sup>*

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018. – С. 99.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С. 121.

<sup>4</sup> Там же.

Таким образом, как констатирует Лю, логическим следствием деятельности революционной интеллигенции, в том числе анархисты, является «мобилизация народа на революцию». При этом анархисты, признавая, что они – партия со своими ценностями, политической программой и планом действий, в тоже время называют свой "изм" «беспартийной аксиомой с универсальными истинами»<sup>1</sup>. По мнению Лю, такая «рационализация ценностей в партийных концепциях проявляется как в обосновании сверхпартийных ценностей, так и в предоставлении такого обоснования в дискурсе партийных "измов"»<sup>2</sup> свидетельствует о «ценностной рационализации партийной философии»<sup>3</sup>. Именно партийная конструкция, основанная на взаимосвязи между идеалами формирующегося «изма» и рационализированной политическими ценностями, как считает Лю, определяет характер политической формы современного Китая.

На этой основе анархизм в Китае можно относить к теориям, соответствующим тезису Маккиавелли.

### **Партийная этика**

Партийность философии характеризуется как «объективно-закономерная социальная направленность»<sup>4</sup>. Как описывается в «Философском словаре» И.Т. Фроловой, партийность философия, которая никогда не остается нейтральной,

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018. – С. 121.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С. 122.

<sup>4</sup> Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981.

«вытекает из диалектики социального прогресса, из объективных противоречий общественного развития»<sup>1</sup>.

Принцип партийности, как отмечает В.И. Жилин, пережило существенную трансформацию в советское время, для которого была характерна «традиция средневекового отношения к инакомыслию»<sup>2</sup>. При этом в работах Д. Юма, Б. Рассела и др. можно найти «менее агрессивные формы партийного противостояния»<sup>3</sup>. В этой связи он критикует материализм В.И. Ленина за то, что материализм по диалектике «не может ограничиться обозначением позиций противоборствующих сторон и аргументами “за” и “против”»<sup>4</sup>, а партии материализма и идеализма не имеют отношения к борьбе разных партий.

Лю в свою очередь указывает на религиозность партийной этики. Он видит в не-разделении политики и этики причину того, по которой конфуцианские концепции были «изгнаны из общества и лишены социальной функции». При этом в процессе модернизации эта этика изменяется в «концепцию измов»<sup>5</sup>.

Лю понимает религию как режим, связывающий «текущую жизнь и ее трансцендентный смысл». На данном фоне политические партии, основанные на всяких «-измах», выступают как «ответственный класс государственного строя религиозного типа». По данной причине для подобных государственных строев, по мнению Лю, характерна еще большая степень религиозности. Он полагает, что «при

---

<sup>1</sup> Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981.

<sup>2</sup> Жилин В.И. Принцип партийности философии: деформации и трансформации // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. – 2016. – Т. 16. – Вып. 1. С. 65–72.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018). – С. 33.

современном демократическом управлении изменяется только содержание доктрины», а не его формы как религии.

На этой основе Лю делает вывод, что политические партии Китая выступают не как некие сообщества с либерально-демократическими ценностями, а «партии этического характера, которые берут на себя религиозную бремя»<sup>1</sup>. Как характеризует Лю, они определяют «легитимность этического порядка и ориентации духовной жизни», в результате чего нравственно-общественной этике заменяет «партийная этика»<sup>2</sup>.

Однако, как полагает Лю, при доказывании легитимности этой этики может появиться проблема. Он полагает, что легитимность партийной этики исходит из идеологических ценностей, характерных для этой партии; из них демократия уже стала «основанием легитимности моральной жизни»<sup>3</sup>.

Как характеризует Лю, превращение партийной этики в «национализированную социальную этику» исторически обусловлено четырьмя этапами:

- 1) аргументация того, что партийная этика универсальна, а значит, социально оправдана;
- 2) закрепление социальной легитимности партийной этики в конституции;
- 3) создание организованных подразделений партии, реализующих партийную этику в структурах социальной жизни;

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018). – С. 33.

<sup>2</sup> Там же. – С. 34.

<sup>3</sup> Там же.

4) интеграция партийной этики в плановый экономический порядок<sup>1</sup>.

Лю объясняет, что результатом первого из этих шагов оказалось «усиление священности партийной идеологии», а партийное государство несет ответственность доказательств в пользу обоснования социальной этики. Однако, как только партийная идеология меняется, социальный этический порядок «выходит из-под контроля»<sup>2</sup>.

## **6. Проблема соотношения морали и политики в китайской и русской политической философии XX века: на примере**

### **Л. Троцкого и Чэнь Дусю**

Сравнительная философия начала бурно развиваться в XX веке на основе ориентализма, который, по словам Е. Саида, «может больше рассказать о самом Западе, чем о фактическом Востоке»<sup>3</sup>. Как на этот счет отмечает российский философ В.Г. Лысенко, потребность понимания чужого через сравнение со своим или понимания своего через сравнение с чужим предполагает «определенную ксенологическую игру собственной самооценки («Я-образа») и образа Чужого». При этом «конструкции Чужого зависят не только от “объективных” обстоятельств, таких, как объем наших знаний о других культурах, доступ к документам, текстам или артефактам, но не в меньшей степени от интеллектуальной ситуации в

---

<sup>1</sup> Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. – Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ, 2018). – С. 34.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Said E. Preface to the reprint of “Orientalism”. – London: Penguin. 1995. – С. 197.



собственной культуре – от проблематизаций, методов анализа, идей “научности” и “объективности”, которые тоже культурно обусловлены»<sup>1</sup>.

На этой основе межкультурная философия считается «не альтернативой, а продолжением философского компаративизма на качественно новом уровне – в контексте новых вызовов глобализма»<sup>2</sup>.

Как характеризует Крис Гото-Джонс, «регионализация философии как "западного" предприятия» встретила определенное сопротивление, в первую очередь со стороны медленно зарождающейся области компаративной философии, которая призывает к «большей склонности к формированию широких философских взглядов», которые преодолевают границы устоявшихся областей и практик. Говоря о текущем состоянии компаративной философии, автор утверждает, что у данной дисциплины есть по крайней мере две «повестки дня» - *синтетической* и *сравнительной*. По его описанию, более радикальная синтетическая повестка «стремится преобразовать общее поле в менее геокультурно эксклюзивный ландшафт», а *сравнительная* повестка дня не стремится трансформировать философию как таковую, а лишь «создает пространство, в котором другие философские традиции могут обсуждаться и анализироваться с взаимной пользой для нашего понимания этих традиций и (западной) философии»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. – 2017. – № 5. С. 7–27.

<sup>2</sup> Степанянц М.Т. Межкультурная философия как эпоха, схваченная в мысли // Философский полилог. – 2020. – № 1, – С. 11–26.

<sup>3</sup> Goto-Jones Chris. What is (Comparative) Philosophy? // Philosophy. – 2013. – Vol. 88. – № 343. – Pp. 133-140.

Философы Пол Массон-Урсель (Paul Masson-Oursel) и Гарольд Э. Маккарти (Harold E. McCarthy) в свою очередь называют сравнительную философию «настоящей философией». Как считают они, сравнение философий «будет представлять собой общее исследование способов, с помощью которых человеческие существа всех рас и культур размышляют о своих действиях и поступают в соответствии со своими размышлениями»<sup>1</sup>.

Как утверждает философ Джесси Флеминг (Jesse Fleming), «мы почти неизбежно понимаем или интерпретируем новое и незнакомое, сравнивая его с тем, с чем мы уже знакомы»<sup>2</sup>, а именно выявление как сходств, так и различий позволяет нам лучше понять две (или более) теории. Поэтому он считает не менее важным сравнивать философов из разных философских традиций – допустим, Конфуция и Канта. По его мнению, «тот факт, что Конфуций и Кант принадлежат к радикально разным философским истокам, только усиливает необходимость их сравнения»<sup>3</sup>.

В связи с рядом факторов китайская философия часто становится предметом сравнительной философии – чаще всего в паре с Западом. В данной работе мы пытаемся провести сравнительный анализ китайских и русских политических мыслей.

Глобализм как отличительный признак современности характерен также для современной философии. Он также «апеллирует к интеллектуальной традиции,

---

<sup>1</sup> Paul Masson-Oursel and Harold E. McCarthy. True Philosophy Is Comparative Philosophy // *Philosophy East and West*. – 1951. – Vol. 1. – No. 1. – Pp. 6-9.

<sup>2</sup> Fleming J. Comparative philosophy: its aims and methods // *Journal of Chinese Philosophy*. – 2023. – Volume 30. – Issue 2. – Pp. 195-283.

<sup>3</sup> Там же.

сложившейся задолго до оформления его как идеологии»<sup>1</sup>. Введение новых понятий и появление новых дисциплин, в том числе политическая философия, приводят к интеграции разных философских течений и традиций. Изучая русские и китайские современные мысли, мы в этой «философской глобализации» видим параллель, которому по сей день уделяется достаточно мало внимания исследователей.

Историческими предпосылками данного «неочевидного» явления служит следующий факт: в то же время, как Петр I начал колоссальные реформы в России, западные мысли Возрождения и Просвещения оказывали свое влияние также на более восточную территорию. С XVI века вплоть до установления конституционного режима (1912 г.) в китайской истории проходило длительное движение вестернизации под общим названием «Распространение западных учений на Восток» (кит. 西学东渐). Это послужило, на наш взгляд, основанием параллели политико-философских течений в России и Китае, для которых были характерны разные философские традиции.

Однако, когда русскую философию начали «воссоздавать» в XIX–XX вв., китайская философия как таковая практически перестала существовать как цельное направление. Если в русской философии разделение славянофилов, западников и евразийцев основывается на решении вопроса о судьбе России как современного государства, то после падения официального статуса конфуцианства в китайской философии давно отсутствует общепринятая научная классификация направлений

---

<sup>1</sup> Толеген М.А., Рякова Е.Г., Савчук Е.В. Человек в идеологии глобализма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2022. – Т. 38. – Вып. 3. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.313>. – С. 423–435.

потому, что отличия всех концепций определили именно в их отношении к конфуцианству.

Чэнь Дусю (кит. 陈独秀) как представитель движения за новую культуру (кит. 新文化运动)<sup>1</sup> часто сравнивают с Л. Троцким в первую очередь потому, что Чэнь в поздний период карьеры политика-революционера отнес себя к троцкистам и из-за этого страдал поражение в этой карьере. Как отметил историк Петер Кухфус (Peter Kuhfus), их соотношение нельзя рассматривать ни как полное согласие на идеологическом уровне, ни как просто «оппортунистическое» сближение. По его мнению, оно было «достаточно гибким, чтобы допускать идеологические расхождения, которые троцкисты трансформировали в ключевые вопросы»<sup>2</sup>.

Льва Троцкого можно отнести к макиавеллистам на основе следующей его мысли: «В “нормальных” условиях “нормальный” человек соблюдает заповедь: “не убий!”. Но если он убьет в исключительных условиях самообороны, то его оправдают присяжные»<sup>3</sup>. В знаменитой статье «Их мораль и наша» (1938 г.) революционер указывает на изменяемость и относительность морали: «... мораль является продуктом общественного развития; что в ней нет ничего неизменного; что она служит общественным интересам; что эти интересы противоречивы; что

---

<sup>1</sup> Движение за новую культуру (1910-е – 1920-е годы) – социально-культурное движение, участники которого выступают против конфуцианских устоев и призывают к созданию «новой культуры» на основании демократии и науки.

<sup>2</sup> Kuhfus Peter. Chen Duxiu and Leon Trotsky: New Light on Their Relationship (Чэнь Дусю и Леон Троцкий: Новый свет на их отношения) // The China Quarterly. – 1985. – No. 102. – Pp. 253-276.

<sup>3</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. – М., 1992. URL: <https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1938/moral.htm> (дата обращения: 13.03.2024).

мораль больше, чем какая-либо другая форма идеологии, имеет классовый характер»<sup>1</sup>.

Как считает Троцкий, для морали характерны неопределенность и ограниченность в функциях. Он пишет, «сила действия элементарных правил морали крайне ограничена и неустойчива»<sup>2</sup>. При этом он называет категорический императив И. Канта «оболочкой без содержания», считая, что «этот императив не содержит в себе ровно ничего категорического, ибо ничего конкретного»<sup>3</sup>.

Главным сторонником троцкизма в Китае считается один из основателей Китайской коммунистической партии Чэнь Дусю (кит. 陈独秀, 1879–1942). Несмотря на то, что позиция Чэнь являлась в большей степени практичным политическим подходом, нежели философский выбор, его основные тезисы о морали с Троцким сравнимы.

Критикуя традиционный подход конфуцианства, Чэнь называет изменения моральных принципов «нескрываемыми» и считает необходимым адаптировать этику в соответствии с особенностями определенной эпохи<sup>4</sup>. При этом основным расхождением двух революционеров-коммунистов наблюдается в вопросе о статусе общей категории морали.

Чэнь рассматривает западную политическую философию, основанную на принципах свободы, равноправия и независимости, «границей восточной и

---

<sup>1</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. – М., 1992. URL: <https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1938/moral.htm> (дата обращения: 13.03.2024).

<sup>2</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. – М., 1992. URL: <https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1938/moral.htm> (дата обращения: 14.03.2024).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Чэнь Дусю 陈独秀. 道德之概念及其学说之派别 [Понятие морали и направления учений]: <http://new.chenduxiu.net/forum.php?mod=viewthread&tid=94> (дата обращения: 18.02.2023).

западной цивилизаций». При этом конфуцианство как основа китайской политической этики обозначает «режим иерархии» [там же]. При этом он видит в источнике морали «истину», из которой также исходят религия (соотносительная с верой) и право (соотносительное с властью). Как констатирует он, в сферах, где не применяются вера и власть, должна господствовать мораль, а этические мысли оказывают обязательное влияние на политику. Сравнивая восточную и западную философии, Чэнь убежден, что конституционный режим, основанный на принципах свободы и равенства, не совместим с этической иерархией. По данной причине, как считает революционер, «сохранение одного обозначает уничтожение другого».

Таким образом, принципиальное отличие подходов троцкиста и самого Троцкого заключается в статусе морали относительно политики. Как считает Троцкий, моральные принципы носят «неопределенный характер» и отражают принадлежность индивида к его классу<sup>1</sup>. Из-за этого он фактически считает общеобязательную мораль нереальной, и «нравственная норма становится тем категоричнее, чем менее она "общеобязательна"»<sup>2</sup>.

В вопросе о роли морали Чэнь выражает противоположную позицию. Он пишет: «этическая сознательность – это конечная стадия сознательности»<sup>3</sup>. Под этим заявлением он подразумевает, что моральное самосознание служит основой всех остальных областей общества, а его недоразвитие приводит к недоразвитию

---

<sup>1</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно- публицистические чтения. – М., 1992. URL: <https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1938/moral.htm> (дата обращения: 14.03.2024).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Чэнь Дусю 陈独秀. 吾人最后之觉悟 [Моя последняя самосознание] // Избранные труды. Т. 3. Чанша: Green Apple Data Center, 2012.

всего. При этом, как считает он, моральные принципы не могут быть постоянными. Он отмечает: «(мораль) является формой и термином истины и должна меняться в зависимости от времени. Мы склонны думать, что мораль не может быть изменена и что мораль, которой мы следуем сегодня – это мораль, которую мы признаем с самого начала существования человечества, что является большой ошибкой. Это большая ошибка. Существуют очевидные факты, которые невозможно скрыть от нас, относительно изменения морали.»<sup>1</sup>

Итак, «изменяемость» морали можно рассматривать как одно из главных сходств этики Троцкого и Чэнь. А главным отличием можно считать отношение к «классовости» морали – термин, который особо часто используют социалисты. Как утверждает Троцкий, так называемые «общепризнанные» правила морали «выражают лишь тот факт, что человек, в своем индивидуальном поведении, связан известными общими нормами, вытекающими из его принадлежности к обществу».

Он видит причину «пустоты общеобязательных форм» в том, что «во всех решающих вопросах люди ощущают свою принадлежность к классу гораздо глубже и непосредственнее, чем к "обществу"». По его словам, «нормы "общеобязательной" морали заполняются на деле классовым, т.-е. антагонистическим содержанием. Нравственная норма становится тем категоричнее, чем менее она "общеобязательна". Солидарность рабочих, особенно

---

<sup>1</sup> Чэнь Дусю 陈独秀. 吾人最后之觉悟 [Моя последняя самосознание] // Избранные труды. Т. 3. Чанша: Green Apple Data Center, 2012.

стачечников или баррикадных бойцов, неизмеримо "категоричнее", чем человеческая солидарность вообще»<sup>1</sup>.

А.А. Гусейнов отмечает «одно не осознаваемое автором противоречие» в этике Троцкого: «в ней мораль критикуется с моральной же точки зрения»<sup>2</sup>. Он указывает, что основой рассуждений Троцкого и его «этической аксиомой» служит «убеждение, что угнетение человека человеком есть зло»<sup>3</sup>. Как считает философ, это утверждение «содержит ту же самую мысль, которая заложена в абстрактных принципах морали, наподобие категорического императива Канта. Только выражена она на эмпирическом языке – языке социологии»<sup>4</sup>. При этом «Троцкому не удастся вырваться из объятий вечной морали», так как «факты, из которых выводится мораль, сами имеют моральную природу»<sup>5</sup>.

Чэнь в свою очередь критикует классовость в этике. По его мнению, в основе конфуцианской этики лежит именно классовая система, которая несовместима с принципами независимости, равенства и свободы. Он пишет:

*«Этическое мышление влияет на политику во всех странах, особенно в Китае. Три принципа конфуцианства – это главные принципы нашей этики и политики, которые согласуются друг с другом и которыми нельзя пренебрегать. Основопологающим смыслом трех принципов является классовая система.»*

---

<sup>1</sup> Троцкий Л.Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно- публицистические чтения. – М., 1992. URL: <https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1938/moral.htm> (дата обращения: 17.03.2024).

<sup>2</sup> Гусейнов А.А. Этика Троцкого, или о важнейшем моральном уроке Октябрьской революции и советского социального эксперимента // Ведомости прикладной этики. – 2018. – Выпуск 51. – С. 94–111.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Гусейнов А.А. Этика Троцкого, или о важнейшем моральном уроке Октябрьской революции и советского социального эксперимента // Ведомости прикладной этики. – 2018. – Выпуск 51. – С. 94–111.

<sup>5</sup> Там же.



По мнению Чэнь, морально-политическая система Запада основывается на принципе свободы, равенства и независимости, и «является полярной противоположностью сословной системы»<sup>1</sup>.

Итак, сопоставительный анализ показал, что два революционера, разделяя общую политическую идеологию, придают достаточно разные смыслы морали и этике. Чэнь, в частности, считает мораль более важную составляющую человеческой жизни, преодолевающую политику; Троцкий, как известно, критикует универсальную мораль как таковую.

---

<sup>1</sup> Чэнь Дусю 陈独秀. 吾人最后之觉悟 [Моя последняя самосознание] // Избранные труды. Т. 3. Чанша: Green Apple Data Center, 2012.

## **Выводы по Главе I**

1. Вопрос соотношения морали и политики обсуждается в целом ряде философских наук, в том числе этике, политической и социальной философии. Его обсуждение также неизбежно в социологии (когда речь идет о власти, насилии и т.д.), политологии и других социальных и гуманитарных науках. Это свидетельствует об актуальности и комплексности изучаемой темы. На наш взгляд, историко-философский подход здесь является наиболее продуктивным и глубоким, указывающим на истоки тех или иных идей. Становление политической философии как научной дисциплины на Западе обусловлено теоретической революцией под названием «Макиавеллизация». На Востоке это произошло в связи с появлением доктрин, прежде всего конфуцианства и даосизма, а также моизма и других концепций. На основе мыслей Н. Макиавелли можно выделить четыре основных подхода к проблеме морали и политики: тезис Макиавелли, макиавеллистский, гуманистский и тезис Льва Толстого (пацифизм).

2. По Х. Арндт власть и насилие в качестве инструментов в политике отличаются тем, что власть, составляя неотъемлемый элемент самого существования политических сообществ, нуждается не в оправдании, а в легитимности.

3. Чжао Тинъян видит начало и суть политики в морали. Согласно его «гипотезе Сюньцзы-Гоббса», политика является процессом, начавшимся в момент превращения врагов в друзей (кит. 化敌为友), стремящимся к созданию «лучшего режима», который обеспечивал бы возможность каждого человека в обществе добиться наибольшего счастья. В этой связи Чжао видит моральную сторону в

разных стадиях развития политики: она возникает в результате сотрудничества людей на основе их сосуществования и стремится к обеспечению счастья каждой его составляющей.

4. Возможность обсуждения политической легитимности обусловлена сменой статусов морали и политики в китайской философии. Главным отличием современного понимания политики от конфуцианского является ее статус относительно морали, что имплицитно подразумевает возможность существования аморальной политики, не допускаемой конфуцианской этикой. Это изменение статусов морали и политики служило основанием возможности перехода в виде: *мораль как основа легитимности политики* → *легитимность как моральная основа политики*. Чжоу как современный философ рассматривает легитимность как отличающийся от оправданности параметр политической власти, который служит основанием не только прав властей, но и обязанностей граждан. Данная схема предлагает определять соотношение правителя и народа как некие моральные договоренности, в результате которых стороны добровольно выполняют свои обязательства.

5. В этике Чэнь Дусю и Троцкого наблюдается расхождение, которые в первую очередь касаются статуса морали: по Чэнь она занимает центральное место в политической жизни.

## ГЛАВА II.

### ТЯНЬСЯ КАК КОНЦЕПЦИЯ «МОРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ»

#### 1. Тянься как альтернативный мировой порядок и путь его развития

Родившись на рубеже политологии и философии, политическая философия всегда стремится к созданию теорий, «которые в состоянии охватить множество переменных»<sup>1</sup>. К числу таких теорий относится древнекитайская концепция *Тянься* (кит. 天下 – Tianxia, ‘Поднебесная’), которая представляет собой яркий пример китайского понимания мира как всеобщего целого.

Актуальность данной теории в современности, как считают сами тяньсяисты, обусловлена необходимостью «переосмысления Китая»<sup>2</sup>. Как считают теоретики, современная мировая система крайне неудовлетворительна: она неправомерно управляется идеологией неоимпериализма, ошибочно формируется национализмом и борьбой за национальные интересы, и в ней нет того, что необходимо для подлинного объединения различных наций<sup>3</sup>.

Как излагает китайский исследователь Юнь Тан, растущий интерес к *Тянься* связан прежде всего с явлениями, характерными для современного китайского

---

<sup>1</sup> Алексеева Т.А. Политическая философия как «практичное» знание // Полис. Политические исследования. – 2010. – № 1. – С. 54–60.

<sup>2</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. Тянь ся ти си ши цзе чжи ду чжэ сюэ дао лунь 天下体系: 世界制度哲学导论 [Мировая система: Введение в философию мировой системы]. – Пекин: China Renmin University Press, 2011). – С. 11.

<sup>3</sup> Yun Tang. The State of the Field Report X: Contemporary Chinese Studies of Tianxia (All-Under-Heaven) // Dao. – 2023. – № 22. – Pp. 473–490. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-023-09896-6>.

общества, включая усиление позиции Китая как мировой державы; возрождение конфуцианства; «недовольство неоимпериализмом»; «недовольство национализмом»; «беспорядок и нестабильность, вызванные восставшим меньшинством» и «необходимость создания новой мировой системы»<sup>1</sup>. По словам исследователя, в этом контексте концепция *Тянься* предлагает «креативный подход к организации отношений между различными нациями»<sup>2</sup>.

Как утверждают сторонники этой теории, мир гораздо шире отдельного государства, именно поэтому китайская философия предлагает рассматривать его «по шкале *Тянься*». Этот принцип сформулирован Лао-Цзы так:

*«Я изучаю тело по телу, дом – по дому, деревню – по деревне, страну – по стране и, наконец, весь мир – по всему миру».*<sup>3</sup>

Из данного принципа следует, что за пределами государства, т.е. в мире, всегда существуют не ограниченные государствами интересы. Согласно теории *Тянься*, мир является «общей шкалой» политического мышления, а государство представляет лишь «принадлежность» к этому миру.

Цель *Тянься*, по словам одного из главных представителей этой концепции Чжао Тинъян, заключается в обеспечении «совместимости всех народов и всех стран»<sup>4</sup>. В этом ключе результатом введения данного порядка должны стать «великая гармония» всех народов и мирное сосуществование.

---

<sup>1</sup> Yun Tang. The State of the Field Report X: Contemporary Chinese Studies of Tianxia (All-Under-Heaven) // Dao. – 2023. – № 22. – Pp. 473–490. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-023-09896-6>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Кит.: 以身观身, 以家观家, 以乡观乡, 以邦观邦, 以天下观天下.

<sup>4</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син ши цзе чжи суй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016.

В качестве политического идеала и «политической эпистемологии»<sup>1</sup> понятие *Тянься* в китайской культуре появилась в древности и обрело за два тысячелетия несколько значений. Как другие древние концепции, *Тянься* в начале своего существования служила инструментом эгоцентричного понимания внешнего мира. По словам историка Лю Цзюньпина (Liu Junping), изначальная форма *Тянься* в качестве «самого раннего типа китайской цивилизации» указывала лишь на «особый закон культурного развития Китая, когда культурная цивилизация предшествовала национальному государству»<sup>2</sup>.

Как описывает один из тяньсяистов – культуролог и философ Сюй Цзилинь (许纪霖), термин *Тянься* в китайской культуре охватывает как минимум два широких понятия – идеальный этический порядок и представление о мире с Китаем как географическим центром. Сюй отмечает, что изначально в *Тянься* как систему представлений о мире входили лишь три слоя в виде «концентрических кругов»: 1) регионы, контролируемые непосредственно центральным единым правительством; 2) квазиавтономные краевые регионы и 3) вассальные государства, находящиеся под культурным влиянием Китая. Все остальное, что находилось вне этих слоев, считалось древними китайцами варварской территорией и не включилось в систему *Тянься*. Несмотря на то, что в результате расширения китайского государства в систему *Тянься* вошла огромная территория, она достаточно сильно отличалась от

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016.

<sup>2</sup> Liu Junping. The evolution of tianxia cosmology and its philosophical implications [Эволюция космологии Тянься и ее философские последствия] // *Frontiers of Philosophy in China*. – 2006. – Vol. 1. – No. 4. – Pp. 517–538.

современного космополитизма. Как считает Сюй, относительность границ своих и чужих привела к тому, что *Тянься* «теоретически бесконечна, но в реальности не равняется с миром»<sup>1</sup>.

Такое понимание сохранилось до того, как к концу династии Цин (1636–1912) стало понятно, что Китай не являлся центром ни географического пространства, ни политической власти, ни научно-технологического производства. Как характеризует Чжао, осознание данного факта привело к проблеме самоидентификации, а «чужой нарратив принес логику, принадлежащую другому миру»<sup>2</sup>.

Чжао в свою очередь развивает современное понимание *Тянься*, для которого характерно три аспекта:

- в географическом значении: *Тянься* – вся земля или весь мир;
- в психолого-социологическом значении: *Тянься* – общий выбор всех людей на Земле (кит. 民心 ‘воля народа’);
- в политологическом значении: *Тянься* – режим мировой политики<sup>3</sup>.

Как характеризует Чжао, *Тянься* представляет собой единство этих трех миров (естественный, психолого-социологический и политологический). Этот единый мир, по его мнению, также является «максимальным контекстом» и «предельным условием» для всех возможных политических вопросов<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилин. 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Shanghai People's Press, 2017.

<sup>2</sup> Чжао Тинъян. Тянь ся дэ дан дай син ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性：世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: CITIC Press, 2016.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

Как напоминает финский политолог М. Пуранен, на протяжении тысячелетней истории Китая существовала довольно последовательная космология *Тянься*, «хотя институциональные рамки вокруг нее, как правило, находились в состоянии текучести» в связи с изменениями региональных властей<sup>1</sup>. Это свидетельствует о необходимости сравнения современных версий *Тянься* со старым понятием.

## 2. Внутреннее разделение современных тяньсяистов

Тяньсяисты предписывают разные источники своим версиям *Тянься*, на основе чего они разделяются на группы. Так, один из философов (см., например, [Zhao 2005, 2016], [Jiang 2014], [Yao 2012], [Sheng 2012] и др.) предполагают, что в основе *Тянься* лежат конфуцианские идеалы, а другие связывают *Тянься* с социализмом и либерализмом.

По описанию историка Юнь Тан, среди тяньсяистов выделяются три группы. Для тех, кто принадлежит к первой группе, конфуцианство является нормативной основой мировой системы. В понимании Цзян Цина (Jiang Qing)<sup>2</sup>, например, *Тянься* заботится именно о тех вопросах, которые связаны со столкновением цивилизаций и современными международными отношениями, а для их решения необходима переоценка конфуцианства. Необходимость такой переоценки, по мнению философа, также связана с тем, что в прошлом веке традиционное конфуцианство «потерпело крах» под влиянием Запада, поэтому в центре внимания переоценки

---

<sup>1</sup> Puranen M. *Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument*. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 63.

<sup>2</sup> См. [Jiang 2003].



должны быть политические, институциональные и практические аспекты конфуцианства<sup>1</sup>.

По представителям второй группы социализм обеспечивает нормативную основу для размышления *Тянься*. Как утверждает один из них – политолог Чжан Вэйвэй (кит. 张维为), существование Китая как «цивилизационного государства» (кит. 文明型国家, *civilizational state*) совмещает в себе одновременно особенности старой цивилизации и современного государства<sup>2</sup>. По его мнению, история является первым источником легитимности, а для исторической легитимности Китая характерны политическая традиция «отбора способных людей» (кит. 选贤任能) и концепция правления «завоевания сердец народа»<sup>3</sup> (кит. 民心向背). Как описывает политолог, историческая легитимность отличает Китай от остальных, в первую очередь западных, стран, которым ее не хватает.

К третьей группе относятся Сюй Цзиньлинь и Лю Цин (кит. 刘擎), которые используют идеи, заимствованные из либерализма, для переосмысления традиционного *Тянься*. Сюй предлагает свой вариант под названием «нео-тяньсяизм»<sup>4</sup>, новизна которого заключается в принципах *децентрализации* (кит. 去中心化) и *деиерархизации* (去等级化), а также в цели «создания нового

---

<sup>1</sup> Yun Tang. The State of the Field Report X: Contemporary Chinese Studies of Tianxia (All-Under-Heaven) // Dao. – 2023. – № 22. – Pp. 473–490. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-023-09896-6>.

<sup>2</sup> Чжан Вэйвэй 张维为. 中国震撼：一个“文明型国家”的崛起 [Китайский шок: восхождение «цивилизационного государства»]. – Шанхай: Shanghai People's Press, 2011). – С. 64.

<sup>3</sup> Там же. – С. 73.

<sup>4</sup> Анализу данного варианта *Тянься* посвящается §4 Главы II.

универсального *Тянься*», принципиально отличающегося от традиционного варианта<sup>1</sup>.

Лю Цин использует другой термин для своей версии *Тянься* – «нео-космополитизм» (кит. 新世界主义), но его идея имеет сходство с версией Сюя. Для обоих создание нового глобального порядка на основе традиционного понятия *Тянься* требует осторожности в отношении продвижения китайской культуры как особой культурного целого, опасности отказа от универсальности человеческих ценностей и замены гегемонистского статуса западных стран с помощью экономической и военной мощи<sup>2</sup>. По мнению Лю, суть нового космополитизма заключается в обеспечении «транскультурной, универсальной и нормативной основы для пост-гегемонистского миропорядка»<sup>3</sup>. Отличаясь от таких теоретиков, как Чжао Тинъян, которые основывают свою *Тянься* на устранении понятия национального государства, Лю утверждает, что национальное государство не может и не должно быть легко устранено. Это означает, что идеал *тянься* требует, чтобы национальное государство было преодолено «транскультурным универсализмом» (кит. 跨文化的普遍主义)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Сюй Цилинь 许纪霖. Синь тянь ся чжу и чжун цзянь: чжун го дэ нэй вай чжи сюй 新天下主义: 重建中国的内外秩序 [Неотяньсяизм: реконструкция внутреннего и внешнего порядка Китая]. URL: <https://www.aisixiang.com/data/91702.html> (дата обращения: 24.04.2024).

<sup>2</sup> 刘擎. 重建全球想象——从“天下”理想走向新世界主义 (Лю Цин. Реконструкция глобального воображения - от идеала «мира» к новому космополитизму). Интернет-ресурсы: [https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1379172](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1379172) (дата обращения: 24.04.2024).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

Финский исследователь Пуранен в свою очередь разделяют теоретиков *Тянься* на представителей *жесткого тяньсяизма* и *мягкого тяньсяизма*<sup>1</sup>. Как характеризует он, с точки зрения теоретиков жесткого тяньсяизма, к представителям которого относятся Чжао и экономист Шэн Хун (кит. 盛洪), «нынешний международный порядок несовершенен до неузнаваемости и нуждается в полной реконструкции»<sup>2</sup>. Основопологающей проблемой международной политики жесткие тяньсяисты считают суверенные национальные государства и их «постоянные сражения», поэтому они предлагают создать сильный иерархический институциональный порядок, аналогичный древней китайской империи, чтобы «умиротворить этот хаос». Представители данного направления, по классификации Пуранена, представляют традиционалистские или неоконфуцианские элементы китайской интеллигенции.

Сюй Цзилинь или Бай Гундун (кит. 白彤东) критически относятся к иерархической и централизованной модели жестких тяньсяистов и предлагают более либеральную и эгалитарную версию. Как описывает Пуранен, данный вариант, т.е. *нео-тяньсяизм*, «перенимает некоторые космополитические принципы и ценности традиционного китайского миропорядка, но при этом «творчески сочетает их с соответствующими западными идеями»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Puranen M. Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 70–71.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Puranen M. Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. С. 71.

По характеристике Пуранена в неотяньсяизме Сюя «идея централизованного руководства *Тянься* отброшена в пользу менее авторитарной модели»<sup>1</sup>. Представители данного направления пытаются заново определить значение *Тянься* и, что неудивительно, склонны представлять «более либеральный аспект китайского идеологического спектра»<sup>2</sup>.

Как уточняет Пуранен, «многие, возможно, даже большинство теоретиков, участвующих в дискуссии, вообще не предлагают никакого видения нового порядка *Тянься*, <...> а просто вносят вклад в развитие мировоззрения и поддерживающих его концепций, оставаясь на уровне абстракций и философских размышлений»<sup>3</sup>. В связи с этим он рассматривает *тяньсяизм* как совокупность идей и концепций без указания на реальную группу ученых. При этом он констатирует, что практически все тяньсяисты согласны с фундаментальными принципами мировоззрения *Тянься*: «все они строятся на великом повествовании о разных, эссенциализированных цивилизациях – Западе и Китае – и их глубоко различных концепциях мировой политики»<sup>4</sup>.

Таким образом, в зависимости от основополагающих идей теоретики *Тянься* могут разделяться как минимум на две группы. При этом стоит учитывать, что многие ученые, участвующие в дискуссии о *Тянься*, не развивают структурную теорию, а рассматривают лишь определенные аспекты данной идеи. В связи с

---

<sup>1</sup> Puranen M. *Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument*. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. С. 71.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Puranen M. *Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument*. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 71.

<sup>4</sup> Puranen M. *Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument*. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 72.

вышесказанным в данной диссертационной работе будут рассматриваться идеи двух философов – Чжао Тиньян и Сюй Цзилинь – в качестве представителей двух более разработанных вариантов тяньсяизма, отличающихся друг от друга по многим вопросам.

### **3. Тянься в политической философии Чжао Тиньяна**

#### **3.1. «Ложь Запада» и необходимость создания Тянься**

Актуальность теории Тянься Чжао объясняет тем фактом, что в современной политике до сих пор не сформировалась работающая теория международной политики. Как считает Чжао, в условиях глобализации теория международной политики «сокращается в теорию частных конфликтов» и утратила способность объяснять политические проблемы мира. Он называет современную международную политику «войной под прикрытием политики», которая не в силах «закончить анархичное состояние мира»<sup>1</sup>.

В этом утверждении отражается главная черта Тянься по представлениям Чжао, о которой часто пишут исследователи и критики – по его мнению, текущий мир далек от идеала в первую очередь потому, что в нем не хватает какого-то центрального института, функционирующего как правительство. По этому поводу

На этой основе философ характеризует Тянься прежде всего как *идеал* политического мышления и «политическую эпистемологию», позволяющую

---

<sup>1</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016.).

анализировать политические реалии в рамках «глобального обзора»<sup>1</sup>. При этом глобализация считается им ключевым политическим контекстом функционирования *Тянься* в качестве «порядка существования» (order of being) и «мира глобальности» (a world of worldness)<sup>2</sup>.

Как считает Чжао, в самом термине «политика», производном от древнегреческого слова *polis* ('город-государство'), отражается «доминирование западного понимания политического»<sup>3</sup>. Как отметил Чжао, в западном понимании *государство* (state) представляет собой максимальную политическую единицу, а мир – лишь географическое понятие. На основе такого представления, как считает Чжао, западная философия, размышляя о мире, видит его в рамках своих государственных интересов.

Так, по мнению китайского философа, одно из самых главных отличий китайской политической логики от западной заключается в том, что основной политической единицей западной системы является индивид, из права которого исходит суверенитет государства. Из-за этого в системе западной философской

---

<sup>1</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. 坏世界研究：作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009.

<sup>2</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сянь сянь 天下的当代性：世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016.).

<sup>3</sup> Данное предположение нам показалось сомнительным, так как этот термин «греческого происхождения» (также есть версия, что происхождение корня слова – Санскрит) в основном заимствован индоевропейскими языками, которые преимущественно используются в части Земли, где сейчас находятся западные страны; а слово для значения «политика» в китайском языке (政治) вошло в языки, такие как японский (政治), корейский (정치), вьетнамский (chính trị) и др., и ни в фонетическом, ни в этимологическом плане связано с греческим/санскритским *polis*. Можно ли тогда утверждать, что в этих терминах отражается доминирование китайского понимания?

системы «нет места мирового политического режима»<sup>1</sup>. Указывая на усилия И. Канта в данном направлении, Чжао утверждает, что немецкий философ «ограничивался западной философской схемой» и не добивался настоящей «мировой политической философии»<sup>2</sup>. Западная политическая теория, по мнению Чжао, приведет к «беспорядочному миру, где отсутствует политическая значимость и господствует насилие»<sup>3</sup>. Из-за данного ограничения, как указывает Чжао, определяемые западной философией ценности и режимы не способны создать «общий режим глобального характера»<sup>4</sup>. Он полагает, что западная политическая философия осталась «эмпирической философией» и не дошла до уровня «политической метафизики»<sup>5</sup>, поэтому не в силах разрешить вопросы, которые выходят из-за пределов отдельной страны.

Решение к этой проблеме Чжао видит именно в системе *Тянься*. По его представлению, главным вопросом в политической философии должно быть «как создать мир в политическом смысле»<sup>6</sup>. А для осмысления этого вопроса нужно сначала разработать новую методологию. По оценке Чжао, преимущества китайской политической философии не заключаются в ее «моральности», а в методологии: в теории *Тянься* **мир** является опорной точкой политического порядка, из которой исходят такие понятия, как государство и семья. Как утверждает Чжао,

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сянь сянь 天下的当代性：世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – С. 12.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 13.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. – С. 14.

порядок «*Тянься* > Государство > Семья»<sup>1</sup> обеспечивает распространение политического режима «на все его составляющие».

Аргументируя несправимость пороков западной политической философии, Чжао ориентируется на достаточно своеобразную логику: если политический режим не может доказываться эффективным «всегда и везде», то он представляет собой «ложью». В качестве примеров он упоминает демократию, государственный суверенитет и права человека. Он утверждает, что вышеуказанные понятия, характерные для западной политической теории, не смогли распространиться на все члены мирового общества: демократия в одной стране не приводит к мировой демократии; уважают суверенитет не всех стран и защищены права не всех людей. На основе этого явления Чжао приходит к выводу, что «западный политический режим лишен универсальности», потому что он не может применяться ко всему миру.

Тут мы видим проявление «парадоксальности» *Тянься* в представлении Чжао: пытаясь показать недостатки западной теории, философ опирается на политические реальности (где ей не удалось распространиться ко всем странам). Например, как полагает философ, отсутствие где-либо в мире демократии своим образом доказывает ложность самого понятия. При этом универсальность *Тянься* он объясняет на чисто теоретическом (по словам самого Чжао – метафизическом) уровне: тот факт, что в мир пока не распространен режим *Тянься* (как и демократия), по какой-то другой логике не влияет на «истинность» этого режима. Даже если

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сянь сянь 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность *Тянься*: практика и представления о мировом порядке]. – С. 11.



согласиться с его утверждением о том, что вышеупомянутые понятия являются полной ложью, универсальность *Тянься* остается предположительной:

Чжао делает вывод, что такие характерные для Запада понятия, как демократия, суверенитет и права человека, «не могут» распространиться на весь мир, на основе того, что цели указанных концепций не во всем мире достигнуты. На этой основе *Тянься* считается им идеальным «контррешением», которое как будто не должно пройти то же самое испытание реальностью. Данная своеобразная логика аргументирования у тяньсяистов будет рассматриваться в §5.

Стоит также отметить место понятия *империя* в теории Чжао. Под *империей* он понимает культурно-политическую систему, которая «существовала давно как естественный порядок»<sup>1</sup>. По его мнению, появление национальных стран в современном мире разрушило «легендарные имперские традиции и все идеалы»<sup>2</sup>, а развивавшееся на этой основе новое течение *империализм* привел к

«крупнейшим войнам в истории»<sup>3</sup>. Таким образом, Чжао положительно относится к понятию *империя* и характеризует систему *Тянься* как «концепцию и идеал о империи»<sup>4</sup>. Иными словами, *Тянься* для Чжао должен быть империей, которая охватывает весь мир<sup>5</sup>. В своих работах он также использует слово *империя* (кит. 帝国) как синоним к *Тянься*.

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сянь сянь 天下的当代性：世界秩序的实践与想象 [Современность *Тянься*: практика и представления о мировом порядке]. – С. 23.

<sup>2</sup> Там же. – С. 23.

<sup>3</sup> Там же. – С. 24.

<sup>4</sup> Там же. – С. 27.

<sup>5</sup> Чжао утоняет, что мир в этом контексте обсуждается как философское понятие (в отличие от реального мира).

Итак, Чжао утверждает, что теория *Тянься*, в отличие от имеющихся западных теорий, является «метафизикой всех возможных мировых порядков»<sup>1</sup>. Далее будем рассматривать структуру данной метафизики.

### **3.2. Тянься как идеальный мировой порядок и**

#### **«политическая онтология»**

Окончательную цель системы *Тянься* Чжао видит в том, чтобы «обеспечить совместимость всех народов и всех стран» и осуществить китайский идеал вечного мира<sup>2</sup>. В этом ключе результатом *Тянься* должны стать «великая гармония» всех народов и мир, а отказ от вступления в нее или предательство этой международной системы приводят к «утере доступа к общим благам»<sup>3</sup>.

Российский политолог Е.Н. Грачиков в свою очередь интерпретирует систему *Тянься* как некую окончательную стадию развития мира, отмечая, что «фундаментальным требованием для любого решения глобальных проблем является превращение не-мира в реальный мир или мира – в систему *Тянься*»<sup>4</sup>. При таком положении вещей, «правитель был вынужден организовать ойкумену в виде сетей, которые обеспечивали бы взаимозависимость между всеми народами. Они

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность *Тянься*: практика и представления о мировом порядке]. Пекин: Citic Publishing House, 2016.). – С. 26.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Чжао Тинян. Современный взгляд на китайскую мечту // Международные процессы. – 2015. – Т. 13. – № 2. С. 21–34.

<sup>4</sup> Грачиков Е.Н. Китайская школа международных отношений: на пути к большим теориям. – М.: Аспект Пресс, 2021.

гарантировали бы доступ к совместно получаемым выгодам, которые были привлекательны для каждой страны в этой сети»<sup>1</sup>.

В теории Чжао *Тянься* как «новая концепция политики» предлагает воспринимать мир как «условие максимального размера»<sup>2</sup> для совместной жизни и интерпретировать политические вопросы внутри этой шкалы. Как выясняет Чжао, *Тянься* рассчитывается на создание «порядка сосуществования» (order of coexistence)<sup>3</sup>, где мир как целое становится одной из политических единиц. Он полагает, что понимание мира через схему *Тянься* позволит анализировать все вопросы с опорой на мир как «единицу осмысления» и создать политический порядок, который соответствовал бы реалиям глобализации.

На основе своего понимания политики Чжао выделяет такие «политические единицы» (political units)<sup>4</sup>, как *Тянься* > государство > семья > индивид. Как объясняет Чжао, в политической традиции древнего Китая выделились только первые три уровня, а «индивид» долгое время существовал как биологическое понятие и стал политической единицей намного позже под влиянием западного индивидуализма. По мнению Чжао, данный порядок политических единиц обеспечивает «полный политический контекст»<sup>5</sup> и позволяет объяснять все политические вопросы.

---

<sup>1</sup> Грачиков Е.Н. Китайская школа международных отношений: на пути к большим теориям. – М.: Аспект Пресс, 2021.

<sup>2</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. 坏世界研究：作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009. – С. 120.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

Таким образом, методология *Тянься* по Чжао рассматривает мир как «субъект политики», предлагая определять политический порядок и легитимность «по масштабу мира»<sup>1</sup>.

Общим принципом данной системы Чжао называется «в *Тянься* нет чужих» (кит. 天下无外), а метафизическое основание всей системы философ видит в том факте, что *тянь* («небеса») воспринимается как нечто целое, поэтому все, что находится под ним, тоже должно составлять единое целое. Как характеризует Чжао, этот методологический принцип «трансцендентально» видит мир как единое политическое понятие, что отменяет его «наружность» и понятие чужих/врагов. Чжао объясняет: «Никто там не воспринимается как чужой, которого нельзя принимать (как своего); никакая страна, нация или культура не считается врагом, с которым нельзя мириться. Любая страна и регион, которые еще не вошли в систему *Тянься*, приветствуются в этот порядок сосуществования. <...> Даже если кто-то из чужих отказывается присоединиться к системе *Тянься*, обязательно существует какой-то способ сосуществования». Таким образом, по мнению Чжао, центральным вопросом глобальной политики становится «интернализация мира, т.е. превращение мира в *Тянься*»<sup>2</sup>.

Итак, как утверждает Чжао, система *Тянься* не позволяет воспринимать граждан других государств как врагов и предлагает рассматривать мир и все в этом мире («all under heaven») как «общие блага и ресурсы». На этом основании он в

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. 坏世界研究 : 作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009. – С. 120.

<sup>2</sup> Там же.

систему *Тянься* включает два идеала – 1) режим мировой политики с наименьшими конфликтами и максимальным сотрудничеством и 2) режим мировой культуры, признающий и охраняющий право на отдельную культуру<sup>1</sup>.

На данном этапе анализа стоит отметить своеобразное понимание Чжао политики. Выделяя «оппозиция/конфликты» и «превращение наружности во внутренность» как «две формы политики», он утверждает, что политическая концепция о конфликтах «не выражает настоящую политику» и не решает никакой проблемы, а лишь описывает сами конфликты как факты. Критикуя политические теории К. Шмидта, Т. Гоббса, К. Маркса и др. западных мыслителей за предположение неизбежных конфликтов, он пишет: «Если политика только исследует, как продолжать эту борьбу, то она не решает никакой проблемы, а усиливает ее». На этом основании он утверждает, что «борьба и конфликты – это проявление неэффективности и даже неудача политики», а политика должна ставить целью «создать совместную жизнь» и «уважать мир». Из-за этого «политика поиска врагов» представляет собой «обратную сторону политики», и «только превращение врагов в друзей (кит. 化敌为友) – это политика»<sup>2</sup>.

Другим принципом *Тянься* Чжао называет «этике не надо учить» (кит. ‘礼不往教’)<sup>3</sup>. Как описывает Конфуций это правило в «Книге ритуалов» («Ли Цзи», кит. 礼

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. 坏世界研究：作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009. – С. 124.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи суй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性：世界秩序的实践与想象 [Современность *Тянься*: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016. – С. 54.

记), этику можно научить только тем, кто сам за это приехал, а невежливо предлагать другим учить (кит. 礼闻来学, 不闻往教). По толкованию Чжао, данную традицию можно называть просто «принципом добровольности», который, по его словам, в имеющихся учениях о Тянься «недостаточно отражен, но явно присутствует»<sup>1</sup>.

Как утверждает Чжао, существенное отличие китайской этики от западной заключается в «философских предположениях»: в основе западной философии лежит «принцип субъективности», а в китайской – «принцип инаковости»<sup>2</sup>. Так он комментирует мнение некоторых ученых о том, что основные принципы китайской этики, в том числе «принцип добровольности», напоминает на западное Золотое правило нравственности, которое, по словам Чжао, обладает «узким кругозором»<sup>3</sup>.

Согласно Большой российской энциклопедии, Золотое правило нравственности («(Не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе») встречается в «Махабхарате», в изречениях Будды, у Гомера, Геродота, Конфуция, а также в Библии<sup>4</sup>. Как констатирует автор статьи А.А. Гусейнов, данное правило предполагает, что «человек должен и хочет руководствоваться нормами, которые имеют достоинство

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сянь сянь 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016. – С. 56.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> «ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО» // [сайт] Большая российская энциклопедия. URL: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/1995184> (дата обращения: 18.04.2024)

всеобщности, не разрушают его связей с другими, а открывают перспективу сотрудничества с ними»<sup>1</sup>.

Несмотря на разные формулировки, данное правило, судя по всему, входит и в западную, и в китайскую этику. Чжао насчет этого утверждает, что конфуцианское правило (кит. 己所不欲, 勿施于人 ‘Не делайте другим того, чего бы вы не хотели, чтобы они сделали вам.’) и «западное» золотое правило «похожи снаружи, но отличаются по сущности»<sup>2</sup>. Как разъясняет он, китайская этика подчеркивает роль примера/образца, а западная модель – «миссионерская»<sup>3</sup>. По данной причине западное правило хочет «определять то, что нельзя делать в отношении к другим людям, согласно своим ценностям», и игнорирует «чужие воображения о жизни»<sup>4</sup>. Иначе говоря, западное Золотое правило по Чжао слабо в том плане, что человек по нему должен определять «нежелания» других людей на основании своих предпочтений; при этом конфуцианский принцип, по его словам, «учитывает чужой менталитет – их ценности, желания и эмоции»<sup>5</sup>.

Сравнивая западное Золотое правило с «принципом добровольности» Тянься, Чжао делает вывод, что западное золотое правило может привести только к

---

<sup>1</sup> «ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО» // [сайт] Большая российская энциклопедия. URL: <https://old.bigenc.ru/philosophy/text/1995184> (дата обращения: 18.04.2024)

<sup>2</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016.). – С. 56.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

формальной, а не настоящей справедливости; а китайская философия благодаря своему *принципу инаковости* не пытается добиться того, чтобы все ей следовали<sup>1</sup>.

Стоит отметить, Чжао отличает тут конфуцианское правило от западного, критикуя идеи ряда западных ученых о их схожести, а в более ранней статье «О лучшем возможном решении золотого правила нравственности» (кит. 论道德金规则的最佳可能方案, 2008 г.)<sup>2</sup> он утверждает, что в основе всех золотых правил, в том числе христианское, а также у Конфуция, Канта и др., лежит *взаимность* человеческого отношения. По мнению Чжао, данный общий принцип может обеспечивать справедливость только в случае, когда в каком-либо обществе «определены ценностные стандарты»; а для достижения настоящей справедливости необходима еще *взаимозаменяемость*, требующая учитывать разницу в статусах акторов взаимодействия. Таким образом, как считает философ, справедливость может быть достигнута в разных контекстах (благодаря принципу *взаимозаменяемости*) между представителями противоположенных ценностей.

По его описанию, традиционное Золотое правило в современности больше не действует, так как для его функционирования «логически необходимы как минимум два условия – межличностный консенсус и ценностный консенсус», а «ценностного консенсуса больше уже не существует». По данной причине он предлагает заманить старую формулировку золотого правила «Не навязывайте другим то, чего они не

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи суй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – С. 56.

<sup>2</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Лунь дао дэ цзинь гуй цзэ дэ цзуй цзя кэ нэн фан ань 论道德金规则的最佳可能方案 [О наилучшем возможном решении золотого правила нравственности]. URL: <https://www.aisixiang.com/data/13321.html> (дата обращения: 18.04.2024)



хотят» (кит. 人所不欲, 勿施于人). Данное «новое» правило, по мнению Чжао, отличается «совершенством в логическом плане»<sup>1</sup>.

Основанием мудрости данного решения Чжао считает то предположение, что «понимание не гарантирует принятия»<sup>2</sup>. По его мнению, данную важную предпосылку «сознательно или бессознательно обходили стороной» Ю. Хабермас и др. предшественники при философском анализе, а «принятие – это конечная точка проблемы “диалог/взаимодействие”»<sup>3</sup>. По его описанию, условием достижения консенсуса и сотрудничества не является взаимопонимание, а *взаимопринятие*. Он пишет, «если принять во внимание “вопрос принятия”, “диалог” превращается в “отношение” к другим людям», которое он относит к основным проблемам этики и политической философии<sup>4</sup>. Ссылаясь на идеи Э. Левинаса о Другом<sup>5</sup>, Чжао отмечает, что «субъективность (subjectivity) не может растворить *инаковость* (otherness)», поэтому другие люди являются «условием существования и внешнего окружения Я»<sup>6</sup>.

Таким образом, он называет традиционное Золотое правило «случайным примером» функционирования его новой формулы, т.е. когда в каком-либо

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син: ши цзе чжи сюй дэ ши цзянь юй сян сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – С. 56.

<sup>2</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Лунь дао дэ цзинь гуй цзэ дэ цзуй цзя кэ нэн фан ань 论道德金规则的最佳可能方案 [О наилучшем возможном решении золотого правила нравственности]. URL: <https://www.aisixiang.com/data/13321.html> (дата обращения: 18.04.2024)

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998.

<sup>6</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. Лунь дао дэ цзинь гуй цзэ дэ цзуй цзя кэ нэн фан ань 论道德金规则的最佳可能方案 [О наилучшем возможном решении золотого правила нравственности]. URL: <https://www.aisixiang.com/data/13321.html> (дата обращения: 27.04.2024)

обществе «по случайности» достигнут ценностный консенсус; а во всех остальных условиях нужно применять принцип «*Не навязывайте другим то, чего они не хотят*».

В учениях Чжао критика в адрес западной «миссионерской» этики служит одной из главных аргументов в пользу того, что система *Тянься* способна стать альтернативой на свете «кризиса западной философии». При этом он, судя по всему, рассматривает ту или иную культуру как некое целое, которое представляет определенные ценности. На этом же основании он сравнивает китайское *Тянься* со всей западной философией, пытаясь доказать необходимость заменить западную этическую систему. Однако, предложенные им принципы акцентируются в основном на международном сценарии (когда культуры или государства выступают как представители тех или иных ценностей), но не разрешают, на наш взгляд, конфликты «сообщественных» ценностей внутри одного общества-культуры.

Как отмечает Чжао, появление ценностей как феминизм, экологизм и т.п. (которые Чжао называет *субкультурами* в отношении к *культурам* – «цивилизации, религии и политические идеалы»<sup>1</sup>) подразумевает, что члены общества отличаются их «несоизмеримыми требованиями и критериями оценки»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Чжао Тиньян 赵汀阳. Лунь дао дэ цзинь гуй цзэ дэ цзуй цзя кэ нэн фан ань 论道德金规则的最佳可能方案 [О наилучшем возможном решении золотого правила нравственности]. URL: <https://www.aisixiang.com/data/13321.html> (дата обращения: 22.04.2024)

<sup>2</sup> Там же.

### 3.3. Неудачная попытка конфуцианства создать режим *Тянься*

Чжао рассматривает концепцию *Тянься* скорее как систему политического мышления и образец лучшего режима, нежели реально существовавшее когда-либо общество. Оценивая правление династии Чжоу (1046 г. – 256 г. до н.э.) как самый близкий к этому идеалу режим, Чжао подчеркивает, что этот основанный на чистом морализме режим не выжил именно из-за того, что в нем отсутствовало «балансирование морали и силы, прав и обязанностей, частных и общих интересов». Из этой истории Чжао пришел к выводу, что «хороший режим» не справляется с «плохой человеческой природой», а чистый морализм приведет к «хронической политической неудаче»<sup>1</sup>. Как считает Чжао, из-за конфуцианского понимания этики (*ли*) в китайской политике произошел «этический поворот», который, по его мнению, является «сомнительным путем» политической практики.

Главным недостатком конфуцианской политической теории Чжао считает ее «непрактичность». Эта непрактичность заключается, во-первых, в господствующем положении этики по сравнению с экономической, правовой и военной областями, существенными для управления государством. Во-вторых, как отмечает Чжао, правители династии Чжоу понимают *ли* скорее всего как часть порядка наряду с политикой, правом, искусством и культурой (кит. 礼乐刑政, букв. ‘этика, музыка, наказание и политика’), а в теории Конфуция *Ли* превращается в чистое этико-философское понятие (вместо практического), носящее нормативный характер и заменяющее постепенно другие аспекты социальной жизни.

---

<sup>1</sup> Чжао Тинъян 赵汀阳. 坏世界研究 : 作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: People's University of China Press, 2009.

Так, конфуцианство видит в этике лучшую формулу для разрешения политических вопросов. Однако, как считает Чжао, в этой этической системе неправильно поставлена «наивысшая ценность»: с помощью основного принципа «уважать старших» конфуцианство защищает интересы скорее высших классов, нежели моральных и мудрых членов общества. А эта особенность «скрыто отменяет» вопрос о легитимности политики. Таким образом, по мнению Чжао, конфуцианский режим не способен обеспечивать моральным людям получение большей выгоды, если вовсе не мешает им. Это в итоге ведет к снижению морального уровня всего общества. В этой связи мнение Чжао близко к мысли Лао-цзы о том, что соблюдение *Ли* является следствием отсутствия в обществе честности и преданности и «началом беспорядка» (кит. 夫礼者，忠信之薄，而乱之首).

Итак, Чжао полагает, что единственный режим, при котором люди предпочитают мораль выгоде – это когда мораль является «обязательным условием» для получения выгоды в этом обществе. В противных случаях мораль и доброта оказываются «непривлекательными». Иначе говоря, в данном режиме мораль представляется не всеобщим законом, а неким условным предпочтением или выбором, определяющим выгоду. Получается, по пониманию Чжао, что моральные поступки члена общества перестают быть этическим решением (как это понимает Кант), а функционируют как некие средства для получения большей выгоды (как известно, для данной цели во многих случаях также используется насилие). Из этого выходит, что в единственном режиме, где по Чжао члены общества добровольно совершают моральные поступки, мораль по сути стоит в

одном ряду с насилием и даже становится его «конкурентом» при достижении выгоды.

При этом Чжао критикует понимание Конфуцием этики тем, что конфуцианство предлагает определять моральность поступка этическими нормами, отмечая, что «легитимность этики должна объясняться ее моральной ценностью». По мнению Чжао, этот характерный для конфуцианства «поворот статусов морали и этики» в итоге приводит к «неисправимой политической погрешности». Как характеризует Чжао, в конфуцианской теории этики *Ли* как система норм предшествует морали как системе ценностей и определяет ее, в результате чего сама жизнь человека «сокращается в одно этическое поведение». Таким образом, конфуцианство, считает современный философ, придает *Ли* «самостоятельное и абсолютное значение», что логически приведет к «развалу этики (*Ли*) и морали (*Дэ*)». Как считает Чжао, в таком случае появляется «скрытая опасность в политике»: с превращением политики в часть этики обязанности и ответственность правителя сокращаются, а появление морали (*Дэ*) в правлении рассматривается как некая «доброта» со стороны правителя и «везение» со стороны народа.

В своей теории Чжао предлагает идеальную схему, которая обеспечивала бы любого, кто выбрал мораль, большими выгодами. Из этого следует, что мораль в этой теории – результат некоего практического расчета, а ее законность или ценность уже отступают на второй план. В таком случае моральные поступки объясняются не их моральной (как в конфуцианстве), а практической ценностью.

Таким образом, критикуя непрактичность конфуцианской политической теории, Чжао предлагает воспринимать роль морали в обществе с чисто

практической точки зрения. А проблема непризнания основополагающей роли морали в конфуцианской этике остается нерешенной. Важно подчеркнуть, что понимание Чжао морали в этом контексте уже близко к определению этики. Моральные поступки при таком режиме не всегда совершаются из чувства долга или ради общего блага. Они все больше походят на действия, которые соответствуют определенным социальным (иначе говоря, этическим) нормам. Даже если члены гипотетического общества совершают «моральные поступки», руководствуясь разными мотивами (выгода, доброта, страх общественного порицания, имитация и пр.), речь все равно идет не о повышении морального уровня всего общества, а о привлекательности дополнительной выгоды, извлекаемой из этого поступка (что соответствует предположению Чжао об эгоистичной природе человека).

Политическая философия Чжао Тинъяна может характеризоваться как теория, предлагающая прагматический подход к решению политических вопросов. Начальная форма политики и лучший режим как принципиальные вопросы, на которые пытается отвечать политическая философия, получили у Чжао своеобразные решения. Пытаясь решить проблему, как добиться построения лучшего режима, Чжао, критикуя панморализм конфуцианства, по сути, предлагает создать систему, которая обеспечивала бы практическую пользу, приносимую моральными поступками. Но в этой позиции заключается, на наш взгляд, одна фундаментальная неясность в теории Чжао: описывая мораль как условие получения дополнительной выгоды, он не дал определение самой морали и моральным поступкам. По сути мораль у него ставится в зависимость от

прагматического результата, что, в свою очередь, способно нивелировать саму мораль (что хорошо выразил И. Кант, критикуя прагматические основания морали), которая может выполнять свою роль в обществе только имея абсолютные и универсальные основания. Проводя компаративный анализ, можно прийти к выводу, что позиция Чжао сравнима с Н. Макиавелли (вопреки его критике касательно «злобности» мыслей Макиавелли), у которого благая цель оправдывает любые средства: прагматика довлеет над ценностью, признание эгоистичной природы человека и др.

#### **4. Неотяньсяизм Сюя Цзилиня**

##### **4.1. «Сверх-национальная» схема**

Сюй Цзилинь как культуролог в своей теории о *Тянься* уделяет больше внимания тому, как в условиях глобализации создать форму космополитизма, основанную на тяньсяизме и универсальной цивилизации. Как считает Сюй, источником приближающегося кризиса современной политики является национализм, который привел к «атрофии цивилизации»<sup>1</sup>.

Сюй считает национализм, имеющий западное происхождение, источником дихотомии «Китай – Запад» в современной китайской культуре. Характеризуя данное движение как «внутреннее требование современности», Сюй предупреждает, что его превращение в «высшую ценность» приведет только к катастрофе. На этом основании он предлагает свою систему под названием «нео-

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.

тяньсяизм», который, как полагается, должен помогать «компенсировать» следствия укрепления национализма.

По мнению Сюя, китайская цивилизация изначально исходила из универсальных «человеческих ценностей» и характеризовалась открытостью и толерантностью. В этом смысле он отличает цивилизацию от культуры тем, что цивилизация впитывает все, что «для всех хорошо», а культура сосредоточена в тех элементах, которые являются относительными и «своими».

Так, Сюй утверждает, что «хорошие» для Китая ценности должны быть хорошими для всего человечества. Этот тезис рассматривается Сюем, по всей видимости, как некая аксиома и основание всей системы нео-тяньсяизма. При этом он оценивает Китай как государство с «Мировым духом», которое «несет ответственность» перед всем миром. Таким образом, заимствуя понятие Геллея, китайский философ придает «Мировому духу» конкретное (и, по нашему мнению, совсем новое) значение: для Сюя Мировой дух и есть его нео-тяньсяизм.

Так, Сюй предлагает, что для улучшения модели старой версии *Тянься* необходимо 1) преодолеть ее центризм и 2) ввести принцип равенства национальных стран и 3) избегать позиции о навешенном статуса национальных интересов. В результате нео-тяньсяизм, по словам Сюя, отличается от традиционной системы *Тянься* двумя особенностями:

- децентрация и деиерархизация;
- он способен создать новый, более универсальный режим *Тянься*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.



Как описывает Сюй, если традиционный тяньсяизм основан на иерархических отношениях в виде «центр – периферии», то нео-тяньсяизм обозначает равенство и взаимоуважение разных национальных стран по принципу «политики признания». Он видит в этой системе универсальную ценность, которая заключается в «сверхнациональности». Как описывает Сюй, наивысший статус национального государства в международной политике «склон к созданию врагов, даже если их изначально не было». Для решения этого вопроса Сюй, как и Чжао, предлагает завести как можно больших «друзей» и на этой основе сохранить долгосрочную стабильность.

Главное отличие схем развития дружественных отношений по Сюю и Чжао мы видим в решении детального вопроса о том, как завести этих друзей. Как было показано выше, Чжао не дает четкие указания на более конкретные шаги для «превращения врагов в друзей», представляя этот общий принцип в качестве инструкции; а Сюй предлагает осуществить эту цель по примеру Китайской империи, которая «с помощью системы сбора дань заводила везде друзей-партнеров, и даже превращала врагов в друзей». Как объясняет Сю, практическая цель тяньсяизма – это «превращение врагов в друзей, а конфронтационных оппозиций “враги-свои” – в взаимовыгодные отношения» на принципе равенства.

Предложенный Сю способ заставляет нас интерпретировать «друзей» в контексте *Тянься* как «партнеры-сообщества». При этом пример Китайской империи как исторической сверхдержавы в этом конкретном случае вызывает сомнение: с помощью системы сбора дань между империей и его вассальными странами создается скорее покровительственная связь, чем некая «дружба». Даже

если допускать отнести такой тип связей к «дружбе», односторонность вылучивания дань мешает определить стороны как равноправные. Это противоречие также отражается в части его теории о роли самого Китая в процессе создания данной системы:

Как считает Сюй, китайская концепция *Тянься* представляет некую универсальную для всех стран ценность. Он пишет, что для достижения цели «воссоздать державу цивилизации», поведение Китая должно «опираться на универсальную цивилизацию и сдерживать свое уникальное понимание этой универсальной цивилизации». Как предлагает Сюй, это понимание не должно быть основано на национальной культуре, и Китаю необходимо «уговорить мир в универсальных стандартах цивилизации и доказать правильность» этого понимания. Он считает обязанностью Китая создавать не «партикуляристскую культуру, которая подходит только какой-то определенной стране или нации», а «цивилизацию, которой свойственны универсальные для всего человечества ценности».

Итак, на основании описаний Сюя можно охарактеризовать нео-тяньсяизм как систему, которая призывает к созиданию «вненационального» порядка с «универсальными» ценностями, которые характерны именно для китайской цивилизации. Однако, мы видим противоречие между «сверхнациональностью» этой системы и утверждением о том, что Китай как держава обязан в процессе ее создания играть инициаторскую или даже кураторскую роль. Возникает гносеологический вопрос о том, как определить «универсальные для всего человечества ценности» и в случае необходимости еще «уговорить» другие

культуры в их «правильности», если ценность по своему определению носит относительный и субъективный характер.

#### 4.2. Реконструкция континуума «семья-государство-Тянься»

В отличие от Чжао, для которого *Тянься* должна быть начальной точкой, Сюй видит в человеке центр и отправную точку традиционной китайской системы ценностей, которая характеризуется им как «континуум *семья-государство-мир*» (家国天下连续体). По его описанию, *семья-государство-мир* – это «социальный континуум, в центре которого находится *Я*»<sup>1</sup>.

Однако, как поясняет Сюй, *Я* (自我) в этом контексте (т.е. в традиционном Китае) не обладает «аутентичностью» или «автономией», как это понимается в современности: каждый носитель самости – т.е. индивид/человек – «встроен в иерархическую систему связей от семьи/государства до *Тянься*» и «приобретает однородность в континууме *Я* → *семья* → *государство* → *Тянься*».

Под *Я*, таким образом, понимается Сюем индивидуальность человека в отношении к *Тянься*. А *семья* представляет *общество*, которое основано на культуре и отличается от государства как политической единицы.

Для *Я* в современном китайском контексте, как описывает Сюй, характерна двойственность: с одной стороны, *Я* не мог выходить из этического порядка семьи-государства и «напрямую общаться с *Тянься*», что делает ее зависимой от семьи и государства; с другой стороны, все считаются равноправными и независимыми

---

<sup>1</sup> Сюй Цицинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.

«поданными мира» ( 天民 ), которые способны «напрямую связаться с трансцендентной естественностью бытия ( 天理 ) через внутреннюю совесть» и «обойти реального порядка семьи и страны»<sup>1</sup>. По мнению Сюя, эта двойственность в традиционной китайской культуре привела к революции «деинтеркаляции» - саморазрушение и дезинтеграция континуума *семья-государство-мир*, которые стали предпосылкой появления в современных китайцах «истинного Я» ( 本真性自我 ).

В соотношении человека и *Тянься*, как считает Сюй, необходимо государство как связующее звено. При этом легитимность патриархального порядка и законность государственного строя не могут быть самоочевидными, а их источником могут выступать «только трансцендентное *Тянься*, естественный порядок» и др. Для Сюя *Тянься* представляет «высшую ценность истины, красоты и добра», которая может реализоваться на Земле только с помощью некоего «тела». По его мнению, таким «телом» может выступать именно режим патриархальной семьи и династического государства, которые охватывают этику и политику. Таким образом, как заключает Сюй, отражаются ценности *Тянься* в «порядке этики и законов и в повседневной жизни». В этом контексте усиление позиции государства по Сюю стало главной причиной «разрыва» континуума и преобразования соотношений человека с семьей и с *Тянься*. Он пишет:

«В континууме *семья-государство-Тянься* государство изначально было неоднозначным посредником, а не центром <...>. Современное государство – это

---

<sup>1</sup> Сюй Цицинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.

<...> национально-государственное сообщество (nation-state) с политической автономией, и источником политической легитимности уже не являются трансцендентные естественные законы (天命、天道、天理), а стали человеческая воля и субъекты истории; более того, правовая система государства отделено от порядка обрядов и патриархальных отношений и приобретает автономный характер.»<sup>1</sup>

Таким образом, по описанию Сюя, произошел «разрыв между семьей и государством», и затем между государством и *Тянься*. А индивид, теперь в современном понимании этого слова, «вырвался из сети семья-государства» и попал в другую систему идентичности, где он тесно связан с государством: «традиционное Я» освободилось от идентичности члена всяких семейных и местных сообществ, и каждый индивид, который находился в связях отец-сын, муж-жена, братьев, учитель-ученик, друзей и т.п., теперь имеет равную и однородную идентичность: гражданин. Как характеризует Сюй, в древнем Китае индивид и государство были связаны только посредством семьи – человек выступает перед государством в роли члена определенной семьи или местности; а в современности, когда этот «социальный посредник» утрачен, индивид связан с государством уже «напрямую», и их соотношение перестало носить «теплый, личный» этический характер и становятся «безличным, обезличенным», так как оно сейчас основывается на законах и политике. Такое «непосредственное общение между самостью и *Тянься*», распространившееся с духовного уровня до

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.

социальной практики, по Сюю стало важным признаком культурной традиции в современном Китае.

Можно увидеть, используя *Я* в смысле *индивид*, Сюй в своей версии *Тянься* интерпретирует индивидуального человека в *Тянься* как единицу, независимую от семьи, государства и *Тянься*. На этой основе он считает одним из негативных последствий модернизации то, что современное *Я* становится «атомизированным индивидом, которому не от чего зависеть и потеряло смысл своего существования». В этом, как считает Сюй, заключается необходимость «реконструкции нового порядка *семьи – государства – Тянься*»:

«Семья, государство и *Тянься* должны быть вновь соединены в новом понимании и структуре, которые четко разделяются и в то же время сдерживают друг друга.»<sup>1</sup>

Как отмечает Сюй, семья и государство представляют общественный и политический аспекты жизни и являются двумя «разными мирами» – «жизненный мир» и «система» по терминам Ю. Хабермаса. Однако, по мнению Сюя, проблема современного мира, в том числе Китая, заключается в «колонизации жизненного мира системой» (применение принципов рынка и власти к миру жизни) и обратная ситуация – «вторжение» этических принципов из жизненного мира в политическую сферу. Так, новый порядок *семьи, государства и Тянься*, по его мнению, должен преодолеть именно эти недостатки.

---

<sup>1</sup> Сюй Цилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.

Стоит отметить, для системы Сюя характерна достаточно абстрактная интерпретация государства: оно не должно обладать наивысшим статусом (для него это и есть проблема современности), но в то же время является «сообществом судьбы с внутренней ценностью, принадлежащим всем гражданам» и «частью судьбы каждого человека». Согласно его характеристике, современное государство является одновременно политическим и национально-культурным сообществом: его исторические, религиозные, языковые и культурные традиции являются заданными для народа, который в нем живет, и составляют его самоидентичность, которая выделяет какую-либо нацию как «уникальные *мы*».

Таким образом, по словам самого Сюя, современное государство функционирует как сообщество с культурной составляющей, над развитием которого должен работать каждый его член. При этом он уточняет, что «и Я, и континуума «семья-государство-*Тянься*» являются «переменными и активно взаимодействующими элементами, которые формируют и встраивают друг друга», поэтому человек в процессе самореализации также почувствует в создании нового, лучшего континуума-порядка, и он «обязан работать над созданием своей идеальной версией нации-государства».

Тут мы видим проблему, характерную также для Чжао:

Описывая некий идеальный мир с видимо логичными правилами («чтобы улучшить мир, нужно начинать с самого себя»), Сюй не дает ни определений используемых понятий, ни конкретных инструкций (например, что имеется в виду «самореализация» и что для этого нужно). В результате данный тезис тоже оказывается неким представлением – слово, которое Чжао использует для своей

теории в ответ на критику насчет ее нереалистичности. Также осложняет философский анализ всего тяньсяизма то, что используемые ими абстрактные слова, с «семья», «государство» до «самореализация», в разных контекстах могут сильно отличаться по смыслам и коннотациям.

Мы также обнаружили две логические неясности:

### **1. Роль государства**

Отношение Сюя к современному государству является достаточно непонятным: его роль, по видимости, кардинально изменяется по ходу размышления Сюя в зависимости от того, что он хотел бы доказать.

*Этап 1. Причина разрушения традиционного Тянься.*

Анализируя кризис современности, Сюй считает укрепление государства как продукт западного либерализма причиной разрушения традиционного Тянься и континуума, которые, по мнению Сюя, существовали в древнем Китае. В этом контексте он характеризует национальное государство как рациональную единицу, которая «преобладает над универсальными ценностями». Одним из главных негативных последствий этого явления Сюй называет «верховенство государственной власти»<sup>1</sup>;

*Этап 2. Сообщество двух аспектов.*

Как было обсуждено выше, Сюй предлагает разделять общество и государство, считая их совмещение своего рода «колонизацией». При этом он указывает на двойственность понятия нации-государства: государство представляет

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и Тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.



политическую и правовую систему, а нация включает в себя культурно-специфические и этические традиции. Из этого утверждения следует, что современное национальное государство для Сюя является одновременно политическое и культурное единство, что противоречит его же утверждению в другом контексте;

### *Этап 3. «Надморальный Левиафан».*

Обсуждая соотношение государства и *Тянься* в современное время, Сюй называет современное государство «надморальным левиафаном» и «необходимым злом», единственной целью которого является власть. Легитимность государства, как считает он, в таком случае уже не исходит из «трансцендентной религиозной или моральной метафизики, а так называемого единства государства и нации». При этом он считает сильное государство опасным существом. Он пишет: «Чем могущественнее становится государство, тем более самодовольной становится его рациональность и тем больше опасность, что оно сорвется с обрыва». Непонятно, чем, по его мнению, плоха могущественность государства и как избегать такой опасности, когда каждый работает над своей идеальной версией государства.

## **2. Место индивида («Я»)**

Сюй характеризует континуум «семья-государство-*Тянься*» в первую очередь как «социальный континуум, в центре которого находится Я». При этом место Я в этой схеме является непонятной.

Так, *Тянься* для Сюя носит универсальный характер, и только там может индивид может реализовать «настоящее Я». Атомизированный индивид, характерный для современности, является для Сюя «потерявшимся», а выход из

этой ситуации он видит именно в его некоем новом «континууме»: там происходит переосмысление Я, в то же время этот порядок также реконструируется. Сюй констатирует: «Кто я? Кто мы? Где страна? Где мир? В конце концов, это один и тот же вопрос.»

В контексте современного Китая Сюй призывает усилить позицию космополитизма, чтобы индивид смог найти истинное Я «в универсальной цивилизации», т.е. *Тянься*. По его характеристике, современное Я является «трехслойным»: универсальная человеческая природа → Я в конкретном политическом и культурном ключе → конкретное Я, который может делать свои выборы в рамках первых двух слоев. Среди них первое Я, по мнению Сюя, отражает отношения между человеком и *Тянься* – именно *Тянься* представляет «универсальную человечность» и построенную на его основе «универсальную цивилизацию».

Любопытно, что Сюй в данном контексте приписывает индивидуальному Я такой «политический» признак, как легитимность. По его словам, «легитимность» реализации Я, «не может быть доказана само по себе или с помощью конкретного культурно-политического сообщества», а возможна измеряться только «в рамках универсальной человеческой природы и универсальных ценностей». Это «современный способ, с помощью которого Я и *Тянься* могут общаться друг с другом напрямую без посредничества семьи и государства»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сюй Цзилинь 许纪霖. Цзя го тянь ся: сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и *Тянься*: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ, 2017.

Итак, как можно излагать из описания Сюя, Я как современное понятие не нашло себе места в традиционном континууме «семья-государство-Тянься», будучи «запчастями» иерархической системы; в современности Я существует в форме «атомизированных индивидов», которые лишаются смысла своего существования. Из этого следует, что Я может совершить самореализацию только в предположенном Сюем новом континууме, хотя он не уточняет, что подразумевает это понятие.

## **5. Критика в адрес Тянься**

### **Неисторичность / «романтичность»**

Как напоминает литовский исследователь Гедриус Чеснакас (Giedrius Česnakas), политические порядки, в том числе господствующий в текущее время режим с Западом как центром, являются лишь результатом «коллективного воображения»<sup>1</sup>. Он утверждает, что никакие мировые порядки и цивилизации не являются «естественными», потому что они конституированы теми или иными сообществами. На этом основании он указал на необходимость применять конструктивистский подход к пониманию мировых порядков: по его мнению, в текущем порядке нет ничего «естественного», и современная система государств является социально сконструированной. В результате следует считать, что существующий глобальный мировой порядок может быть заменен или изменен.

---

<sup>1</sup> Giedrius Česnakas. The Collective Imagination and the Limitations for the Tianxia to Replace the Westphalian World Order // Politologija. – 2022. – Vol. 105. – núm. 1. – Pp. 133-157. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2022.105.4>.

В таком контексте современное понимание *Тянься* в качестве переосмысления древней концепции обсуждается за пределами КНР, в том числе в РФ, в основном политологами. Это объясняется тем, что данная система в теоретическом плане уделяет больше внимания взаимоотношениям разных стран, а статус КНР как одной из современных держав усиливает чувство недоверия у зарубежных исследователей к возможной гегемонии.

В то же время стоит отметить, что современные версии *Тянься* испытывают также критику среди китайских историков, которые считают, что эти «обновления» вовсе не отражают свои исторические истоки и «виноваты в своей утопичности»<sup>1</sup>. Китайский исследователь Юнь Тан характеризует эти два типа критики как «исторический» (*historical criticism*) и «реалистичный» (*realistic criticism*), которые, по его мнению, представляют собой «вызовы легитимности» *Тянься*.

Историк Гэ Чжаогуан (кит. 葛兆光) как представитель первой группы критиков считают современное представление (переосмысление) традиционной концепции неисторичным. Ссылаясь на исторические доказательства, он отмечает, что «практика *Тянься* обязательно содержала географический центр и периферию, и обязательно создавала некое сознание о расовом различии, которое различала «нас» (центр) и «их» (периферию)<sup>2</sup>. Он подкрепляет, что традиционная практика *Тянься* с точки зрения культуры отделяла китайцев (華) от «иностранцев» (夷),

---

<sup>1</sup> Yun Tang. The State of the Field Report X: Contemporary Chinese Studies of Tianxia (All-Under-Heaven) // Dao. – 2023. – № 22. – Pp. 473–490. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11712-023-09896-6>.

<sup>2</sup> Гэ Чжаогуан 葛兆光. Дуй тянь ся дэ сян сян: и гэ у то бан сян сян бэй хоу дэ чжэн чжи сы сян юй сюэ шу 對「天下」的想像：一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術 [Представление о *Тянься*: политика, мышление и наука за утопическим воображением]. URL: <https://www.linking.vision/archives/2348> (дата обращения: 03.01.2024).

считая первых представителями цивилизации, а вторых – варварства. При этом в традиционном порядке также различали доминирующих(尊) и доминированных(卑) наций. В свете этих исторических данных было бы не верно утверждать, что *Тянься* как идеал преодолевает различия между нациями и рассматривает каждую нацию как равную.

Гэ утверждает, что современные тяньсяисты, похоже, забывают об историческом исполнении *Тянься* – особенно о его дискриминационных функциях, которые она выполняла в истории Китая. В этой связи историк обвиняет теоретиков *Тянься* в «утопическом выдавании желаемого за действительное»<sup>1</sup>, а пропагандируемую ими *Тянься* он считает формой чрезмерной интерпретации, которая преувеличивает значение школы Гунъян (公羊學派)<sup>2</sup>, ошибочно отрывая теорию от ее конкретного исторического контекста. Он называет теорию *Тянься* «неисторической историей» (非歷史的歷史): «она не вошла в политическую и институциональную сферу; это всего лишь то, что ученые представляли себе или воображали, когда читали классику»<sup>3</sup>.

На «утопичность» *Тянься* также указывает литовский политолог Giedrius Česnaikas. На основе анализа концепции Чжао и отсылки к истории международных

---

<sup>1</sup> Гэ Чжаогуан 葛兆光. Дуй тянь ся дэ сян сян: и гэ у то бан сян сян бэй хоу дэ чжэн чжи сы сян юй сюэ шу 對「天下」的想像：一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術 [Представление о *Тянься*: политика, мышление и наука за утопическим воображением]. URL: <https://www.linking.vision/archives/2348> (дата обращения: 03.01.2024).

<sup>2</sup> Школа Гунъян – одно из направлений в конфуцианстве, развивавшееся на основе учений Гунъян Гао (公羊高) об объединении всех наций (大一統).

<sup>3</sup> Гэ Чжаогуан 葛兆光. Дуй тянь ся дэ сян сян: и гэ у то бан сян сян бэй хоу дэ чжэн чжи сы сян юй сюэ шу 對「天下」的想像：一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術 [Представление о *Тянься*: политика, мышление и наука за утопическим воображением]. URL: <https://www.linking.vision/archives/2348> (дата обращения: 03.01.2024).

отношений он делает вывод, что «романтически переосмысленный подход» Чжао к всеохватности и гармонии – это «идеализированный порядок, который никогда не существовал»<sup>1</sup>. При этом, как показала история региональных порядков, «внутренняя конкуренция за власть внутри них никогда не прекращалась». Он подчеркивает, что иерархическая структура «не препятствует конфликтам», а сам идеал *Тянься* рухнул из-за анархических элементов внутри него<sup>2</sup>. В то же время, как утверждает политолог, текущий Вестфальский порядок «допускает конкуренцию между политическими сообществами», которая «не угрожает нарушить порядок» и даже укрепляет его.

### **Инклюзивность / Эксклюзивность**

В качестве положительного аспекта *Тянься* исследователи в первую очередь отмечают ее инклюзивность. Как характеризует немецкий исследователь Надин Годехардт (нем. Nadine Godehardt), в современном мире наблюдается «горизонтальная сложность», заключающаяся в конкуренции акторов, которые добиваются доминировать в политическом дискурсе, и разных идей/идеологий о международном порядке и многогранном понимании власти<sup>3</sup>. Она напоминает, что европоцентристская концепция международного порядка, определяющая понимание международной политики уже почти 200 лет, «подверглась явным испытаниям со стороны новых разнообразных игроков, которые все чаще

---

<sup>1</sup> Giedrius Česnakas. The Collective Imagination and the Limitations for the Tianxia to Replace the Westphalian World Order // Politologija. – 2022. – Vol. 105, núm. 1. – Pp. 133-157. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2022.105.4>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Godehardt N. No end of history: a Chinese alternative concept of international order? Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2016. – 24 с.

заставляют традиционные державы серьезно задуматься о том, чего они “хотят”»<sup>1</sup>. В этом контексте, по мнению Годехардта, Чжао развивает своеобразную перспективу на мир «через подчеркивание онтологии сосуществования, необходимости кооперации и гармонии, а также встроенности и рациональности» всех действующих сторон<sup>2</sup>.

Финский исследователь Матти Пуранен (фин. Matti Puranen), наоборот, считает *Тянься* эксклюзивной системой. Он делает вывод, что в этой системе есть место для всех, «кроме Запада»<sup>3</sup>. По его мнению, *Запад* и *Китай* в концепции тяньсяистов представляются как неясные и неопределенные понятия, что сделало их переопределение «достаточно удобным»<sup>4</sup>.

Как характеризует исследователь, главный аргумент сторонников *Тянься* основан на том, что западная система политических ценностей ограничена «региональными условиями», из-за чего она лишена универсальности и не подходит Китаю как одной из старейших культур мира. Он полагает, что в китайском осмыслении мировой политики Запад рассматривается не то как модель, не то как враг. При этом цель современных версий *Тянься*, по его утверждению, заключается в «делегитимизации <...> либерального международного порядка с помощью переосмысления самой сущности мировой политики»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Godehardt N. No end of history: a Chinese alternative concept of international order? Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2016. – 24 с.

<sup>2</sup> Godehardt N. No end of history: a Chinese alternative concept of international order? Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2016. – 24 с.

<sup>3</sup> Puranen M. Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 97.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Puranen M. Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 101.

## «Гегемонистская утопия»

Как отметил американский китаист Эдвард Люттвак (англ. Edward N. Luttwak), некоторые государства «имеют культурные предрасположенности и политическую структуру для того, чтобы пытаться оказывать влияние на другие государства, а не быть под влиянием»<sup>1</sup>. Критика *Тянься* в качестве возможного политического средства связана именно с этим предположением.

При всякой критике Пуранен характеризует *Тянься* как либералистскую идеологию, отмечая автономию членов-государств и мультикультурализм в этом предположенном режиме<sup>2</sup>. При этом он ссылается на известную теорию «гегемонистской стабильности» (англ. Hegemonic Stability Theory)<sup>3</sup> и делает вывод, что система *Тянься* по строю очень похожа на гегемонистский порядок, который по теории HST представляет собой нейтральное состояние.

Однако, как констатирует Пуранен, что по описанию Чжао единственное условие при вхождении региональных единиц в систему *Тянься* – это «передача своего суверенитета в международных делах центральному институту»<sup>4</sup>. На этом фоне он критикует современные версии *Тянься* за то, что они «постоянно пытаются притягивать регионы», которые не являются добровольными членами, в этот

---

<sup>1</sup> Luttwak, Edward N. *The Rise of China vs. the Logic of Strategy*. – Cambridge: Harvard University Press, 2012. – pp. 4.

<sup>2</sup> Там же. – С. 126.

<sup>3</sup> По словам американского политолога Р. Кеохейна, теория «гегемонистской стабильности» утверждает, что «гегемонистские структуры власти, в которых доминирует одно государство, в наибольшей степени способствуют развитию международных режимов, основывающихся на довольно точных и хорошо соблюдаемых нормах». См. также [Sachse 1989] и др.

<sup>4</sup> Puranen M. *Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument*. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 113.



порядок<sup>1</sup>. Таким образом, как считает политолог, по теории *Тянься* Китай представляет собой «уникально мирный» игрок международной политики, а никогда как «гегемон»<sup>2</sup>, хотя он в этом порядке занимает наиболее сильную позицию и в военном, и экономическом планах.

Британский политолог Уильям Каллахан (англ. William Callahan) более жестко относится к влиянию этой предположенной гегемонии. По его оценке, система *Тянься* «размывает концептуальные границы между империей и глобализмом, иерархией и космополитизмом» и предлагает новый режим гегемонии, который «воспроизводит иерархическую империю Китая для XXI века»<sup>3</sup>. Он характеризует концепцию *Тянься* как систему, где «совмещаются противоречивые дискурсы о национализме и космополитизме», и приходит к выводу о том, что «самое важное влияние *Тянься* оказывает не на мировую арену, а на внутреннюю политику» Китая<sup>4</sup>.

Турецкий исследователь Мехмет Шахин (турец. Mehmet Şahin) в свою очередь соблюдение системы *Тянься* приведет к порядку, результатом которого является «гегемонистская стабильность с китайской спецификой»<sup>5</sup>. При этом он подчеркивает, что между китайскими и западными политическими теоретиками происходит «немой диалог» (a dialogue of the deaf), и стороны предлагают почти одну и ту же рамку с разной концептуализацией<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 114.

<sup>2</sup> Puranen M. Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument. – Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. – С. 114.

<sup>3</sup> Callahan W A. (2008) Chinese visions of world order: post-hegemonic or a new hegemony? // International Studies Review. – 2008. – № 4. – Pp. 749–761.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Şahin M. Tianxia (All-Under-Heaven): An Alternative System or a Rose by another Name? // All Azimuth: A Journal of Foreign Policy and Peace. – 2021. – № 10(2). – Pp. 183–196.

<sup>6</sup> Там же.

## Оригинальность / Партикуляризм

Китайским философом Сяо Оуян (кит. 欧阳霄) утверждает, что возможность существования космополитизма с китайскими культурными особенностями бросает вызов «популярному либерально-индивидуалистскому решению» с условием равноправия индивидов<sup>1</sup>. Как отмечает Сяо, западный академический дискурс о космополитизме часто приводит к спору об индивидуальных правах, а в китайской политической традиции эта тема часто отсутствует. По данной причине он констатирует, что принятые в науке метапринципы космополитизма оказываются «не столько самоочевидными, как это показывается»<sup>2</sup>.

Политолог Амитава Ачарья (англ. Acharya Amitav) выразил похожую позицию, отметив, что тьяньсяисты «бросают вызов первенству» западным понятиям национального государства (nation-state) и предлагает концепцию мирового порядка, которая «менее милитаристская и более инклюзивная»<sup>3</sup>.

Аргентинский политолог Хуан Круз Маргеличе (исп. Juan Cruz Margueliche) в свою очередь связывает актуальность системы *Тянься* с желанием современного Китая стать «лидером консенсуса»<sup>4</sup>. Он отмечает, что Китай в этом процессе

---

<sup>1</sup> Xiao Ouyang. 'Tianxia' and 'Renlei mingyun gongtongti': a revival of cosmopolitanism in a Chinese cultural disguise? // Journal of Global Ethics. – 2021. – № 17:1. – Pp. 1–10, DOI: 10.1080/17449626.2021.1967185.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Acharya Amitav. From Heaven to Earth: "Cultural Idealism" and "Moral Realism" as Chinese Contributions to Global International Relations // The Chinese Journal of International Politics. – 2019. – № 12(4). – Pp. 467–494.

<sup>4</sup> Margueliche J.C. El sistema de Tianxia y el sueño chino como plataformas teóricas-discursivas para la construcción de legitimidad en la nueva ruta de la seda de China (Система *Тянься* и «Китайская мечта» как теоретико-дискуссионные платформы для установления легитимности на Новом шелковом пути Китая) // Razón Crítica. – 2019. – № 7. – Pp. 25-52. DOI: 10.21789/25007807.1440.

пытается не «сближаться с остальным миром, а создать с нуля свое теоретико-дискурсивное предложение»<sup>1</sup>.

Исследователь китайского происхождения Чу Синан (Chu Sinan) сомневается в способности теории *Тянься* из-за отсутствия в ней самокритики. Как считает Чу, сторонники этой системы более заинтересованы в разработке теорий, которые способствуют «партикуляристскому пониманию Китая», и в ответ на Европоцентризм предлагают некий «местный партикуляризм в современном китайском националистическом нарративе»<sup>2</sup>. Как считает молодой исследователь, упомянутая система основана на «жестком понимании Китая как эссенциального, единичного и вневременного целого» и в итоге приведет к усилению дихотомии «Восток-Запад».

## 6. Внутренние противоречия в системе *Тянься*

Как можно увидеть из предыдущего параграфа, критика о теории *Тянься* в основном приходит от политологов. Это объясняется тем, что данная система в теоретическом плане уделяет больше внимания взаимоотношениям разных стран, а статус КНР как одной из современных держав усиливает чувство недоверия у зарубежных исследователей к возможной гегемонии. По нашему мнению, стоит отделять философский подход от обсуждения политической реальности. Исходя из

---

<sup>1</sup> Margueliche J.C. El sistema de Tianxia y el sueño chino como plataformas teóricas-discursivas para la construcción de legitimidad en la nueva ruta de la seda de China (Система *Тянься* и «Китайская мечта» как теоретико-дискуссионные платформы для установления легитимности на Новом шелковом пути Китая) // *Razón Crítica*. – 2019. – № 7. – Pp. 25-52. DOI: 10.21789/25007807.1440.

<sup>2</sup> Chu S. Whither Chinese IR? The Sinocentric subject and the paradox of Tianxia-ism // *International Theory*. – 2022. – № 14(1). – Pp. 57–87.

этого, мы стремимся к представлению и анализу этой всеохватывающей схемы как общей философской системы о мировой политике, концентрируясь на ее теоретическо-концептуальном аспекте.

Так, на основе двух главных версий современного тяньсяизма мы пришли к выводу, что тяньсяизм как теория всечеловеческого масштаба, целью которого являются разрешение и избегание конфликтов в международной политике, содержит в себе немало «внутренних конфликтов». Они касаются в первую очередь решения вопросов о природе политики, статусе всех членов-стран в этом гипотетическом мире и образе их взаимодействий, и нередко составляют «пары» дихотомического типа.

### **Идеологичность и универсальность**

Тяньсяисты, указывая на ограниченность западных мыслей, уверены в универсальности своих ценностей и необходимости всем «дружить». На этом основании *Тянься* больше походит на идеолого-этическую систему, ценности которой носят неоспоримый характер и имеют наивысший статус. При этом, как было выявлено выше, своеобразная интерпретация тяньсяистами центрального для *Тянься* понятия друг приписывает и понятию дружба некий ценностный характер: дуализм «враг – друг» в концептуальном плане исключает возможность существования «сторонних», и под врагами понимаются все «не-друзья», которых надо научить сотрудничать. Из-за того, что разделение друзей и не-друзей (для которых тяньсяисты используют термин враг) является относительным и типовым, «универсальность» тех ценностей, которые основаны на этом разделении, тоже вызывает сомнение. Таким образом, идеологичность как свойство тяньсяизма и

«универсальность», о которой заявляют сами тяньсяисты, находятся именно в некоем состоянии «конфликта». Его можно охарактеризовать как конфликт субъективной и объективной оценки.

### **“политика” и Политика**

Данный «конфликт» характерен для концепции Чжао. Как было показано в данной статье, Чжао использует термин политика в совсем разных значениях, не давая свое четкое определение. Однако в результате анализа мы смогли выделить как минимум три широких понятия в его системе под одним названием: он характеризует *Тянься* как образец «настоящей» политики (далее – Политика); политика Запада – войну под прикрытием политики (далее – “политика”); а в некоторых случаях он это слово использует для общепринятого понимания политики как области общественной деятельности (далее – политика). Анализ работ Чжао показал, что Политика и “политика” как два подхода политики, представленные Китаем и Западом, составляют еще одну линию дихотомии. Это противостояние, по все видимости, исходит именно из дуалистского деления «Китай – Запад», но оно нам интересно с онтологической точки зрения: критикуя западную идеологию, Чжао заодно и отрицает сущность западной политической деятельности. Подобного рода «вызов», на наш взгляд, противоречит тому заявлению, что тяньсяисты только пытаются разрешать конфликты – они иногда и создают их.

### **Национальность и вненациональность**

По представлению Сюя, Китай «обязан» в процессе становления вненационального режима *Тянься* выступать как куратор всех остальных стран.

Причиной этого роля он объясняет именно неоспоримой «универсальностью» китайских ценностей. Это утверждение сразу вызывает вопрос о том, чем отличаются китайские «универсальные» ценности от западных не-универсальных, как утверждают тяньсяисты, принципов. Вместо того, чтобы назвать конкретные универсальные ценности (например, справедливость или мир), Сюй предполагает распространять именно «китайские» ценности, которые, по его утверждению, приводят к «сверх-национальному» порядку. Однако, на наш взгляд, «национальность» подобных ценностей, для которых характерны культурно-специфические особенности, по определению противоречит представлению о «внеациональности» предложенного порядка.

### «Друг» и «враг»

дихотомия друг / враг играет важную роль в теории тяньсяистов. Однако, на наш взгляд, основными предпосылками «политики превращения врагов в друзей» в решении конфликтов – это предположения о том, что 1) между друзьями намного меньше или нет конфликтов; 2) имеющиеся конфликты происходят между врагами. С учетом того, что разделение относительных понятий «врагов» и «друзей» по определению должно основываться на количестве конфликтов между сторонами, появляется онтологический парадокс: враги считаются врагами главным образом из-за того, что конфликты между сторонами по каким-то причинам превышают какие-то пределы; а решение этих конфликтов, как предлагает Чжао, заключается в превращении их в друзей, т.е. сокращении количества их конфликтов до такой степени, по которой стороны уже можно считать друзьями. Как выясняется, прежде чем, чтобы политика «превращения врагов в друзей» могла служить средством для

достижения благополучия, оно сначала должна быть целью или результатом каких-либо более конкретных действий. Однако вопрос о том, как достичь этого результата, в теории Чжао и Сюя остается без ответа.

## Выводы по Главе II

1. Понятие *Тянься* в современной философии представляет совокупность идей, которые акцентируются на разных аспектах ее реализации. При этом среди тяньсяистов выделяются разные группы, тезисы которых могут сильно отличаться друг от друга.

2. Среди теоретиков *Тянься* выделяются разные группы. Концепция Чжао в качестве «жесткого тяньсяизма» требует создавать *Тянься* с центральным институтом, а неотяньсяизм Сюя как представитель *мягкого тяньсяизма* носит более либеральный характер.

3. Главными принципами тяньсяизма Чжао можно считать «*в Тянься нет чужих*», «*превращение врагов в друзей*» и «*принцип добровольности*» - все они имеют свои корни в традиционной китайской этике. Он же предлагает создать в этом порядке центральный институт – учреждение, в некоторой степени похожее на правительство в реальном мире.

4. Нео-тяньсяизм Сюя Цзилия отличается тем, что в его основе лежат якобы универсальные ценности, в связи с чем центрального института не должно быть. При этом Чжао и Сюй не дают четкого указания на то, что именно входит в список этих универсальных ценностей; и их аргументами часто служит критика западной политической теории, которая, на наш взгляд, не является достаточной для доказывания преимуществ системы *Тянься*.

5. Современное переосмысление *Тянься* испытывает критику среди исследователей разных областей. Она в первую очередь касается положения Китая, а также Запада в нем. По мнению многих исследователей, современные теоретики-



тяньсяисты предлагают создавать мир, где Китай как гегемон обеспечивает некую стабильность.

6. Мы выявили в процессе анализа противоречие между предположенной «сверхнациональностью» *Тянься* и тезисом самих авторов концепции о том, что Китай как историческая и современная держава обязан в процессе ее создания играть инициаторскую или даже кураторскую роль. Также встает вопрос о том, как определить «универсальные для всего человечества ценности» и в случае необходимости еще и «уговорить» другие культуры в их «правильности», если ценность по своему определению носит относительный и субъективный характер.

7. Мы видим противоречия в современных вариантах *Тянься*. Они касаются в первую очередь решения вопросов о природе политики, статусе всех членов-стран в этом гипотетическом мире и образе их взаимодействий. Противоречия также выражаются в «парах» дихотомического типа. В работе выделяются три такие пары – это 1) идеологичность самой системы и универсальность, приписанная теоретиками системе *Тянься*; 2) “политика” Запада и «Политика» Китая; 3) национальность *Тянься* и предположенная ею «сверхнациональность».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Произведенный нами анализ позволил сделать общий вывод, что в современной китайской политической мысли присутствуют следы древнекитайской философии (в первую очередь конфуцианство и даосизм), а также влияние современных течений западного происхождения. *Тянься* в качестве переосмысленной модели древней концепции предлагает мирное сосуществование и сотрудничество между всеми его составляющими, на основе чего можно рассматривать данную систему как гуманистическую теорию. Современные *тяньсяисты*, пытаясь развивать старую схему, акцентируются на устранении имперского аспекта традиционного *Тянься*, и предлагают разные решения его реализации. Чжао, в частности, указывает на роль центрального института и недостатки традиционной конфуцианской этики при созидании *Тянься*; а Сюй считает необходимыми деиерархизацию и децентрацию для применения *Тянься* в современном мире.

В ходе исследования был рассмотрено историческое развитие ряда философских вопросов, актуальных для современной китайской политической мысли, такие как политическая легитимность, особенности модернизации в философии, соотношение насилия и политики и т.д. Историко-философский анализ современных версий *Тянься* позволил нам выявить ее основные тезисы, отношение к концепциям конфуцианства и даосизма, а также вопросы и неясности, которые требуют дальнейшего осмысления. Несмотря на терминологические неясности, которые были обнаружены в работе, мы в концепции *Тянься* видим стремление к

разрешению конфликтов в политике, что заслуживает большого внимания в настоящую эпоху.

Проведенный анализ послужил основой для решения поставленных в работе конкретных задач:

1. Описан процесс трансформации философских традиций касательно морали в политике, сложившихся в XX веке;

2. Проведен историко-философский анализ интерпретации политической легитимности в пост-конфуцианском Китае;

3. Проанализированы и изложены основные тезисы главных современных китайских философов касательно соотношения морали и политики;

4. Проанализированы основные тезисы современных теоретиков *Тянься*;

5. Выявлены некоторые терминологические и логические недочеты вариантов тяньсяизма, предлагаемых Чжао и Сюя.

Выявлено, что понятие *Тянься* в современной философии нужно рассматривать как совокупность идей, а его современные варианты испытывает критику среди исследователей разных областей. Она в первую очередь касается положения Китая, а также Запада в нем. В рамках тяньсяизма Чжао Тинъян видит начало и суть политики в морали. Наш анализ показал, что он видит моральную сторону в разных стадиях развития политики: она возникает в результате сотрудничества людей на основе их сосуществования и стремится к обеспечению счастья каждой его составляющей.

На основе полученных результатов мы предлагаем следующие вопросы для дальнейшего исследования по теме:

1. Диалектика соотношений *индивид – государство* и *индивид – Тянься* в контексте *Тянься*.

В своих теориях тяньсяисты в основном обращают внимание на взаимодействие стран, и редко касаются вопроса о месте индивидов в этом предположенном идеальном мире – об индивидуальных правах в качестве понятия западного происхождения говорят тяньсяисты достаточно осторожно. Сюй, считая *Тянься* платформой реализации и даже источником «самости» человека, отмечает в то же время отсутствие автономии у человека в данном контексте. Неясность данного описания заставляет проводить более детальный анализ по данному вопросу.

2. Место отдельного государства (в частности Китай) в *Тянься*.

Как было обсуждено в данной работе, одним из спорных моментов при анализе *Тянься* является место Китая в этом порядке. Выявление данного вопроса также позволит получить более четкое представление о том, является ли тяньсяизм действительно гегемонистской схемой, или он все-таки поможет создавать сверх-национальный международный порядок, как считают сами авторы.

3. Отношение тяньсяистов к конфликтам.

*Тянься* по идее должен быть порядком, где не существует конфликтов, а главным элементом отношений всех сторон является сотрудничество. Однако, тяньсяисты, по видимости, просто предполагают, что конфликты в их порядке органично исчезают, а не предлагают возможные решения к имеющимся конфликтам. На этой основе считаем ненапрясным поднимать следующий вопрос: раз тяньсяизм стремится улучшить существующий мир, а в этом мире уже

накопились конфликты, каким образом новый порядок будет полезен в плане их разрешения?

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ПЕРВОИСТОЧНИКИ

1. Чэнь Дусю 陈独秀. Дао дэ чжи гай нянь цзи ци сюэ шо чжи пай бе 道德之概念及其学说之派别 [Понятие морали и направления учений] // Избранные труды. Т. 3. Чанша: Green Apple Data Center, 2012.
2. Чэнь Дусю 陈独秀. Чэнь ду сю чжу цзо сюань 陈独秀著作选 [Чэнь Дусю: Собранные труды]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ 上海人民出版社, 1993.
3. Чэнь Хао, Чэнь И 程颢、程颐. 二程集 [Собранные труды братьев Чэнь]. – Пекин: Zhonghua Book Company, 2004.
4. Лао-цзы 老子. Дао Дэ Цзин 道德经 [Книга пути и достоинства]. URL: <https://www.daodejing.org.html>.
5. Мо-цзы 墨子. Цзянь Ай Ся 兼爱下 [Всеобщая любовь. Часть вторая]. URL: <https://ctext.org/mozi/universal-love-iii/zhs>.
6. Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай жэнь цзи ци ди жэнь 现代人及其敌人 [Модернисты и их враги]. – Пекин: Хуася чубаньшэ 华夏出版社, 2006.
7. Лю Сяофэн 刘小枫. Сянь дай син юй сянь дай чжун го 现代性与现代中国 [Современность и современный Китай]. Шанхай: Хуа дун ши фань да сюэ чу бань шэ 华东师范大学出版社, 2018.
8. Цзян Цин 蒋庆. Чжэн чжи жу сюэ 政治儒学 [Политическое конфуцианство]. – Пекин: Шэн хо ду шу синь чжи сань лянь шу дян 生活·读书·新知三联书店, 2003.

9. Сюй Цзилинъ 许纪霖. Цзя го тянь ся: Сянь дай чжун го дэ гэ жэнь го цзя юй ши цзе жэнь тун 家国天下 : 现代中国的个人、国家与世界认同 [Семья, страна и тянься: идентификация индивида, страны и мира в современном Китае]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ 上海人民出版社, 2017.

10. Сюй Цзилинъ 许纪霖. Дан дай чжун го дэ ци мэн юй фань ци мэн 当代中国的启蒙与反启蒙 [Просвещение и анти-просвещение современного Китая]. – Пекин: Шэ хуэй кэ сюэ вэнь сянь чу бань шэ 社会科学文献出版社, 2011.

11. Сюй Цзилинъ 许纪霖. Чжун го хэ и вэнь мин 中国何以文明 [Как Китаю быть цивилизацией]. – Пекин: Чжун синь чу бань цзи туань 中信出版集团, 2014.

12. Сюй Цзилинъ, Лю Цинь 许纪霖, 刘擎. 新天下主义 [Нео-тяньсяизм]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ 上海人民出版社, 2015.

13. Чжао Тиньян 赵汀阳. Хуай ши цзе янь цзю цзо вэй ди и чжэ сюэ дэ чжэн чжи чжэ сюэ 坏世界研究 : 作为第一哲学的政治哲学 [Исследования плохого мира: политическая философия как первая философия]. – Пекин: Чжун го жэнь минь да сюэ чу бань шэ 中国人民大学出版社, 2009.

14. Чжао Тиньян 赵汀阳. Лунь дао дэ цзинь гуй цзэ дэ цзуй цзя кэ нэн фан ань 论道德金规则的最佳可能方案 [О наилучшем возможном решении золотого правила нравственности]. URL: <https://www.aisixiang.com/data/13321.html>

15. Чжао Тиньян 赵汀阳. Мэй гэ жэнь дэ чжэн чжи 每个人的政治 [Политика каждого]. – Пекин: Шэ хуэй кэ сюэ вэнь сянь чу бань шэ 社会科学文献出版社, 2014.

16. Чжао Тинъян 赵汀阳. Тянь ся дэ дан дай син ши цзе чжи суй дэ ши цзянь Юй Сян Сян 天下的当代性 : 世界秩序的实践与想象 [Современность Тянься: практика и представления о мировом порядке]. – Пекин: Citic Publishing House, 2016.).
17. Чжао Тинъян 赵汀阳. 天下体系 : 世界制度哲学导论 (Система Тянься : введение в философию мирового режима. Пекин: People's University of China Press, 2011.).
18. Чжао Тинъян 赵汀阳. Сянь дай син юй чжун го 现代性与中国 [Современность и Китай]. – Гуанчжоу: Гуан дун цзяо юй чу бань шэ 广东教育出版社, 2000.
19. Чжоу Лянь 周濂. Сянь дай чжэн чжи дэ чжэн дан син цзи чу 现代政治的正当性基础 [Основа легитимности современной политики]. – Шанхай: Шан хай сань лян шэ шу дянь 上海三联书店, 2008.
20. Чжу Си 朱熹. Сы шу чжан цзюй цзи чжу 四书章句集注 [Замечания к четырем книгам]. URL: <https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/zh> (дата обращения: 21.02.2023).
21. Xu Jilin. The Quest for Authentic Universality : Neo-Tianxiaism, a Fresh Perspective on ‘All under Heaven’ // Concepts and contexts in East Asia. – 2014.
22. Zhao Tingyang. All under Heaven: The Tianxia System for a Possible World Order. – Berkeley, University of California Press, 2021. – 333 p.
23. Zhao Tingyang. Redefining A Philosophy for World Governance (Key Concepts in Chinese Thought and Culture). NY, Palgrave Pivot, 2019. 107 p.



24. Zhao Tingyang. Redefining the Concept of Politics via 'tianxia': The Problems, Conditions and Methodology // World Economics and Politics. 2015. № 6. P. 4–22.
25. Zhao T. Rethinking Empire from a Chinese Concept 'All-under-Heaven' (Tian-xia,) // Social Identities, 2006, № 12(1). P. 29–41. 2015. – 284 с.).
26. Троцкий Л.Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. – М.: Республика, 1992.
27. Ильин В. Материализм и эмпириокритицизм: Критические заметки об одной реакционной философии. – М., 1909.
28. Ильин И.А. Национальная Россия. Наши задачи (сборник). – М.: Алисторус, 2017.
29. Чжао Тиньян. Современный взгляд на китайскую мечту // Международные процессы. 2015. Т. 13, № 2, С. 21–34.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*На русском языке:*

30. Алексеев Н.Н. Идея государства. Очерки по истории политической мысли. – Нью-Йорк, 1955.
31. Алексеева Т. А. Политическая философия как «практичное» знание // Полис. Политические исследования. – 2010. № 1. – С. 54–60.
32. Алексеева Т.А. Политическая философия: От концепций к теориям. – М.: РОССПЭН, 2007.

33. Алексеенкова Е.С. О когнитивной природе власти // *Полития*. – 2006. № 4. – С. 6–21.
34. Антология даосской философии / Сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский – М.: Комаров и К., 1994. URL: [https://www.4italka.ru/nauka\\_obrazovanie/filosofiya/223247/fulltext.htm](https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/filosofiya/223247/fulltext.htm) (дата обращения 07.12.2021).
35. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995.
36. Арндт Х. *Vita Activa* или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина. – СПб.: Алетейя, 2000.
37. Арндт Х. О насилии. – М.: Новое Издание, 2021. – 148 с.
38. Бальчиндоржиева О.Б. Социальная гармония в китайской философии // *Вестник Томского государственного университета*. 2015. No 391. С. 58–63.
39. Белас Л. Власть и добродетель в «Государстве» Макиавелли // *Вестник РУДН. Серия Философия*. № 1, 2010. – М.: Изд-во РУДН, 2010. С. 45–56.
40. Бердяев Н. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
41. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003.
42. Блажкина А.Ю. Конфуцианский памятник «Кун-цзы цзя юй»: от древности до наших дней / *Современная философская мысль Китая*. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. Улан-Удэ, 2020. – С. 79–94.

43. Блажкина А.Ю. Концепция Великого Единения (да тун) в конфуцианском трактате «Кун-цзыцзяюй» // Проблемы Дальнего Востока. – 2021. – Выпуск № 4. – С. 177–189. DOI: 10.31857/S013128120016167-4.
44. Блажкина А.Ю. Некоторые аспекты авторства трактата «Сяо цзин». Ориенталистика. – 2021, №4(5). – С. 1279–1300.
45. Блажкина А.Ю. Политическая философия в трактате «Кун-цзы цзя юй» // Вопросы философии. – 2023, № 3. – С. 184–193.
46. Блажкина А.Ю. Учение о ритуале в трактате «Кун-цзы цзя юй» / Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022. – С. 94–108 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2022.
47. Блажкина А.Ю. Философская ценность конфуцианского трактата «Кун-цзы цзя юй» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2021, Т. 25, № 2. – С. 276–287.
48. Бояркина А.В. Осмысление «дипломатии великой державы с китайской спецификой»: общее и особенное. Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». 2021, № 3. С. 79–97.
49. Бояркина А.В. К вопросу о традиционных представлениях китайских мыслителей о природе внешней политики // Этносоциум. 2024, № 5 (191). С. 82–87.
50. Буров В.Г. Новые тенденции в китайской идеологии после XVIII съезда КПК // Азия и Африка сегодня. – 2020, № 10. – С. 4–13.
51. Бояркина А.В., Печерица В.Ф., Мефодьева С.А. Традиционная культура Китая в контексте концепции «сообщества единой судьбы для человечества» // Вестник Забайкальск. гос. ун-та. 2018. No 8 (24). С. 56-64.

52. Буров В.Г. Программа социально-экономического развития Китая: к итогам XX съезда КПК // Азия и Африка сегодня. – 2023, № 4. – С. 13–24.
53. Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Наука, 1980. – 312 с.
54. Буров В.Г. Мироззренческий универсум Си Цзиньпина // Ориенталистика. 2022, № 4. С. 228–243.
55. Ван До. Исследование перевода политического термина с китайской спецификой «Тянься» в свете трансгнаниологии // Политическая лингвистика. 2023. № 6 (102). С. 179-187.
56. Васильев Л.С. История Религий Востока. – М.: КДУ, 2015. – 794 с.
57. Винокуров Е.Ю. Политическая философия Иммануила Канта в современных философских дискуссиях о мировом политическом устройстве. – Калининград, 2003.
58. Гавристова Т.М. Буддизм. Даосизм. Конфуцианство: учебное пособие / Т.М. Гавристова. – Изд. 2-е, перераб. и доп.; Яросл. гос. ун-т им. П. Г. Демидова. – Ярославль: ЯрГУ, 2010. – 140 с.
59. Грачиков Е.Н. Исторический экскурс в геополитику Китая // Вестник Московского ун-та. Серия 18. Социология и политология. – 2012. № 3. – С. 154–169.
60. Грачиков Е.Н. Проблемы новой формирующейся идентичности Китая в мире вой политике // Вестник Московского ун-та. Серия 18. Социология и политология. – 2013. № 1. – С. 159–171.
61. Грачиков Е. Н. Утопизм в теории международных отношений Китая // IX Международная научная конференция «Сорокинские чтения»: Приоритетные

направления развития социологии в XXI веке: К 25-летию социологического образования в России: Сб. материалов. Электронное издание. – М.: Изд-во Московского ун-та, 2014. – С. 164–168.

62. Грачиков Е.Н. Китайская школа международных отношений: на пути к большим теориям. – М.: Аспект Пресс, 2021.

63. Грачиков Е. Н. Китайская теория международных отношений: становление национальной школы // Международные процессы. 2016. Т. 14, № 3. С. 68–80.

64. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990.

65. Грачиков Е. Н. Внешняя политика Китая: стратегии в контексте идентичности и глобальной перспективы // ВВ: Международные отношения. 2015. № 3. С. 290–306.

66. Гуншэн: подъем Шанхайской школы / под ред. Сяо Жэнь. – Шанхай: Изд-во Шанхайского перевода, 2015. 208 с.

67. Гусев В.А. Политическая теория И.А. Ильина // Политическая наука: проблемно-тематический сборник. РАН. ИНИОН. – М., 2001. – С. 89–103.

68. Гусейнов А.А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. – 2004. № 3. – С. 19–28.

69. Гусейнов А.А. Ненасилие и перспективы общества // Этика ненасилия. Материалы международной конференции. – М., 1989.

70. Гусейнов А.А. Что я понимаю под негативной этикой? // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2009. № 6. – С. 3-20.

71. Гусейнов А.А. Этика Троцкого, или о важнейшем моральном уроке Октябрьской революции и советского социального эксперимента // Вестник прикладной этики». – 2018. Выпуск 51. – С. 94–111.
72. Гуссейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. – 1992. № 3. – С. 72–81.
73. Дамье В.В., Лиманов К.А. Учжэнфучжуи: История анархизма в Китае. – М.: URSS. – 2020. – 432 с.
74. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Известия, 2003.
75. Демин И.В. Критика историцизма в политической философии Лео Штрауса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2017. Вып.2. – С. 190–198. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-2-190-198
76. Демин И.В. Проблема естественного права в работах Ивана Ильина и Лео Штрауса // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. – 2021. Т. 21, № 6. – С. 105–119. DOI: 10.37482/2687-1505-V147.
77. Дзикевич Д.С. Интерпретация постмодернистской терминологии в философской литературе Китая XX века // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. – 2017. № 5. – С.40-45.
78. Дмитриев Т. Спор об основах политического: Лео Штраус versus Карл Шмитт // Социологическое обозрение. – 2012, т. 11, № 3. – С. 26–40.

79. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В. Г. Бутова, М. Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1973. – 384 с.
80. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. – М.: Знание, 1990.
81. Завершинский К.Ф. Легитимность: генезис, становление и развитие концепта // Полис. – 2001. № 2. – С. 130.
82. Зеньковский В.В. По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Русский путь, 2008.
83. Зиганьшин Р.М. Богиня Дева Херсонеса: происхождение культа и его социально-политические функции // Евразийский журнал региональных и политических исследований. – 2021, №1(21). – С. 82–92.
84. Иванов С.С. Легитимность как феномен политической культуры // Вестник ПАГС, 2014.
85. Ильин И.А. Кризис демократии обостряется... // Собрание сочинений: В 10 т. Т.2. Кн. 2. – М., 1993.
86. Ильин И.А. О заставлении и насилии // О сопротивлении злу силой. – М.: Даръ, 2017.
87. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
88. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Русская книга, 1993-1999.
89. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995.
90. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.
91. Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 8 т. Т. 6. – М., 1994.

92. Капустин Б. Г. Макиавелли и проблема политической морали // Логос. – 2015. Т. 25. № 6. – С. 68–104.
93. Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004.
94. Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. – М.: РОССПЭН, 1998.
95. Капустин Б. Макиавелли и проблема политической морали // Логос. – 2015. Т. 25. № 6. – С. 68–104.
96. Каретина Г.С. Конфуцианство в процессе модернизации Китая // Известия Восточного института. – 2015. № 2 (26). – С. 3–9.
97. Киселев В.А. Лао-цзы или Конфуций? Позиция Ху Ши в споре о первом философе Китая // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2011. № 4. – С. 71–79.
98. Киселев В.А., Юркевич А.Г. Образ китайской философии в свете влияния прагматической философии Запада // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2006. № 3 (13). – С. 80–87.
99. Киселев В.А., Юркевич А.Г. Становление современного понимания философии в Китае и творчество Ху Ши // Проблемы Дальнего Востока. – 2006. № 5. – С. 146–156.
100. Кобзев А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства // Народы Азии и Африки. – М. Наука. 1983, № 6. – С. 151–169.
101. Кобзев А. И. История китайской философии в истории российской философии: казус Ван Янмина // Синология, японоведение и тибетология в России



и Франции: история и перспективы: Сб. статей по материалам международного симпозиума. М., НИУ ВШЭ. 16-17 апреля 2012. – М., 2013. – С. 88–103.

102. Кобзев А. И. О натуралистическом понимании истории в традиционном Китае // Природа и общество в эпоху перемен. Сер. «Социоестественная история. Генезис кризисов природы и общества в России» / Отв. ред Кульпин-Губайдуллин Э.С. Вып. XXXVIII. – М.: ИД-Энергия, 2014. – С. 121–126.

103. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. – М.: Наука. 1983. 353 с.

104. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Восточная литература РАН. 2002. – 608 с.

105. Конрад Н.И. Об эпохе Возрождения // Запад и Восток. Статьи. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1972. С. 240-281.

106. Кожев А. Понятие власти. – М.: Праксис, 2006.

107. Кочкарова Т. Ч. Политика и мораль в международных отношениях. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2013.

108. Кошелёв В. А. Славянофилы и официальная народность // Славянофильство и современность : сборник статей / отв. ред. Б.Ф. Егоров и др. Л. : Наука, 1994. – С. 122–135.

109. Кривохиж С.В., Соболева Е.Д. КНР и борьба за дискурсивную гегемонию: роль стратегических нарративов // Вестник международных организаций. 2023. Т. 18. No 2. С. 178–192.

110. Кропоткин П. А. Анархия и нравственность. – М.: АСТ, 2018.

111. Крушинский А. А. Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013.

112. Кудряшова М.С. Политика и мораль в современной России: гуманистическая альтернатива // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2010. № 2. – С. 14–21.
113. Липовцева Е.М. Модификация значений самоназваний Китая – От доконфуцианской философии к учению Конфуция // Вестник Томского Государственного Университета. – 2007. № 303. – С.25-28.
114. Лобова А.А. Концепция свободы в произведениях Янь Фу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. – 2019. Т. 21. № 3. – С. 549–557. DOI: 10.22363/2313-1438-2019-21-3-549-557.
115. Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Издательство политической литературы, 1988.
116. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 482 с.
117. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 1. Миф и мифология. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 116 с.
118. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 2. Древнекитайский космос / А.Е. Лукьянов. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 128 с.
119. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 3. Архетипы культуры Дао. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 120 с.

120. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 4. Понятие философии у древних китайцев. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 104 с.
121. Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть II. Философия даосизма. – М.: ИДВ РАН, 2015. – 546 с.
122. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Изд. 2-е, испр. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 208 с.
123. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
124. Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. – 2017. № 5. – С. 7–27.
125. Макиавелли Н. Государь. – М.: Планета, 1990. – 84 с.
126. Максимов Л.В. К понятию «объект морали» (по мотивам эколого-этических дискуссий) // Этическая мысль. 2010, Выпуск 10. – С. 20–38.
127. Мишури́н А.Н. Знание и власть в политической философии Лео Штрауса : автореферат канд. дис. – М., 2015.
128. Моисеенко М.В. К вопросу о формировании патриотизма и духовности у современной российской молодежи // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 3. – С. 96-103.
129. Нижников С.А. Учение о «совестливом компромиссе» Ивана Ильина и доктрина Никколо Макиавелли // Пространство и Время. 2014. № 1(15). – С. 37–42.

130. Нижников С.А. Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций. Монография. – М.: ИНФРА-М, 2011. – 378 с.
131. Нижников С.А. Противиться ли злу силой? (Об основаниях гуманистической политики) // Вестник РУДН. Серия Философия. – № 3. – 2014. – С. 93-102.
132. Нижников С.А. Р. А. Шафиков. Этические взгляды Л. Д. Троцкого: проблема насилия // Социум и власть. – 2024. – №2 (100). – С. 76–90.
133. Осветимская И.И. Кризис легитимности государственной власти в эпоху глобализации // Теоретическая и прикладная юриспруденция. – 2020. – № 3. С. 36–46.
134. Пестель П.И. Русская Правда. II редакция // Восстание декабристов. Документы. Т. 7: «Русская Правда» П.И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие. – М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1958. – С. 110–168.
135. Писцов К. М. Сезонная символика и календарные праздники в императорском дворце XVII века // Историческая психология и социология истории. 2022, №1. – С. 93–110.
136. Понька Т., Бельченко А., Забелла А. Китайский взгляд на теорию международных отношений // Мировая экономика и международные отношения. 2017, том 61, № 10, – С. 76–86.
137. Руденко Н. В. «Толкование полостности и наполненности» и «Толкование возвышенности и чистоты»: эссе Ли Чжи о человеческих качествах // Ориенталистика. 2020, № 1 (5). – С. 84–109.

138. Руткевич А.М. Р 90 Консерваторы XX века: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 180 с.
139. Руженцев С.Е. Проблема морали и политики в социокультурных процессах России: дисс. ... докт. философ. наук. – Иваново, 2020.
140. Савицкий П.Н. Географические особенности России. Прага, 1927.- 180 с.
141. Скиперских А.В. Легитимация и делегитимация постсоветских политических режимов. – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2005.
142. Скиперских А.В. Механизмы легитимации политической власти на постсоветском пространстве: автореферат дис. – Воронеж, 2007.
143. Сморгунов Л.В. Философия и политика. Очерки современной политической философии и российская ситуация. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.
144. Сморгунов Л.В. Философия и политика. Очерки современной политической философии и российская ситуация. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 176 с.
145. Степанянц М.Т. Межкультурная философия как эпоха, схваченная в мысли // Философский полилог. 2020, № 1, – С. 11–26.  
<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.105>.
146. Тимофеев И.Н. Политическая идентичность России в постсоветский период: альтернативы и тенденции : монография / Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. полит. теории. М.: МГИМО-Университет, 2008. – 176 с.

147. Толеген М.А., Рякова Е.Г., Савчук Е.В. Человек в идеологии глобализма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 3. – С. 423–435.
148. Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 20 т. – М.: ГИХЛ, 1965.
149. Томпсон М. Восточная философия. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.
150. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Собр. соч.: В 12-ти тт. Т. IV. – М., 2012. С. 30-33.
151. Философия власти / Гаджиев К. С., Ильин В. В., Панарин А. С., Рябов А. В. ; под ред. В. В. Ильина. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1993.
152. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика. 1992.
153. Хабермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестник Российского философского общества. № 3 (27), 2003.
154. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва : AST Publishers, 2014.
155. Хайнрих М. Карл Шмитт, Лео Штраус и "Понятие политического". О диалоге отсутствующих / Перевод с немецкого Ю.Ю. Коринца; под редакцией А.В. Михайловского. – М.: Издательская группа "Скимень", 2012.
156. Хань Чжэнь, Чжан Вэйвэнь. Система китайских ценностей. М.: «Весь мир», 2020. 464 с.
157. Хоу Цзюэ. Конфуцианство как этическая доминанта модернизации современного Китая. Дис на соиск уч. ст. к.ф.н. – Иваново, 2018.

158. Цвык А.В. Нравственные основы международных отношений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2014. № 2. С. 176–183.
159. Цвык В.А. Проблема борьбы и зла в философии И.А. Ильина // Вестник РУДН. Серия Философия. № 3. 2017. – С. 293-304.
160. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. – М.: РУДН, 2002.
161. Цзюэ Хоу, А.В. Слобожанин. Место конфуцианской этики в развитии современного Китая: негативные аспекты // Общество: философия, история, культура. 2017. № 7. – С. 68-71.
162. Цыганков П. А., Грачиков Е. Н. Проблема мирового порядка в китайской и российской политической науке: общее и особенное // Политическая наука. 2015. № 4. С. 22–39.
163. Черных В.И. Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. №1. С.166–177. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>
164. Черных В.И. Концепция личности в бостонской школе нового конфуцианства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. №4. С.166–177.
165. Шичалина Ю.А. История философии: Запад-Россия-Восток (книга вторая: Философия XV-XIX вв.). – М.: «Греко-латинский кабинет», 1996. – 557 с.

166. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. – С. 37–67.
167. Шпенглер О. Закат Европы. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998.
168. Штейнберг А.З. Достоевский как философ. // Вопр. фи-лос. 1994. № 9. – С. 186-196.
169. Штраус Лео. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000.
170. Юсим М.А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. Этика Макиавелли. Макиавелли в России. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
171. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. – М.: Альпина Паблишер, 2023.

*На иностранных языках:*

172. Ai, Jiawen 2008. “The Refunctioning of Confucianism: The Mainland Chinese Intellectual Response to Confucianism since the 1980s”. Issues & Studies 44, no. 2 (June 2008), 29–78.
173. Ames, Roger T. 2010. Confucian Role Ethics: A Vocabulary. – Hong Kong: Chinese University Press.
174. Ames, Roger T. 2016. “Theorizing ‘Person’ in Confucian Ethics: A Good Place to Start.” Sungkyun Journal of East Asian Studies 16 (2): 141–62.



175. Amitav A. From Heaven to Earth: "Cultural Idealism" and "Moral Realism" as Chinese Contributions to Global International Relations // *The Chinese Journal of International Politics*. 2019. № 12(4). P. 467–494.
176. Acharya, Amitav (2011). "Dialogue and Discovery: In Search of International Relations Theories beyond the West" // *Millennium* 39.3.
177. Amitav Acharya & Barry Buzan (Eds.). *Non-Western international relations theory: Perspectives on and beyond Asia*. London, New York: Routledge. 2010.
178. Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
179. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland-N.Y.: Meridian Books, 1968.
180. Bai Tongdong. *Against Political Equality: The Confucian Case*. Princeton University Press, 2019.
181. Bai Tongdong. *The Political Philosophy of the Middle Kingdom (World Political Theories)*. Zed Books, 2012.
182. Babones Salvatore. *American tianxia: Chinese money, American power, and the end of history*. Bristol: Policy Press, 2017.
183. Barabantseva Elena. "Change vs. order: Shijie meets tianxia in China's interactions with the world" in *Alternatives*. 2009. Vol. 34. No. 2. 129–155.
184. Barfield, Thomas. 2009. "The shadow empires: imperial state formation along the Chinese-Nomad frontier" in Alcock Susan E. et. al. (Eds.) *Empires: Perspectives from archaeology and history*. Cambridge: Cambridge University Press. 10–41.

185. Berlin I. Does Political Theory Still Exist? // *Philosophy, Politics and Society* / P. Laslet and W. Runciman (eds.). Oxford, 1962.
186. Berthrong John. Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead and Neville (Albany), 1997.
187. Borah, Jayshree (2013). 'Chinese International Relations Theory: Is It a Narrative of China's Rise?', Annual International Studies Convention 2013 being organised by the School of International Studies, Jawaharlal Nehru University (JNU), New Delhi. 10 - 12 December 2013.
188. Brady, Anne-Marie. 2012. "State Confucianism, Chineseness, and tradition in CCP propaganda" in Brady, Anne-Marie (Eds.) *China's thought management*. New York: Routledge. 57–76.
189. Bull, Hedley. 1977. *The anarchical society: A study of order in world politics*. (Third edition, 2002) New York: Palgrave.
190. Buzan Barry (2010). *China in International Society: Is "Peaceful Rise" Possible?* // *The Chinese Journal of International Politics*. Vol. 3. No. 1. P. 5–36.
191. Callahan William. *Chinese visions of world order: post-hegemonic or a new hegemony?* // *International Studies Review*. 2008. № 10(4). P. 749–761.
192. Callahan William. "Sino-speak: Chinese exceptionalism and the politics of history" // *The Journal of Asian Studies*. 2012. Vol. 71. No. 1. 33–55.
193. Callahan, William. 2015. "History, tradition and the China dream: Socialist modernization in the world of Great harmony" in *Journal of Contemporary China*. Vol. 24. No. 96. 983-1001.

194. Chang, Chisen. 2011. "Tianxia system on a snail's horns" in *Inter-Asia Cultural Studies*. Vol. 12. No. 1. 28–42.
195. Ch'en, Jerome. *China and the West: Society and culture, 1815–1937*. London: Hutchinson & Co, 1979.
196. Chen Xiaomei. *Occidentalism: A theory of counter-discourse in post-Mao China*. New York: Oxford University Press, 1995.
197. Chen, Yudan. Two Roads to a World Community: Comparing Stoic and Confucian Cosmopolitanism // *Chinese Political Science Review*. 2016. No. 1. 322–335.
198. Chen, Xiaomei. 1995. *Occidentalism: A theory of counter-discourse in post-Mao China*. New York: Oxford University Press.
199. Chu S. Whither Chinese IR? The Sinocentric subject and the paradox of Tianxia-ism // *International Theory*. 2022. № 14(1). P. 57–87.
200. Chun Shan. "On Chinese cosmopolitanism (Tian Xia)" in *Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies*. 2009. Vol. 8. No. 2. P. 20–29.
201. Colás, Alejandro. 2016. "Hegemony" in Berenskoetter, Felix. (Eds.) *Concepts in world politics*. London: Sage Publications. 200-216.
202. Couveinhas F. Some observations on the concept of Tianxia from a comparative, historical and legal perspective. Workshop on Inter-civilizational Foundations for Rule of Law and Order between China, East Asia and Europe, Jun 2019, Pekin, China.

203. Česnakas G. The Collective Imagination and the Limitations for the Tianxia to Replace the Westphalian World Order // *Politologija*. 2022. vol. 105, pp. 133–166. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2022.105.4>.
204. Dikötter, Frank 1992. *The Discourse on Race in Modern China*. Stanford University Press, Stanford.
205. Dreyer, June T.. “The ‘Tianxia trope’: will China change the international system?”. *Journal of Contemporary China*. 2015. Vol. 24. No. 96. P. 1015-1031.
206. Fei Xiaotong. *From the soil: the foundations of Chinese society : a translation of Fei Xiaotong's Xiangtu Zhongguo*. Translated by Gary Hamilton & Wang Zheng. Berkeley: University of California Press, 1992.
207. Flikshun K. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
208. Frazer E., Lacey N. *The Politics of Community. A feminism critique of the liberal – communitarian debate*. N.Y., 1993.
209. Freedden, Michael. 2008. "Thinking politically and thinking about politics: language, interpretation, and ideology " in Leopold, David & Stears, Mark (Eds.) *Political theory: methods and approaches*. Oxford: Oxford University Press. 196–215.
210. Gill Bates. *Rising star: China's new security diplomacy*. Washington D.C.: Brookings, 2010.
211. Giedrius Česnakas. The Collective Imagination and the Limitations for the Tianxia to Replace the Westphalian World Order // *Politologija*. vol. 105, núm. 1, 2022. pp. 133-157. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2022.105.4>.

212. Godehardt N. No end of history: a Chinese alternative concept of international order? Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2016. 24 c.
213. Habermas J. Legitimation Crisis. Boston, Beacon Press, 1975. 196 p.
214. Halperin, Sandra. 2006. "International relations theory and the hegemony of Western conceptions of modernity" in Branwen, Gruffydd Jones (Eds.) Decolonizing International Relations. Lanham: Rowman & Littlefield. 43–63.
215. Ham, P. van. The lack of a Big Bully: Hegemonic stability theory and regimes in the study of international relations. *Acta Politica*, 27: 1992(1), 29-48.
216. Heath, Timothy & Kavalski, Emilian. 2014. China's new governing party paradigm: Political renewal and the pursuit of national rejuvenation. Uitgever: Routledge.
217. Held, David. 2010. *Cosmopolitanism: Ideas and realities*. Cambridge: Polity Press.
218. Hueckel, Bettina. 2012. "Theory of international relations with Chinese characteristics: The tian-xia System from a metatheoretical perspective" in *Diskurs*. Vol. 8. No. 2. 34–64.
219. Hui Victoria Tin-Bor. "History and Thought in China's Traditions" // *Journal of Chinese Political Science*. 2012. Vol. 17. No. 2. 125–141.
220. Jiang, Qing. 2012. *A Confucian constitutional order: How China's ancient past can shape its political future*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
221. Johnson, Ian. 2017. *The souls of China: the return of religion after Mao*. New York: Pantheon Books.

222. Kallio Jyrki. *Towards China's Strategic Narrative: On the construction of the historico-cultural roots of China's national identity in the light of the Chinese debate relating to the rise of traditional schools of thought*. Rovaniemi: University of Lapland, 2016.

223. Kuhfus Peter. *Chen Duxiu and Leon Trotsky: New Light on Their Relationship*. *The China Quarterly*, Jun., 1985, No. 102, pp. 253-276.

224. *La Philosophie Politique de Kant*. Vol. 4 of the *Annales de Philosophie Politique*. Paris: Institute International de Philosophie Politique, 1962.

225. Leeb L, Liu X. *3 Nationalist State-Ethics and the Christian "Spirit"[M]//Sino-Theology and the Philosophy of History*. Brill, 2015: 52-65.

226. León de la Rosa, R. (2015). *Política exterior china: reconceptualizando el sistema Tianxia*. En *Política exterior china: relaciones regionales y cooperación*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.

227. Liu, Junping. 2006. "The evolution of tianxia cosmology and its philosophical implications" in *Frontiers of Philosophy in China*. Vol. 1. No. 4. 517–538.

228. Luo, Zhitian. 2008. "From 'tianxia' (all under heaven) to 'the world': changes in late Qing intellectuals' conceptions of human society" in *Social Sciences in China*. Vol. 29. No. 2. 93-105.

229. Makeham John. *Chinese Philosophy and Universal Values in Contemporary China* // *Asian Studies*. 2020. VIII (XXIV), № 2, pp. 311–334. DOI: 10.4312/as.2020.8.2.311-334.

230. Margueliche, J.C. (2019). El sistema de Tianxia y el sueño chino como plataformas teóricas-discursivas para la construcción de legitimidad en la nueva ruta de la seda de China. *Razón Crítica*, 7, 25-52, doi: 10.21789/25007807.1440.

231. Marsh, Vivien. "Tiangao or tianxia?: the ambiguities of CCTV's English-language news for Africa." *China's media go global*. Routledge, 2017. 103-121.

232. Martianov V.S. *The Rise and Decline of Soviet Morality: Culture, Ideology, Collective Practices* / V. S. Martianov, L. G. Fishman // *Changing Societies & Personalities*. 2020. Vol. 4. Iss. 3 : Nationalisms in Times of Change, Changes in Nationalism. P. 372–395.

233. Mingming, Wang. "All under heaven (tianxia) Cosmological perspectives and political ontologies in pre-modern China." (2012): 337-383.

234. Montobbio M. (2017). El ascenso global de China y la reconfiguración de la teoría de las relaciones internacionales. Real Instituto Elcano Royal Institute.

235. Muhammad Nadeem Mirza, Farrukh Zaman Khan. Systemic Transformations and Chinese Image of the world Order: Transcending Great Wall through Neo-Confucianism and Tianxia Systems. *Asia Pacific - Research Journal of Area Study Centre, Far East & South East Asia*, 2021, 38, pp.22-38. 10.47781/asia-pacific.vol38.Iss0.3127.

236. Myers Peter C. *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality*. Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

237. Pines, Yuri. "Changing Views of 'Tianxia' in Pre-Imperial Discourse." *Oriens Extremus*, vol. 43, 2002, pp. 101–16. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24047595>. Accessed 1 May 2024.

238. Puranen M. *Warring States and Harmonized Nations: Tianxia Theory as a World Political Argument*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2020. 205 p.
239. Puranen, Matti. 2019. "A non-world: Chinese perceptions of the Western international order." In Lehti, Marko & Pennanen, Henna-Riikka & Jouhki, Jukka (Eds.) *Contestations of liberal order: The West in crisis?* Cham: Palgrave Macmillan. 315–341.
240. Puranen, Matti. 'All under heaven as one family': Tianxiaist ideology and the emerging Chinese great power identity" // *Journal of China and International Relations*. 2019. Vol. 7. No. 1. 44–61.
241. Qin Y. (2011). Development of international relations theory in China: Progress through debates. *International Relations of the Asia-Pacific*, 11(2), 231-257.
242. Rigby Richard. "Tianxia 天下" in Barme, Geremie & Goldkorn, Jeremy (Eds.) *China story yearbook 2013: Civilising China*. Canberra: Australian National University. 2013. P. 75–79.
243. Rofel, Lisa. "Between tianxia and postsocialism: Contemporary Chinese cosmopolitanism." *Routledge international handbook of cosmopolitanism studies*. Routledge, 2018. 517-525.
244. Said E. (1995) Preface to the reprint of "Orientalism". Penguin, London.
245. Scharfstein Ben-Ami. *Amoral politics: The Persistent Truth of Machiavellism*. State University of New York Press, 1995.
246. Schmitz David. "Justifying the State." *Ethics*, vol. 101, no. 1, 1990, pp. 89–102.
247. Shuster Arthur. *Punishment and the History of Political Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2016.



248. Simmons A. John. *Justification and Legitimacy*. Cambridge. 2001.
249. Staiano M., Bordazar, L. Las teorías de las relaciones internacionales con características chinas. *Relaciones Internacionales*. 2017. № 26(53). pp. 134-148.
250. Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Ch.: University of Chicago press, 1958.
251. Şahin M. Tianxia (All-Under-Heaven): An Alternative System or a Rose by another Name? // *All Azimuth: A Journal of Foreign Policy and Peace*. 2021. № 10(2). P. 183–196.
252. Tang X, McConaghy M. “Liberalism in contemporary China: Questions, strategies, directions” in *China Information*. 2018. Vol. 32. No. 1. P. 121– 138.
253. Van den Stock A. The Minorities of Chinese Philosophy: Ideology and Identity in the Academic Discipline of “Ethnic Minority Philosophy” // *Modern China*, 2022, Vol. 48(3) 535–567.
254. Van den Stock A. *The horizon of modernity : subjectivity and social structure in new Confucian philosophy*. Leiden ; Boston : Brill, 2016.
255. Van den Stock A. *The Horizon of Modernity: Observations on New Confucian Philosophy in History and Thought* [Doctoral dissertation, Ghent University].
256. Wang, Ban, ed. *Chinese visions of world order: Tianxia, culture, and world politics*. Duke University Press, 2017.
257. Wang Yuan-Kang. *Harmony & war: Confucian culture & Chinese power politics*. New York: Columbia University Press, 2013.
258. Wen Yao Yuan. Research on Yan Fu's Thought of Legal Philosophy : Taking the Comments of Translation of the Spirit of Laws as An Example // *Journal of Sinology and China Studies*. 2019, vol.80, pp. 255-270. DOI : 10.18077/chss.2019.80.012.

259. Xiao Ouyang. 'Tianxia' and 'Renlei mingyun gongtongti': a revival of cosmopolitanism in a Chinese cultural disguise? // *Journal of Global Ethics*. 2021. № 17:1. P. 1–10, DOI: 10.1080/17449626.2021.1967185.
260. Yan Xuotong. "Chinese values vs. liberalism: What ideology will shape the international normative order?" // *Chinese Journal of International Politics*. 2018. Vol. 11. No. 1. 1–22.
261. Zhang Feng. The tianxia system: world order in a Chinese utopia // *Global Asia*, 2010, № 4(4). P. 108–112.
262. Zhang Feng. "Rethinking the 'tribute system': Broadening the conceptual horizon of historical East Asian Politics" // *China and International Relations: The Chinese view and the contribution of Wang Gungwu*. London / NY : Routledge, 2010. P. 75–101.
263. Zhao Suisheng. Rethinking the Chinese world order: The imperial cycle and the rise of China // *Journal of contemporary China*, 2015, № 24(96). P. 961–982.
264. Zhao Suisheng. "A revisionist stakeholder: China and the post-World War II world order" // *Journal of Contemporary China*. 2018. Vol. 27. No. 113. P. 643– 658.
265. Zhou Lian. 'The Most Fashionable and the Most Relevant: A Review of Contemporary Chinese Political Philosophy', *Diogenes*, 2009, 56(1), pp. 128–137. DOI: 10.1177/0392192109102162.
266. Бай Тундун 白彤东. Шуй чжи тянь ся дуй чжао тин ян тянь ся ти си дэ пин гу 谁之天下? ——对赵汀阳天下体系的评估 [Чья Тянься? Оценка системы Тянься у Чжао Тинъяна] // *社会科学家 [Социологи]*. – 2018. № 12.

267. Фэй Сяотун 费孝通. Сян ту чжун го 乡土中国 [Деревенский Китай]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ 上海人民出版社, 2006.
268. Гэ Цзяньсюн 葛剑雄. Тун и юй фэнь ле чжун го ли ши дэ ци ши 统一与分裂 : 中国历史的启示 [Объединение и разделение: уроки китайской истории]. – Пекин: The Commercial Press, 2013.
269. Чин-Шин Хуан 黄进兴. Цун ли сюэ дао лунь ли сюэ цин мо минь чу дао дэ и ши дэ чжуань хуа 从理学到伦理学 : 清末民初道德意识的转化 [От неоконфуцианства к этике: трансформация морального сознания в поздний цинский и ранний республиканский периоды]. – Пекин: Чжун хуа шу цзюй 中华书局, 2014.
270. Ли Фэн 李锋. Чжун го гу дай чжи ли дэ дао дэ цзи чу и чжу си чжэн чжи чжэ сюэ вэй хэ синь 中国古代治理的道德基础 : 以朱熹政治哲学为核心 [Моральная основа управления Древнего Китая: вокруг политическая философии Чжу Си]. – Пекин: Чжун Го Шэ Хуэй Кэ Сюэ Чу Бань Шэ 中国社会科学出版社, 2018.
271. Лю Цин 刘擎. Чжун цзянь цюань цю сян сян Цун Тянь Ся Ли Сян Цзоу Сян Синь Ши Цзе Чжу И 重建全球想象 : 从“天下”理想走向新世界主义 [Реконструкция представление о мире: от идеала «Тянься» к новому космополитизму] // Сюэ шу юэ кань 学术月刊. 2015. № 12.
272. Цянь Юнсян 钱永祥. Дун цин дэ ли син чжэн чжи чжэ сюэ цзо вэй дао дэ ши цзянь 动情的理性 : 政治哲学作为道德实践 [Поразительная рациональность: политическая философия как моральная практика. – Нанкин: Нань цзин да сюэ чу бань шэ 南京大学出版社, 2020.

273. Тан Цзюньи 唐君毅. Вэнь хуа и ши юй дао дэ ли син 文化意识与道德理性 [Культурное сознание и моральная рациональность]. – Пекин: Шэ хуэй кэ сюэ вэнь сянь чу бань шэ 社会科学文献出版社, 2014.

274. Юй Кэпин 俞可平. Цюань цю хуа юй чжэн чжи фа чжань 全球化与政治发展 [Глобализация и развитие политики]. – Пекин: Шэ хуэй кэ сюэ вэнь сянь чу бань шэ 社会科学文献出版社, 2005.

275. Чжан Дэшэн 张德胜. Жу Цзя Лунь Ли Юй Шэ Хуэй Чжи Сюй Шэ 儒家伦理与社会秩序 : 社会学的诠释 [Конфуцианский этический порядок и традиция: социологическая интерпретация]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ 上海人民出版社, 2008.

276. Чжан Вэйвэй 张维为. Чжун го чжэнь хань и гэ вэнь мин син го цзя дэ цзюэ ци 中国震撼：一个“文明型国家”的崛起 [Китайский шок: восхождение «государства-цивилизации»]. – Шанхай: Шан хай жэнь минь чу бань шэ 上海人民出版社, 2011.