Научная статья
УДК 17:140.8
DOI: 10.18101/1994-0866-2026-3-31-40

Рождение конфуцианской этики и универсализм китайской культуры

© Бальчиндоржиева Оюна Баировна
доктор философских наук, доцент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
baoyu2008@yandex.ru

© Тумурова Анна Тимофеевна
доктор юридических наук, доцент,
Байкальский государственный университет,
Институт правовых исследований
Россия, 664027, г. Иркутск, ул. Ленина, 11
annatumurov789@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена вопросу формирования учения Конфуция под влиянием глубоких противоречий, обусловленных болезненным переходом от родовых устоев в организации общества к классовому обществу, государственному управлению, потребовавшим рационального осмысления места и облика человека, живущего в гармонии с обществом. В этом смысле фигура скромного учителя, создавшего этику нового человека, стала не только символом китайской культуры, но и не на одно тысячелетие определила основы одной из величайших цивилизаций. В работе раскрыты ключевые категории конфуцианства («жэнь», «ли», «и», «чжи», «синь») как инструменты согласования внутреннего нравственного начала и внешнего социального поведения. Показана роль экзаменационной системы и иероглифической письменности в сохранении культурной идентичности и устойчивости китайской цивилизационной модели. Основная цель статьи — рассмотреть конфуцианскую этику не просто как этику добродетели, а целостную парадигму согласования индивидуального совершенствования и общественного блага, сохраняющую актуальность в понимании социальных отношений в китайской традиции.
Ключевые слова: китайская цивилизация, китайская культура, учение Конфуция, этика, легизм, патриархальная система.

Для цитирования
Бальчиндоржиева О. Б., Тумурова А. Т. Рождение конфуцианской этики и универсализм китайской культуры // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2026. Вып. 3. С. 31–40.

В эпоху глубокого кризиса, турбулентного состояния международных отношений стремление предугадать очертания будущего человечества неразрывно связано с поисками общечеловеческих ценностей, опираясь на которые человечество предпримет попытки ответа на многочисленные вызовы современности.

Идеи китайской философии о всеобщей гармонии, единстве и целостности мира в полной мере отразились на конфуцианской этике, в рамках которой сложились свои идеалы и ценности. Как отмечает Л. С. Васильев, «наивысшая социальная ценность — гуманная и гармоничная социально-политическая структура: строго упорядоченная и постоянно самосовершенствующаяся личность; хорошо организованная и тесно сплоченная вокруг ее главы, патриарха, семья; уважающий традиции и высоко ценящий мудрость древних и старших социум; основанная на принципе меритократии и использующая мудрость талантливых административно-политическая система» [1, с. 51].

При взгляде в прошлое страны фигура Конфуция, скромного учителя, выделяется на фоне огромного количества царственных особ, властителей и их многочисленных потомков, управлявших событиями, составляющими полотно исторического развития страны, как самая яркая и наполненная положительными красками. Но подлинная история осталась за скромным учителем, ставшим духовным лидером многих поколений людей, называющих себя китайцами. Так чем же примечательна эпоха Чжоуского царства, родившего самого влиятельного духовного лидера этой страны?

Большинство исследователей считают время Конфуция неспокойным. Резкие социальные изменения, происходившие во времена жизни Конфуция, затронули многие сферы жизни общества. Две из них рассматриваются как основополагающие: система колодезных полей и патриархально-клановая система.

И первая, и вторая из названных систем были сформированы в самую начальную эпоху становления Чжунго, срединной земли, расположенной в долине величайшей речной системы Китая Хуанхэ и Янцзы. Лессовые наносы сделали землю китайского плато легкими для обработки, создавая идеальные условия для развития земледелия. Вместе с тем природа была беспощадна к тяжелым трудам первых земледельцев. Частые муссонные дожди и наводнения с невероятной легкостью уничтожали их труды. Несмотря на идеальные условия для развития земледелия требовалось объединение усилий большого количества людей для проведения масштабной мелиорации земель, построения защитных сооружений, отводных каналов для осушения многочисленных болот [2, с. 120].

Все эти работы могли быть осуществлены при наличии не менее трех условий. Первое — должно быть сформированное социальное единство людей, способных на организацию серии последовательных работ, требующих согласованных действий, планирования трудовых операций, разделения труда, определенного алгоритма и последовательности. Второе — организация таких масштабных совместных работ требует предварительной подготовки необходимого запаса орудий труда. При всем том, что мелиорация земель осуществлялась на основе ручного труда, однако перечень снаряжения для работ, безусловно, должен быть значительным. Третье — обязательным условием для проведения работ должен быть большой запас провианта.

Первопроходцы, осуществившие тяжелые работы по возведению сложной ирригационной системы, провели мелиорацию почв, тем самым совершили

настоящий технический и технологический прорыв. Изучение закономерностей социального развития, приведших к появлению земледелия, основы формирования первых цивилизаций, свидетельствует, что первопроходцы заложили две основные системы, которые получили развитие в дальнейшем.

Первая и наиболее значимая — это система так называемых «колодезных полей». На отвоеванной у природы земле первопроходцы формировали поля. Каждое из полей делили на девять примерно одинаковых по размеру участков. Сформированное поле передавали в пользование общине, состоящей из восьми семей. Такая община состояла из близких родственников, старший по возрасту признавался патриархом, представлявшим ее во внешних отношениях. Патриарх собственником земли, обрабатываемых малыми семьями, не являлся. В силу этого он не был собственником и хозяином имущества малой семьи. Его власть носила номинальный или, точнее, официальный характер. Восемь участков обрабатывались владельцами этих земельных наделов, а девятый обрабатывался всеми сообща. Урожай с девятого безымянного участка передавался в казну. Хранителями этой казны были именно те, кто возглавлял трудные мелиорационные работы, кто предоставлял в распоряжение первопроходцев запасы продовольствия, благодаря которым произведены работы, открывшие ту самую возможность получения таких урожаев. Таким образом, урожай с одного «колодезного» поля кормил не только земледельцев, пользователей земельных наделов, но и в качестве натурального налога шел на содержание армии и ее управленцев, стоявших на страже завоеваний, а также на создание запасов фуража для домашних животных[1].

Отметим, что споры о сущности и времени реального существования системы колодезных полей идут давно и многие ученые считают ее теоретическим конструктом Мэн-цзы. По мнению Л. С. Васильева, «схема Мэн-цзы являет собой лишь символическое отображение реальности, которая состояла в том, что, действительно, в Шан и Западном Чжоу существовали наряду с общими, совместно обрабатывавшимися в столичной зоне «большими полями» (гун), индивидуальные наделы крестьян-общинников (сы). Не исключено, что соотношение гун (公) и сы (司) в символическом квадрате (1:8) примерно отражает размер зернового дохода властей в столичной зоне — 1/9 (может быть 1/10) всего урожая» [1, с. 278].

Так в чем же состояло кризисное положение системы колодезных полей? Система колодезных полей в своей главной специфике распределения полученного земледельцами урожая не достигала эффективности системы натурального налога. Логично предположить, что совместный труд на девятом участке приводил к устойчивому провалу сбора урожая с общего (казенного) участка. Это могло быть в силу целого ряда конкретных причин. Однако суть заключалась в том, что земледельцы не были прямо заинтересованы в повышении урожая на этом конкретном участке. Значит, казна недополучала необходимый продукт в целом, отчего страдают интересы не только правящего клана, но и подчиненного ему аппарата

[1] Выделена нами как самостоятельная задача освоения земледелия в силу недооценивания исследователями вклада скотоводов в проведение ирригационных и других работ.

управления. Такое положение следует изменить, поскольку это касается вопроса материального содержания не только правящего клана, но и интересов армии, стоящей на защите от внешней агрессии. Это и вызвало необходимость ужесточения контроля над земледельцами, что не могло не вызвать ответного сопротивления.

Другой значительный кризис касался патриархальной системы. Необходимо понимать, что он был тесно связан с системой колодезных полей, то есть колодезная система и кризис патриархальных семей связаны общими закономерностями.

Так, поле передавалось большой патриархальной семье. Система установления власти в родовой общине, основанная на старшинстве по возрасту, была весьма эффективной и оправданной с точки зрения отсутствия конкуренции за власть, но не в обществе, которое уже утратило собственно родовые отношения (то есть традиции совместного проживания и ведения общего хозяйства). Первоначально система старшинства по возрасту нужна была для того, чтобы исключить внутрисемейные споры за власть. Без такой бесспорной власти трудно организовать совместные работы, которые заключались не только в совместной обработке девятого поля, но и других совместных трудовых операций, необходимых для эффективного земледелия.

Немаловажную роль играет солидарность и в деле передачи опыта в виде хозяйственных навыков для новых поколений. Такая солидарность была крайне необходима для раннего земледелия, когда задача непосредственной передачи опыта носила чрезвычайный характер. Но с развитием и укреплением земледельческой культуры в целом чрезвычайный характер потребности в солидарности смягчается. Нет сомнений в том, что система взаимосвязи колодезных полей с патриархальной организацией труда на этом поле имеет внутреннее противоречие, которое хорошо известно в советской научной парадигме. Организация труда говорит об общественном характере труда, который вступает в противоречие с частной формой присвоения его результатов [3, с. 94].

Явные противоречия между земледельцами и управленцами были заложены механизмом коллективной обработки казенного участка. Не все были заинтересованы вкладываться в эффективную обработку этого участка. Поэтому для получения урожая, предназначенного для казны государства, и в целях достижения выплаты налога, который шел на пополнение стратегических запасов для расширения земельных площадей, содержания армии, стоящей на защите земельных владений от внешних врагов, государственного аппарата и других общих нужд, так или иначе потребовались меры контроля и ужесточения давления на патриархальную группу. Взаимное недовольство земледельцев и управленцев, те и другие формировались на патриархальной основе, росло. Пропорционально этому росло недовольство знатью, которая стремилась расширить перечень того, что составляло обязанности населения по отношению к государству. Управленцам было поручено собирать налоги и следить за исполнением других трудовых повинностей, которыми облагалось население.

Патриархальная система организации государственного управления также теряла эффективность. Многие поколения родственников утратили понимание

взаимосвязи между собственным вкладом в общее дело и полученным урожаем. Они стали рассматривать сбор налога как единственную обязанность, которая от них требовалась, мало откликались на нужды населения, которое страдало от различных бед, внутриклановых или внутрисемейных разногласий, необходимости обеспечить защиту урожая от вредителей, воров и грабителей. Иными словами, интересы земледельцев и тех, кто собирал налоги, расходились. Бедняки сталкивались с жестокостью, грубостью, равнодушием к своим проблемам. Все описанное есть внешнее проявление противоречий, с которым столкнулось китайское общество на пути формирования централизованного государства и новой общности — китайский народ.

Общество было занято поисками путей восстановления социальной стабильности и порядка. Этот период сегодня называется временем формирования двух основных направлений, двух способов достижения стабильности и правопорядка. Один из этих путей виделся в формировании так называемого легизма, который связан с разработкой жесткого режима, основанного на суровых законах об ответственности перед государством за все возможные формы противления и неповиновения государству. Именно в эту эпоху появляются первые письменные законы. Ответственность перед государством первоначально фиксировали в виде правил, нанесенных на бронзовые треножники. Государство использовало крайние формы устрашения. Однако текст законов свидетельствует о том, что большинство из них адресовано аппарату управления, против внешнего врага, в защиту территориальной неприкосновенности и в самую последнюю очередь населению. Земледельческое большинство населения держалось в повиновении посредством укрепления той самой, называемой патриархальной, власти.

Конфуций выступил против усиления репрессий, предложил обществу другой путь укрепления стабильности и порядка. Идеи Конфуция сосредоточились вокруг осознания необходимости формирования социально ответственного индивида. Революционное значение конфуцианства заключалось именно в этом.

Так, основополагающие принципы общественного устройства были заложены Конфуцием, среди них особо отметим следующий: к осуществлению государственного управления могли быть допущены только те из патриархальных семей, кто соответствует критериям социально ответственного индивида. Если ранее к управлению допускались в зависимости от знатности, от степени приближенности к членам правящей династии, то Конфуций предложил убрать всевозможные ограничения по статусу, заменив их многоуровневой системой отбора претендентов на основе оценки их готовности к бюрократической деятельности. Это имело несколько фундаментальных последствий. Первым можно назвать необходимость специального обучения, вызвавшую повсеместное возведение специальных учебных заведений. Необходимость изучения сложного иероглифического письма актуализировала проблему раннего обучения детей. Согласно видению Конфуция будущий чиновник должен был отвечать требованиям «благородного мужа», постигшего таинства благородных манер, знания музыки и других изящных искусств. Продвижение по службе зависело от успехов в обучении.

Иероглифическое письмо способствовало консолидации общества на основе общей культурной идентичности. Все подвергалось стандартизации. Иными словами, создавались не только административное, но и духовное единство общества.

Особо следует отметить, что длительность обучения (быстро освоить иероглифы, их значение не представлялось возможным) фактически отсекала попадание людей, которые не прошли долгую школу обучения, в бюрократический аппарат. А если прошел, он уже становился китайцем до мозга костей, несмотря на свое генетическое происхождение. Именно этот фактор стал главным фильтром, не допускающим к государственному управлению широкие слои многочисленных завоевателей Китая. Монголы, маньчжуры, тангуты и многие другие правители вынуждены были обращаться к китайским чиновникам. Народ общался и выполнял распоряжения только управленцев-китайцев и совсем не соприкасался с захватчиками. Поэтому ни в культурном, ни в каком ином значении завоевание Китая не отражалось на национальным менталитете народа. Завоеватели за два-три поколения полностью ассимилировались в китайском обществе. Благодаря иероглифическому письму и государственной экзаменационной системе удалось сохранить в полной мере самобытность народа, его приверженность к древним традициям.

Китайский философ Ма Айцзю в своем труде «Исследование концепта Благородного мужа («Цзюньцзы») в доциньскую эпоху» пишет о том, что в династиях Ся, Шан и Чжоу «Цзюньцзы» (君子) было общим названием для знати и символом социального статуса. Однако в конфуцианстве был сделан акцент не на благородном происхождении, а на собственных усилиях человека и его стремлении к совершенству. С другой стороны, концепция «Цзюньцзы» выполняет функцию сохранения социального и политического порядка в эпоху Конфуция [5].

Лю Фан также пишет о том, что во времена Конфуция понятия «Благородный муж» и «маленький человек», которые обозначали различия в социальном происхождении, приобрели именно моральные коннотации [6]. Подобно тому, как в культуре Древней Греции основными добродетелями считались мудрость (благоразумие), справедливость, мужество и умеренность, в Китае последователями Мэн-цзы (72–289 гг. до н. э.) и Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.) было выделено 5 постоянств: гуманность, праведность, благопристойность (ритуал), мудрость и честность (仁、义、礼、智、信).

Первая и главная добродетель — это «жэнь», человеколюбие, гуманность, моральное ядро. Внешним его проявлением Конфуций считал «ли» — ритуалы, правила поведения. Причем «ли» это не столько механическое следование древним правилам, а скорее, динамичная социальная норма, способная к адаптации. В древнекитайском обществе сложилась развитая ритуально-церемониальная система, которая к периоду жизни Конфуция начала приходить в упадок, однако философ кардинально изменил понимание ритуала, превратив его в инструмент нравственного совершенствования личности. В понимании Конфуция, соблюдая ритуал, человек дисциплинирует ум и поведение, обуздывает страсти.

Далее рассмотрим, как понимается «и» — праведность. В «Ли цзи» означало часто «делать то, что уместно», «принятие решений, основанных на том, что уместно», а также то, что «должно» в конкретных обстоятельствах. Несмотря на трудность перевода и конкретизации значений древних иероглифов, налицо совпадение понятийное в том, что это следование моральным правилам. Особенно это хорошо понятно из того, что в конфуцианстве «и» противопоставляется выгоде, то есть действие в соответствии с долгом, справедливое действие.

«Чжи» — мудрость, то есть глубокое понимание жизни, основанное на жизненном опыте и знаниях. Она выражается в способности принимать верные, взвешенные решения с учетом последствий, сохранять спокойствие в трудных ситуациях и руководствоваться здравым смыслом. В китайской традиции мудрость включают проницательность, находчивость, дальновидность.

«Синь» — честность, то есть единство мыслей, слов и поступков человека. Быть честным — значит не обманывать других, быть искренним, соблюдать взятые на себя обязательства и оставаться верным своим принципам, даже тогда, когда никто не видит. В китайской традиции честность понимается не только как соответствие слов поступкам, но и как соответствие высказывания действиям человека в настоящем, будущему добросовестному выполнению своих обязанностей, исполнению взятых обязательств как основам развития здоровых общественных отношений.

В итоге можно сказать, что Конфуций посвятил свою жизнь исследованию того, «как быть человеком», и его критерии благородного человека не утратили актуальности и в настоящее время.

Не стоит забывать о том, что Конфуций в китайской традиции почитается прежде всего как педагог, Учитель. Этим подчеркивается ценность образования в его концепции: «В молчании обогащать свою память, учиться без пресыщения и наставлять других без устали — что от этого есть во мне?» [7]. Конфуций также придавал большое значение практичности и реализму, требуя от своих учеников применять полученные знания на практике. Однажды он сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?» Это означает, что следует ежедневно проверять себя: сделал ли я все возможное, служа другим? Нарушил ли я свои обещания в отношениях с друзьями? Пренебрегал ли я повторением того, чему меня учили?

Обучая своих последователей, не обязательно знатного происхождения, как это понятно из его биографии, Конфуций пытался воспитать добродетельных и способных людей для управления страной. «Его поиски стабильности как в государственной, так и в семейной структуре посредством внедрения идей сыновней почтительности, гуманности, соблюдения ритуалов и метода «исправления имен» преследуют цель достижения гармонии и единства в обществе» [8].

Конфуций, глубоко размышляя о социальных проблемах своей эпохи, пришел к выводу о том, что необходимо ориентировать людей на общее благо, на то, чтобы соблюдать основные нормы человеческого общежития, стремиться к более высоким нравственным целям.

Как мы видим из вышеизложенного, в конфуцианской этике высоко значение добродетелей, чувства долга. Но возникает вопрос: уместно ли сводить конфуцианскую этику исключительно к этике добродетели? Профессор Тан Вэньмин, подробно анализируя идеи Чэнь Лая, изложенные в его «Конфуцианской теории добродетели», подчеркивает, что конфуцианская этика включает в себя «единство добродетели и нравственного поведения» [9]. Трудно в полной мере выразить адекватное объяснение феномену того, что гуманность настолько прямолинейно связывается с социальными нормами. Однако раннее конфуцианство не проводило четкое различие между добродетелью и нравственным поведением, что следует отметить в сравнительных исследованиях этики добродетели [9]. В конфуцианской этике сложилась концепция единства внутреннего (нравственные качества, природа человека) и внешнего (поведение, ритуал, социальные обязанности), иногда выражаемого в формуле 内圣外王 (внутренняя мудрость, внешнее величие).

Далее обратимся к концепции «сыновняя почтительность» как одному из ключевых элементов китайской цивилизации. Конфуций считал сыновнюю почтительность основой всех добродетелей. В основе китайской семейно-государственной структуры лежат отношения между отцом и сыном, правителем и подданным [10]. Профессор Чэнь Бишэнь, раскрывая тему значения сыновней почтительности для истории развития китайской цивилизации, пишет: «Хотя существуют различные теоретические и практические модели традиционной семейно-государственной структуры, общая нить заключается в том, что *существование семьи формирует фундамент государства, а добродетели семьи являются основой государства.* Однако после преобразования современного государства в Китае основные принципы государственного устройства перестали основываться на семье. Это изменение в структуре «семья — государство» напрямую привело к изменению этики и морали. Семья стала частной сферой, отношения между отцом и сыном — частной этикой, а «сыновняя почтительность» — «частной добродетелью»... Однако если мы хотим понять конфуцианство и Китай с точки зрения преемственности цивилизации, мы должны пересмотреть публичный характер «сыновней почтительности» [10]. Концепция сыновней почтительности тем не менее не означала возврата к патриархальности, после династии Цинь политическая система в Китае выходит за рамки чистого патриархата и даже порывает с ним. Сыновняя почтительность уже во время Конфуция стала этической концепцией, повлиявшей на институциональный механизм отбора добродетельных и способных для управления.

Также важное значение в китайской культуре играет концепт «Поднебесная — одна семья» (впервые встречается в доциньскую эпоху, в каноне Лиюнь Лицзи). Чэнь Юнь в своей статье «Поднебесная — одна семья»: политический и религиозный идеал классической китайской цивилизации» пишет: «В “Лиюнь” Великое Единение (Датун) и Малое благополучие (Сяокан) рассматриваются как идеологические установки «мира как общественного блага» и «мира как семьи» соответственно [11]. Чжан Цзай, представитель неоконфуцианства эпохи Сун, преодолевает противоречие между частной сферой семьи, основанной на кровном

родстве и общественной, развивая идеи «всеобщего братства и сочувствия ко всему сущему», концепции, не распространенной в западной цивилизации.

Идеи единства, гармонии, познание всеобщих принципов и следование им составляют важную характерную черту китайской парадигмы понимания социальных отношений и общества в целом. Китайские мыслители исходили из понимания общества как упорядоченного целого, не противопоставляя индивидуальное счастье и общее благо, частную и публичную мораль, стараясь сочетать внешнее регулирование социальными нормами с воспитанием внутренних нравственных принципов. Эти идеи формировали основы китайской культуры на протяжении тысячелетий и остаются актуальными до сих пор.

Литература

1. Васильев Л. С. Древний Китай. Т. 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.). Москва : Восточная литература, 1995. 389 с.

2. Гране М. Китайская цивилизация / Марсель Гране; пер. с фр. В. Б. Иорданского ; под редакцией И. И. Семененко. Москва : Алгоритм, 2008. 416 с.

3. Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации / ответственный редактор Т. В. Степугина. Москва : Восточная литература РАН, 1998. 319 с.

4. Кузнецова-Фетисова М. Е. «Великий город Шан» (XIV–XI вв. до н. э.) и его значение в древней истории Китая / Ин-т востоковедения РАН. Москва : Наука, главная редакция восточной литературы, 2015. 190 с.

5. 马爱菊 (Ма Айцзю). 先秦儒家君子观研究 (Понимание идеала Благородного мужа в доциньскую эпоху). 2021 山东大学, PhD dissertation. URL: http://223.220.252.164:888/KCMS/detail/detail.aspx?filename=1018043439.nh&dbcode=CDFD&dbname=CDFD2018 (дата обращения: 15.07.2026).

6. 吕方 (Лю Фан). 孔子时代的“君子”和“小人 (Понятия «Цзюнь-цзы» и «сяожэнь» в эпоху Конфуция) // 孔子研究 (Исследования Конфуция). 2010. № 1. С. 53–61. doi:CNKI:SUN:KZYJ.0.2010-01-007.

7. Конфуций. Суждения и беседы «Лунь Юй» / перевод А. Е. Лукьянова, В. П. Абраменко. URL: https://lunyu.page/7/2 (дата обращения: 10.09.2026).

8. 张广汇 (Чжан Гуанхуэй). 孔子社会稳定思想探析 (Анализ взглядов Конфуция на социальную стабильность) // 北方论丛 (Северный форум). 1997. № 5. С. 37–40.

9. Тан Вэньмин. Этика добродетели, конфуцианская традиция и универсальная дилемма современного общества на примере работы Чэнь Лая «О конфуцианской добродетели». URL: http://www.iers.tsinghua.edu.cn/info/1251/1175.htm (дата обращения: 10.07.2026).

10. Чэнь Бишэнь. Структура семья — государство и публичный характер сыновней почтительности «сяо». URL: http://www.iers.tsinghua.edu.cn/info/1251/1173.htm (дата обращения: 10.07.2026).

11. Чэнь Юнь. «Поднебесная — одна семья»: политический и религиозный идеал классической китайской цивилизации. URL: https://www.rujiazg.com/article/19362 (дата обращения: 10.07.2026).

Статья поступила в редакцию 08.08.2026; одобрена после рецензирования 12.08.2026; принята к публикации 22.09.2026.

Emergence of Confucian Ethics and Chinese Cultural Universalism

Oyuna B. Balchindorzhieva
Dr. Sci. (Philos.), A/Prof.,
Dorzhi Banzarov Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
baoyu2008@yandex.ru

Anna T. Tumurova
Dr. Sci. (Law), A/Prof.,
Baikal State University
Institute of Legal Research
11 Lenina St., Irkutsk 664027, Russia
annatumurov789@gmail.com

Abstract. The article studies the emergence of Confucian teachings under the influence of profound contradictions brought about by the painful transition from tribal structures in social organization to a class-based society and state governance. This transition demanded a rational reinterpretation of the place and role of a human being living in harmony with society. In this regard, the figure of the humble teacher who created the ethics of a "new man" not only became a symbol of Chinese culture but also defined the foundations of one of the world's greatest civilizations for millennia. The study reveals the key categories of Confucianism (ren, li, yi, zhi, xin) as tools for aligning internal moral principles with external social behavior. It demonstrates the role of the imperial examination system and logographic (hieroglyphic) writing in preserving the cultural identity and resilience of the Chinese civilizational model. The primary objective of the article is to analyze Confucian ethics not merely as virtue ethics, but as a holistic paradigm for harmonizing individual self-cultivation with the public good — a paradigm that remains highly relevant to understanding social relations within the Chinese tradition.
Keywords: Chinese civilization, Chinese culture, Confucian teachings, ethics, Legalism, patriarchal system.

For citation
Balchindorzhieva O. B., Tumurova A. T. Emergence of Confucian ethics and Chinese cultural universalism. *Bulletin of Buryat State University. Philosophy.* 2026; 3: 31–40 (In Russ.).

The article was submitted 08.08.2026; approved after reviewing 12.08.2026; accepted for publication 22.09.2026.