

УДК 130.2:299-512

ДВЕ СТОРОНЫ КОНФУЦИАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПАРАДИГМЫ

Мирошников О. А., Масаев М. В.

Гуманитарно-педагогическая академия Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, г. Ялта, Российская Федерация

E-mail: mirtannen@gmail.com (Мирошников О. А.)

E-mail: mikhail-masaev@yandex.ru (Масаев М. В.)

В статье анализируется конфуцианская культурная парадигма. В качестве важной ее особенности указывается ориентация парадигмы на критику нарушений справедливости как «сверху», так и «снизу».

Делается вывод о необходимости признания существования в конфуцианской культурной парадигме принципа, дающего основание для «права на восстание» как своего рода «критики снизу». В качестве такового нужно рассматривать принцип «исправления имен». В средневековом Китае он нашел отражение в концепции «перемены мандата», применимой не только к народному восстанию, но – позднее – и к революции.

Подчеркивается тот факт, что исследователи достаточно единодушны в том, что касается характеристики конфуцианства как основной парадигмы китайской культуры. Однако в оценке конфуцианского влияния единодушия нет. Одни довольно низко оценивают роль конфуцианства, отмечая, что широта и доступность конфуцианского образования имели свою оборотную сторону: они явились стимулом для распространения основных, самых примитивных, но и самых выгодных для правящего слоя морально-этических принципов конфуцианства. Другие оценивают его роль в этом плане достаточно высоко.

Ключевые слова: конфуцианская парадигма, даосская парадигма, конфуцианство, даосизм, народное движение.

Постановка и актуальность проблемы. Исследователи достаточно единодушны в том, что касается характеристики конфуцианства как основной парадигмы китайской культуры. Однако в оценке конфуцианского влияния единодушия нет. Одни довольно низко оценивают роль конфуцианства, отмечая, что широта и доступность конфуцианского образования имели свою оборотную сторону: они явились стимулом для распространения основных, самых примитивных, но и самых выгодных для правящего слоя морально-этических принципов конфуцианства [2, с. 105]. Недоброжелателем Конфуция был Мао Цзэдун. Ему не нравилось, как в 50–60-е годы XX века его противники пытались использовать концепции ранних конфуцианцев, авторитет Конфуция и Мэн Цзы для скрытой критики внутренней и внешней политики Мао Цзэдуна. Самого Мао в последние годы часто стали сравнивать с легистским императором Цинь Шихуаном. В основе легизма, законничества лежали идеи противника

Конфуция Шан Яна. Конфуций тяготел к моральным нормам. Шан Ян же – к законам. У Мао вызывала также зависть к популярности Конфуция «Ему хотелось в жизни будущих поколений китайцев, – пишет Л. С. Переломов, – играть ту же роль, которую играл в течение многих столетий Конфуций, и, как Конфуций, стать навечно “учителем нации”. Поэтому Мао решил объявить крестовый поход против Конфуция» [15, с. 9]. После того, как 13 сентября 1971 г. из Китая бежал официальный преемник Мао Цзэдуна маршал Линь Бяо, почувствовав, что он утратил доверие Мао (во время бегства его самолет погиб над Монголией со всеми пилотами и пассажирами), Мао Цзэдун начал борьбу с Линь Бяо и Конфуцием – «пхи Линь – пхи Кун», расправляясь окончательно с погибшим политическим противником и с мешавшим ему стать вечным «Учителем нации» Конфуцием. В свое время, в эпоху Чуньцу – Чжаньго – Цинь (VII – III вв. до н. э.), шла многолетняя борьба конфуцианцев и легистов, которая закончилась временной победой последних и созданием легистской империи Цинь во главе с Цинь Шихуаном, любимым историческим героем Мао Цзэдуна. Кампания «пхи Линь – пхи Кун» закончилась со смертью Мао Цзэдуна. Ему явно не хватило времени для абсолютного пересмотра веками сложившегося образа Конфуция. Но в снижение оценки конфуцианства Мао внес определенный вклад.

Другие ставят конфуцианство очень высоко, полагая, что разработанная конфуцианцами методика замещения государственных должностей используется сегодня и на Западе – в тех случаях, конечно, когда люди получают работу согласно своим знаниям и умениям, а не за взятку или по протекции [11, с. 51]. Неслучайно преемник Мао Цзэдуна на посту Генерального секретаря ЦК КПК Цзян Цзэминь даже подчеркивал, что «влияние Конфуция велико и сейчас... Молодежь должна изучать Конфуция, усваивать все хорошее в культурных традициях, в идеологическом наследии Китая» [Цит. по: 9, с. 400]. Обращаются к Конфуцию и многие современные авторы, в частности к учению чжень-мин (исправление имен) [16, с. 233–249; 17, с. 41–54].

Первая из этих позиций представляется более близкой к истине. Однако такой путь нередко ведет к игнорированию возможного взаимодействия конфуцианской и даосской парадигм в китайской культуре, особенно в «узловые» моменты истории.

Целью нашего исследования является объяснить участие чиновников-конфуцианцев в народных движениях эпохи средневековья особенностями конфуцианской культурной парадигмы.

В одной из своих работ мы констатировали, что практически каждое сколько-нибудь масштабное восстание в средневековом Китае проходило под даосскими (иногда также под буддийскими или манихейскими) лозунгами. Однако победа восставших и установление новой власти обеспечивались тем обстоятельством, что к восстанию примыкали представители чиновничества – носители конфуцианской идеологии, что вносило определенные коррективы в организацию новой власти.

Для объяснения данного феномена следует рассмотреть некоторые особенности китайской культуры, в частности взаимоотношения между двумя сторонами конфуцианской парадигмы.

По свидетельству Л. С. Переломова, «в судьбе учения Конфуция можно проследить две четкие тенденции: соучастие в формировании и функционировании официальной идеологии, освящавшей господство бюрократии, и одновременно роль творческого начала в свободной индивидуальной интерпретации нравственных ценностей, оплодотворивших духовную жизнь нации. Первая тенденция развивалась в рамках официальной конфуцианской доктрины, ставшей государственной идеологией; вторая функционировала как бы параллельно, развивая духовные потенции нации и приспособлявая социальные утопии к потребностям времени. Эти две тенденции оказали решающее воздействие на формирование китайского национального характера. Поэтому каждой из них надлежит уделить особое внимание.

Процесс становления официальной идеологии был неразрывно связан с развитием государства и прежде всего императорской системы. Социальным “творцом” официального конфуцианства являлась бюрократия, она отбирала как из легизма, так и из учения Конфуция лишь те концепции и институты, которые должны были обеспечить стабильное функционирование императорской системы правления. Столь могучий “творец” обладал огромными возможностями, ибо у него было неограниченное время, в его руках были фактически неисчерпаемые интеллектуальные потенции десятков поколений философов и политиков древнего и средневекового Китая. Этот процесс коллективного творчества служебных единоверцев не прерывался в новое и новейшее время. Естественно, что, радея о нуждах государства, коллективный творец прежде всего побеспокоился о собственном благополучии» [9, с. 334].

Следует отметить, что вторая сторона парадигмы сказала достаточно рано. В эпоху раннего Чжоу возникает представление о «Мандате Неба», который Небо передает достойному правителю и может отобрать у недостойного. «Доктринальный конфуцианский утопизм, так же, как и утопизм других современных ему китайских школ, в качестве основного идеала выдвигал некий воображаемый период древности, “реконструкцией” которого они и предлагали заняться своим современникам. Идеальный характер общественной жизни в этот период конфуцианская традиция склонна была объяснять только одним – нахождением высшей власти в руках “современного мудреца”, шэна. Ни уровень развития человеческого общества, ни исторические ситуации, ни природные условия не играли, с их точки зрения, сколько-нибудь существенной роли. История, правда, иногда фигурировала как подсобное средство в различных хронологических вычислениях, с помощью которых стремились обнаружить циклические закономерности появления “совершенных мудрецов”, но не более. Главное же неоспоримо заключалось в том, что это было время правления шэна. Соответственно и “восстановление” идеальной жизни должно было начинаться с “персоналистического” момента: требовалось найти шэна. Однако тем-то утопические искания и отличались от конкретной политической задачи, что следовало искать некую идеальную модель личности, которой в эмпирической реальности не наблюдалось» [7, с. 13].

Конфуцианство, будучи официальной государственной идеологией, имело дело главным образом с социальными и семейными отношениями. За пределами конфуцианского учения оставались различные элементы примитивных древних верований и культов китайского народа. Все эти древние верования, суеверия, обряды шаманов и гадателей вобрал в себя религиозный даосизм, а древний философ Лаоцзы в сознании верующих был превращен в божество, изображения которого обыкновенно выставляются в храмах [10, с. 130].

Прежде всего, следует отдать дань конфуцианскому идеалу, сыгравшему столь большую роль в китайской истории.

Аграрная реформа, как бы радикальна она ни была, создает благоприятные условия для развития деревни лишь на относительно короткий период времени. По мнению Ковалева, опирающегося в основном на опыт Латинской Америки (региона, где экологическая и социально-экологическая ситуация более благоприятная, чем в других регионах мира), стимулирующий эффект революции в аграрном строе действует в среднем 10–15 лет [4, с. 194].

Наряду с присущей феодализму тенденцией усиления экономической эксплуатации крестьянства господствующим классом и одновременно с нею действовала, противостоя ей, другая тенденция, которая корректировала первую. Эту вторую тенденцию представляли трудящиеся массы, их производственно-экономическая деятельность и классовая борьба [11, с. 183].

В ханьскую эпоху бюрократия была заинтересована в новом конфуцианстве, обогащенном идеями Шан Яна [2, с. 270].

Следует согласиться с мнением В. В. Малявина относительно того, что именно Конфуций определил стиль всей китайской цивилизации [6, с. 335]. Именно конфуцианство обеспечивало характерную для Китая взаимосвязь между элементами структуры.

Говоря о Конфуции, следует прежде всего отметить, что для этого мыслителя идеал заключен в древности. Именно в древности существовали идеальные правила, царили порядок, гармония, культура. Древность задает норму и образец достойного поведения. Соответственно, вектор нравственных усилий человека направлен назад, на то, чтобы подняться до уровня идеального прошлого. «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю ее» [8, с. 51–52].

По мнению Конфуция, «если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться от наказаний и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится» [8, с. 58].

Некоторые правители предпочитали воздействовать на народ не по-конфуциански, а по-легистски. И первым из них был император Цинь Шихуан.

К этому можно, правда, добавить, что не разделявшие идеалов Конфуция правители, как будет показано ниже, все же в конечном счете строили управление страной по конфуцианскому образцу. Ведь конфуцианская система во всем отдает предпочтение императору. Согласно Конфуцию, когда в Поднебесной царит дао,

власть исходит от императора и народ не ропщет. Напротив, когда дао отсутствует, власть исходит от сановников и народ начинает роптать [8, с. 138].

Конфуций верил в силу древних традиций и полагал, что утверждение тех принципов, которые существовали в древности, является не просто возможным, но необходимым. В доисторическом прошлом якобы имели место специфические социально-политические отношения, которые если не в те туманные годы, то в более позднее время соответствовали понятию «тепличных». Они были, с одной стороны, полностью отвечающими нравственным нормам, с другой – согласно тогдашним представлениям – достижимым идеалом. Последнее представление сейчас оспаривается.

Социальная структура Китая уже в средние века отличалась большей сложностью, чем это представлялось на первый взгляд. Дело в том, что «учеными» в Китае считались и крупный сановник, и полуграмотный человек, купивший у властей звание студента казенного провинциального училища [12, с. 14]. Показательно в этом отношении мнение известного исследователя этики В. Г. Иванова. В эпоху Хань конфуцианство стало официальной идеологией; тогда было положено начало государственному культу Конфуция. Оно заключало в себе учение о методах управления Поднебесной и освящало существующее государство и власть императора как сына Неба, т. е. обеспечивало этическую и религиозную санкции государственной власти. Конфуцианцы не только повсеместно распространили и внедрили в качестве обязательных свои нормы этики и культуры, но и превратили все эти нормы в эталон, в символ истинно китайского. Именно с эпохи Хань понятия «конфуцианское» и «китайское» стали совпадать почти полностью.

Если конфуцианство отличалось конкретностью, стремлением к четкому определению человеческой природы, к скрупулезной классификации человеческих качеств, к постоянному уточнению характеристик благородного мужа, к оценке поступков, к отличиям совершенно мудрых от благородных мужей, благородных мужей – от простолюдинов, к кодификации церемоний (ритуалов) с тем, чтобы дать исчерпывающие рекомендации по управлению Поднебесной и по самовоспитанию, то учение даосизма можно характеризовать как учение о предельном синтезе, в котором все определенное, ограниченное, конкретное утрачивает четкость очертаний, мельчает, превращается в исчезающе-неуловимый момент «вселенского процесса непрерывных перемен». И в абстрактно-философском выражении, и в предельно упрощенном – на уровне наивной магии и веры в духов гор, лесов и рек – обнаруживается мистический элемент этой, по определению известного исследователя культуры средневекового Китая В. М. Алексева, самой «китайской» и самой народной традиции [2, с. 68–69].

В рамках конфуцианской и даосской традиций нашли место почти все виды утопий и получили выражение почти все основные темы утопического творчества, присущие ему во всем основном мире: изобильная природа и благодатное время, удивительные страны, описанные путешественниками и совершенные формы организации общества, разработанные философами. Китай способствовал развитию утопической мысли и достиг успехов в данном направлении до начала Нового

времени ничуть не меньше Европы благодаря тому, что в течение более чем двух тысячелетий в его культуре существенное, а временами неоспоримо ведущее место занимало то направление духовной жизни, которое по своим фундаментальным предпосылкам может быть названо утопическим [7, с. 52].

Полагают, что в истории китайской утопии можно выделить три периода: древний, ханьский и средневековый, связывая каждый с одной из трех ипостасей конфуцианской личности: философа, государственного деятеля и создателя художественных ценностей [7, с.12]. Как первый, так и последний из этих периодов находятся уже за рамками нашего исследования. Речь для нас, следовательно, может идти лишь об утопиях второго, средневекового периода.

Можно к этому добавить, что к подражанию старому пришли вожди повстанцев Хуан Чао в столице империи Чанъани в IX в. и Чжу Юаньчжан – император Китая, выходец из крестьян. Что касается Чжу Юаньчжана, то он, не будучи конфуцианцем, тем не менее последовательно проводил конфуцианскую политику, в том числе в организации администрации [1, с. 380–381].

Будучи приверженцем буддизма, Чжу Юаньчжан, тем не менее, издавал указы, написанные вполне в конфуцианском духе: «Платить налоги и выполнять повинности для императора – это долг простого народа» [14, с. 161].

Последователи Лао-Цзы, в общем, верно полагали, что народ голодает потому, что власти берут слишком много налогов, и выдвигали свой социальный идеал, также обращенный в прошлое. Но это уже было другое прошлое – «догосударственное». Именно такое состояние общества, которое, как считали даосы, существовало в далеком прошлом (эта точка зрения в целом была правильной), они считали возможным утвердить и в будущем.

Ряд народных движений проходил под лозунгами возврата именно к такому прошлому. Это можно заметить и в тех случаях, когда для даосских в сущности лозунгов избирается иная религиозная оболочка (буддийская, манихейская, но ни в коем случае не конфуцианская).

Социальный и политический кризис поздних ханьской эпохи вызвал появление сект, руководимых даосами. В числе политически активных была секта «Тайпиндао» («Путь великого равенства»), основанная даосским магом-проповедником Чжан Цзюэ (вторая половина II в.). Проповедь Чжан Цзюэ носила ярко выраженный религиозно-этический характер. Болезни и страдания, учил Чжан Цзюэ, – следствие совершенных ранее поступков. Исправление человека лежит не в сфере закона, наказывающего за преступления, а в сфере морального возрождения путем раскаяния в совершенном грехе. В проповеди Чжан Цзюэ на слушателей производили огромное впечатление пафос утверждения индивидуальной моральной ответственности и религиозная экзальтация. Он предсказывал гибель погрязшей в пороках династии Хань и провозглашал наступление эры «Желтого неба», эры всеобщего благоденствия и счастья – в соответствии с учением «Тайпин цзина». За 15 лет число его сторонников превысило триста тысяч. В 184 г. началось восстание крестьян. Во время восстания погибли Чжан Цзюэ и многие члены его секты. Но восстание ширилось, охватывая

все новые провинции, поднимая на борьбу новых бойцов. В огне крестьянской войны, длившейся почти двадцать лет (184–204), погибла династия Хань.

Противоречивое соединение утонченных философских рассуждений с магическими обрядами, туманность толкования нередко привлекали к даосизму противостоящие социальные группы. Он был почитаем и любим в аристократических кругах позднеханьского и послеханьского общества, и в среде неграмотных крестьян. «Различие сводилось к мере посвященности верующих в тайны ритуальной символики, но мистическая высшая цель ритуала оставалась одинаково священной для всех». Этой целью было достижение бессмертия [2, с. 70–71].

Особенно заметна «революционная практика» даосизма в восстании «Желтых повязок», начавшемся в области Цзюйлу под руководством трех братьев: Чжан Цзяо, Чжан Бао и Чжан Ляна. Рассказывают, что один из братьев, Чжан Цзяо, собирая в горах целебные травы, встретил там старца, который передал ему три свитка носящего даосский характер сочинения, заявив, что это «основы учения Великого спокойствия». Об этих основах должно возвестить народу от имени Неба. В них спасение рода человеческого.

Братья Чжан «распространяли слухи, что Синему небу скоро конец, что на смену ему придет Желтое небо и что в первом году нового цикла в Поднебесной воцарится Великое благоденствие» [5, с. 24–25]. Относительно Ханьской династии Чжан Цзяо объявлял, что дни ее сочтены.

Народ откликнулся на призыв братьев Чжан. Императорские войска разбежались перед повстанцами – ведь силы их достигали, согласно источникам, почти полумиллиона человек.

В описаниях последнего из крупных народных движений в средневековом Китае – восстания под руководством Ли Цзычена – дается достаточно подробная картина взаимодействия восставших народных масс и части чиновничества, ставшего на сторону повстанцев. Центральный аппарат повстанцев состоял из верховного органа – Государственного совета (в него входили три человека) и шести административных управлений: чинов, финансов, ритуалов, военного, строительного и уголовных дел (наказаний). По существу, образцами для них служили шесть палат, существовавших в Минской империи и отражавших конфуцианскую схему организации власти.

Можно с достаточной степенью уверенности предположить, что ставшая на сторону восставших часть чиновничества – это конфуцианцы-реформаторы, стремившиеся еще до восстания к мирной «рациональной» трансформации погрязшей в коррупции власти.

Относительно этих реформаторов историки говорят, что их отличало прежде всего признание незыблемости монархического режима, желание опереться на сильную власть «сына неба» [10, с. 67]. Потерпев неудачу в своих попытках мирными средствами реформировать систему власти, эти конфуцианские чиновники присоединились к восставшим и даже оказались среди «повстанческих вождей» [10, с. 254].

Как известно, восстание Ли Цзычена потерпело поражение потому, что гибнущая власть пошла на сотрудничество с захватчиками-маньчжурами. Однако в случае победы восставших государство, в чем можно не сомневаться, было бы организовано в соответствии с конфуцианским (а не даосским) идеалом. Так это уже было при удачных восстаниях Лю Бана и Чжу Юаньчжана. Так это было бы и в случае победы проходивших под даосскими лозунгами восстаний «желтых повязок» и Хуан Чао.

В данном контексте показательно, что уже после провозглашения КНР, в эпоху Мао Цзэдуна, конфуцианство порицалось как учение, препятствующее прогрессу. Исследователи отмечают, что несмотря на официальные гонения, конфуцианство фактически присутствовало в теоретических положениях и в практике принятия решений на протяжении как маоистской эры, так и переходного периода и времени реформ, проводимых под руководством Дэн Сяопина. Ведущие конфуцианские философы остались в КНР и были принуждены «покаяться в своих заблуждениях» и официально признать себя марксистами, хотя фактически писали о том же, чем занимались до революции. В конце 1971-х гг. культ Конфуция начал возрождаться, и в настоящее время конфуцианство играет важную роль в духовной жизни Китая [18; 19].

Вывод. Следует признать существование в конфуцианской культурной парадигме принципа, дающего основание для «права на восстание» как своего рода «критику снизу». В качестве такового нужно рассматривать принцип «исправления имен». В средневековом Китае он нашел отражение в концепции «перемены мандата», применимой не только к народному восстанию, но позднее также и к революции.

Список литературы

1. Васильев Л. С. История Востока: В 2 т. – Т. 1. – М.: Наука, 1994. – 495 с.
2. Иванов В. Г. История этики средних веков. – СПб.: Лань, 2002. – 464 с.
3. Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов. – Харьков: Фолио, 2002. – 447 с.
4. Кульпин Э. А. Человек и природа в Китае. – М.: Наука, 1990. – 245 с.
5. Ло Гуаньчжан. Троецарствие. – М.: Худож. литература, 1984. – 791 с.
6. Малявин В. В. Конфуций. – М.: Молодая гвардия, 2010. – 357 с.
7. Мартынов А. С. Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. – М.: Наука, 1987. – С. 10–58.
8. Мудрецы Поднебесной. Сборник. – Симферополь: Реноме, 1998. – 384 с.
9. Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М.: Наука, 1993. – 440 с.
10. Сидихменов Л. А. Китай: прошлое и настоящее. – М.: Наука, 1981. – 344 с.
11. Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае. – М.: Наука, 1974. – 556 с.
12. Социальная структура Китая. – М.: Наука, 1990. – 438 с.
13. Торчинов Е. А. Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья // Китайские социальные утопии. – М.: Наука, 1987. – С. 104 – 125.
14. У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. М.: Прогресс, 1980. – 255 с.
15. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М.: Наука, 1981. – 340 с.
16. Масаев М. В. Curriculum vitae парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций. Монография / М. В. Масаев. – Симферополь: ДОЛЯ, 2011. – 512 с.

17. Масаев М. В. Что символизирует понятие «диктатура» (философско-исторические подходы в свете учения Конфуция чжень-мин и концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов) / М. В. Масаев // Культура народов Причерноморья. – 2010. – № 193. – С. 41–54.
18. Мартынов Д. Е. Конфуцианское учение в политической теории и практике КНР: 60–90-е гг. X в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (07.00.03 Всеобщая история). – Казань, 2004. – 296 с.
19. Конфуцианство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Конфуцианство>. Дата обращения: 20.12.2017.

Miroshnikov O. A., Masayev M. V. Two Sides of the Confucian Cultural Paradigm // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2018. – Vol. 4 (70). – № 2. – P. 16–25.

Confucian cultural paradigm is analyzed in the article. The orientation of the paradigm on violations of justice criticism as «from the top» as «from below» is pointed out as an important feature of it.

The conclusion about necessity of recognition of the existence in the Confucian cultural paradigm of principle, giving rise to a "right to rebellion" as a kind of "criticism from below". As such, you need to consider the principle of "correction of names". In medieval China it is reflected in the concept of the "change of mandate" is applicable not only to a popular uprising, but later also to the revolution.

Highlights the fact that researchers are pretty unanimous in regard to the characteristics of Confucianism as the main paradigm of Chinese culture. However, in assessing the Confucian influence there is no unanimity. Some are quite low assessment of the role of Confucianism, noting that the breadth and accessibility of Confucian education had its downside: they were a stimulus for the spread of the most basic, the most primitive but also the most profitable for the ruling class moral and ethical principles of Confucianism. Others appreciate his role in this plan highly enough.

Key words: Confucian paradigm, Taoism paradigm, Confucianism, Taoism, public movement.

References

1. Vasilyev L.S. Istoriya vostoka [History of the East]: In 2 volumes. – Vol. 1, Moscow, Nauka, 1994, 495 p.
2. Ivanov V.G. Istoriya etiki srednikh vekov [History of the Middle Ages Ethics], Saint-Petersburg, Lan, 2002, 464 p.
3. Konfuciy. Izrecheniya. Kniga pesen i gimnov [Confucius. Dicta. The Book of Songs and Hymns], Harkov: Folio, 2002, 447 p.
4. Kulpin E.A. Chelovek i priroda v Kitaye [Human and Nature in China], Moscow, Nauka, 1990, 245 p.
5. Lo Guanchzhan. Troyetsarstviye [The Three Tsardoms], Moscow, Hudozhestvennaya literatura, 1984, 791 p.
6. Malyavin V.V. Confuciy [Confucius], Moscow, Molodaya gvardiya, 2010, 357 p.
7. Martynov A.S. Konfucianskaya utopiya v drevnosri i srednevekovye [Confucian utopia in Ancient and Medieval Times]. Kitayskiye socialnyje utopiji [Chinese Social Utopia], Moscow, Nauka, 1987, p. 10 – 58.
8. Mudretsy Podnebesnoy. Sbornik [Wise Men of the Middle Kingdom. Compendium], Simferopol, Renome, 1998, 384 p.
9. Perelomov L.S. Confuciy: zhizn, uchenije, sudba [Confucius: Life, Teaching, Destiny], Moscow, Nauka, 1993, 440 p.
10. Sidikhmenov L.A. Kitay: proshloye i nastoyasheye [China: Past and Present], Moscow, Nauka, 1981, 344 p.
11. Smolin G.Ya. Antifeodalnyje vosstaniya v Kitaye [The anti-feudal uprising in China], Moscow, Nauka, 1974. – 556 p.
12. Socialnaya struktura Kitaya [China's social structure], Moscow, Nauka, 1990, 438 p.
13. Torchinov Ye.A. Daoskaya utopiya v Kitaye na rubezhe drevnosti i srednevekovija [Taoist utopia in China at the turn of antiquity and the middle ages] Kitayskiye socialnyje utopiji [Chinese Social Utopia], Moscow, Nauka, 1987, p. 104-125.

14. U Khanj. Zhizneopisanije Chzhu Yiuanchzhana [The Biography Of Zhu Yuanzhang], Moscow, Progress, 1980, 255 p.
15. Perelomov L.S. Konfucianstvo i legizm v politicheskoy istoriji Kitaya [Confucianism and legalism in China's political history], Moscow, Nauka, 1981, 340 p.
16. Masayev M.V. Curriculum vitae paradigmalykh obrazov i simvolov epokh i tsyvilizatsyj [Curriculum vitae of paradigmatic images and symbols of epochs and civilizations], Simferopol, Dolya, 2011, 512 p.
17. Masayev M.V. Chto simvoliziruyet ponyatiye diktatura (filosofsko-istoricheskiye podkhody v svete ucheniya Konfuciya chzhen-min i koncepciji paradigmalykh obrazov i simvolov epokh, tsyvilizatsyj i narodov) [What symbolizes the concept of dictatorship (philosophical and historical approaches in the light of the teachings of Confucius Chzhen-min and the concept of paradigmatic images and symbols of epochs, civilizations and nations)] *Cultura narodov Prichernomoriya* [The Culture of the Black Sea Nations], 2010, № 193, p. 41-54.
18. Martinov D.E. Konfucianskoe uchenie v politicheskoy teorii i praktike KNR: 60-90-e gg. X v.. [The Study of Confucius in the Political Theory and Practice of PRC: 60-90 years]. *Dissertatsiya na soiskanie uchyonoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk (07.00.03 Vseobshchaya istoriya)*. Kazan', 2004. – 296 s.
19. Konfucianstvo [The Confucianism]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Konfucianstvo>.