

УДК 130.24

Ірина Сумченко

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Статтю присвячено розгляду становлення та розвитку поглядів на справедливість, що склалися в китайській філософії. Визначені особливості уявлень на справедливість у провідних філософських напрямках Китаю: конфуціанській традиції (класичному конфуціанстві, неоконфуціанстві та постконфуціанстві), в даосизмі, легізмі та моїзмі.

Ключові слова: справедливість, “і”, “лі”, “чжен мин”, “фа”.

I. Sumchenko. Features understanding of justice in Chinese philosophy

Purpose of this article is the socio-philosophical analysis of concepts of justice prevailing in the Chinese spiritual tradition. The concept of justice (hieroglyph “yi”) occupies a main place among the fundamental concepts of Chinese philosophy. Interpretation of “yi” as binds this concept principle of endlessness of process of space transformations to other ideas that are the basis of world view complex of ancient Chinese philosophy: the similarity of the universe and of all things and phenomena, correlativity between the laws of the physical world and life cycle; continuity and organic integrity of space.

The national-spiritual values of the Chinese people, which are an expression of the fundamental ideas of intellectual traditions of China, identified the long tradition of the fusion operation morality, religion and law. Chinese philosophy, characterized by heredity and continuity of development inherent dominance of socio-anthropological perspective. Confucianism has developed this understanding of social relations, which is based was the belief in the possibility of achieving justice through strict implementation of all members of society of their social responsibilities. Ritual as an external manifestation of justice recognized comprehensive way to organize the human connection with the natural (“heaven”), and with the social environment.

The dominance of the Confucian tradition due to the fact that unlike Legalism, which replaced the principle of justice to the cult of legalized and organized violence Mohism, who promoted the idea of public benefit, and Taoism, with its identification of justice with the heavenly Tao, his supporters (teachings of Neo-Confucianism and Post-Confucianism) preached the principle justice as the embodiment of ordering and harmony based on moral education and spiritual self.

Keywords: justice, “yi”, “li”, “cheng-ming”, “fa”.

II. Сумченко. Особенности понимания справедливости в китайской философии

Данная статья посвящена рассмотрению становления и развития взглядов на справедливость, сложившихся в китайской философии. Определены особенности представлений на справедливость в ведущих философских направлениях Китая: в конфуцианской традиции (классическом конфуцианстве, неоконфуцианстве и постконфуцианстве), в даосизме, легизме и моизме.

Ключевые слова: справедливость, “и”, “ли”, “чжен мин”, “фа”.

Феномен “справедливість”, попри існування довготривалого і досить жвавого філософського дискурсу обговорення цього питання, є досить привабливою темою для сучасних теоретичних розвідок. Незважаючи на те, що “наукові та публічні дискусії про справедливість <...> – характерна особливість європейської філософії” [9, с. 460], проблема справедливості є предметом дослідження не тільки західної, але і східної, зокрема, китайської духовної традиції.

У чисельних працях, присвячених рецепції власне філософії Китаю, переважно міститься її загальний аналіз (історико-філософський підхід) або осмислення конкретної епохи, певного напрямку китайської духовності (хронологічний підхід). Роботи ж, які присвячені розгляду соціально-філософської та політично-культурологічної проблематики у філософії Китаю і дотичні, зокрема, темі справедливості (проблемний підхід), трапляються досить рідко. Серед них можна назвати праці Л. С. Васильєва [1], С. Кучери [11], О. С. Мартинова [12], Л. С. Переломова [16]. Окремо треба назвати роботи, в яких міститься історична ретроспектива політичних і правових вчень, автори, яких, зокрема, розглядають також уявлення про справедливість, які склалися в Китаї. Це роботи О. Е. Лейста [8], В. С. Нерсисянца [14], Л. С. Переломова [15], М. В. Цибульської [20] та ін.

Разом з цим звернення до китайської інтелектуальної традиції (яка одночасно виступає основою самобутності та відображає своєрідні риси культури Китаю) є доцільним передусім для усвідомлення причин її феноменальної життєстійкості: історія китайського народу демонструє його здатність адекватно відповідати на “виклики” часу, його вміння змінюватися, зберігаючи при цьому традиційні підвалини культури. Китай, підкреслює П. Ганчев, “який лідирував на планеті з давнини до XV ст. і сьогодні знову сходиться, вражаючи фантастичними темпами росту і розвитку, і пропонує іншу альтер-

нативу у культурному розвитку людства, що закладена глибоко в його цивілізаційній ідентичності” [2, с. 5]. Домінування моральних імперативів, зокрема своєрідне розуміння справедливості, забезпечили найбільшу тривалість китайської цивілізації серед усіх наявних суспільств та її неперервність (незважаючи на короткочасність династійних циклів Китаю).

Отже, попри евристичну значущість аналізу проблеми справедливості в китайській філософії, ця тема ще не стала предметом соціально-філософського дослідження. Таким чином, метою цієї статті є соціально-філософський аналіз уявлень про справедливість, які склалися в китайській духовній традиції.

Проте можна також виділити принаймні три причини, які значно ускладнюють аналіз духовної традиції Китаю. По-перше, ідеографічна основа письма Китаю – китайський ієрогліф – відображає не фонетику слова, а морфему, той смисловий асоціативний ряд, який пов’язаний з цим поняттям, а отже, різні, інколи протилежні смислоозначення: “Образ стає засобом вираження ідеї, способом осягнення істини. З цим пов’язано і своєрідність східних термінів, їх неоднозначність, ситуативність – залежність від місця і часу. Вони рухливі, бо відбивають світ-процес, ситуативні, бо несуть на собі відтінок того стану або тієї людини, до якої відносяться” [3, с. 34].

По-друге, це – стилістичні особливості викладу літературних пам’яток китайської інтелектуальної традиції. Як підкреслює Фен Ю-Лань, “перше враження людини, що приступила до читання китайських творів – стислість і незв’язність висловлювань і фраз їх авторів. <...> Учень, що звик до ретельного обґрунтування і детальної аргументації, навряд чи зможе зрозуміти, про що говорять китайські філософи” [19, с. 30–31]. Деякі дослідники китайської філософії (наприклад, Ю. К. Щуцький [22]) взагалі заперечують існування в духовній традиції Китаю формальної логіки як науки про вивід істинного судження, за допомогою якої, власне, і формуються прийоми й методи послідовного обґрунтування концепцій і теорій.

Нарешті, складність герменевтичного аналізу текстів китайських мислителів зумовлена ще однією, третьою причиною – своєрідністю світоуявлення китайського народу. Мешканці Піднебесної, оживляючи універсум (гілозоїзм), розглядали його як саморегульовану динамічну систему (натуралізм), усі члени якої пов’язані корелятивними зв’язками. Структура Всесвіту носить фрактальний характер, тобто в ньому діє принцип самоподібності (подібність мікрокосму та макрокосму – гомоморфізм), при якому, “з одного боку, якась окрема річ повинна складатися з частин, подібних їй як цілому, причому ці частини також повинні складатися з більш дрібних, подібних цілому і далі подрібнених таким же чином частин, а з іншого боку, сама ця річ є однією з частин цілісного світу і подібна йому структурно” [7, с. 156]. Отже, холізм як акцентування на пріоритеті цілого стосовно частин є характерним для китайської думки, яка головним своїм завданням вважала усвідомлення взаємозалежності частин Всесвіту і знаходження шляхів досягнення єдності світу через збалансованість, гармонізацію його складових.

У цьому контексті поняття справедливості (ієрогліф “i”) займає чільне місце серед основоположних понять китайської філософії. У сучасній літературі можна зустріти декілька версій етимологічного тлумачення “i”. Прихильники першого варіанта інтерпретації цього ієрогліфа пов’язують із піктограмою ящірки, що уособлювала принцип мінливості. Друга версія тлумачить зміст “i” як образ сонця, що сходить.

Третій, синтетичний варіант інтерпретації цього ієрогліфа був запропонований Ю. К. Щуцьким на основі лінгвістичної теорії відомого російського східнознавця М. Я. Марра: “Термін “i” розумівся або як піктограма, що зображає хамелеона, – звідси значення “мінливість” <...> або як синтетичний ієрогліф, що складається із знаків сонця і місяця в їх обертанні. <...> ... подібні за зовнішньою формою знаки виникли в різних місцях Китаю, причому більш древній з них (чиста піктограма) позначав хамелеона, а пізніший (синтетичний) – рух сонця і місяця (на протилежність їх статичного стану, вираженого ієрогліфом “мін” <...> – “світло”, який складається з тих же елементів – “сонце” та “місяць”). Однак перший знак відображає більш пізню, анімалістичну стадію, а другий (виник пізніше) – більш ранню, космічну стадію мислення” [22, с. 138].

Отже, тлумачення “i” як принцип нескінченності процесу космічних трансформацій пов’язує це поняття з рештою ідей, які лежать в основі світоглядного комплексу давньокитайської філософії: подібність світобудови і всіх речей і явищ, корелятивність між законами фізичного світу та життєвим циклом; континуальність і органічна цілісність космосу.

Ще одна версія, яка також пов’язує цей ієрогліф із ідеєю мінливості, тлумачить етимон “i” як уособлення прапору, що гойдається на вітру. Досить цікавим виглядає п’ятий варіант інтерпретації “i” як скорочений варіант піктограми ритуального посуду, що уособлює ідею примноження, дарування. Практика жертвопринесень через дарування набула розповсюдження ще у стародавньому Китаї. Згідно з віруваннями мешканців Піднебесної, Небо надсилає благодатну силу “де” китайському правителю, який, своєю чергою, повинен транслювати цей дар своїм підлеглим у вигляді посад, подарунків тощо. Відповідно, через символічні жертвопринесення пересічні жителі повинні були проявляти вдячність у відповідь: вважалося, що жертви приносилися в ім’я праведності й справедливості. “Отримання

дарів було, насамперед, знаком убудованості в соціокосмічну ієрархію, співпричетності до вищого” [7, с. 116]. Отже, ідея відплати і відповідності стала основоположною для розуміння справедливості в китайській духовній традиції.

Проте найбільш поширеним варіантом інтерпретації ієрогліфа “i” є сходження його значення до сполучення двох піктографічних знаків – “во” (я) та “як” (баран). “Останній, входячи також до складу ієрогліфів “добро” (шань) і “краса” (мей), несе ідею загальноприйнятого “смаку”, що охоплює головні ціннісно-нормативні сфери – етичну (шань), естетичну (мей) й деонтологічну (i). Інтерпретація деонтологічної норми подана у семантиці “i” як суспільний смак (“баран”), що став внутрішнім почуттям (“я”)” [9, с. 311].

У творі під назвою “Ши цзині”, який вважається найдавнішою поетичною збіркою Китаю поняття “i” тлумачиться як вміння чиновницької еліти приносити користь своїй країні. Так, вірш без назви пое-та Цюй Юаня присвячений критиці сучасних несправедливих засад державного управління та заклику дотримуватися справедливості попри острах перед суровим покаранням:

Суворо правив Юй, але справедливо.

При Чжоу йшли по вірному шляху,

Цінували мудрих, вірили розумним

І дотримувалися правил добра. <...>

І якщо сама смерть загрожувати мені стане,

Я не шкодуватиме про помисли мої.

За прямоту свою і справедливість

Платили життям стародавні мудреці [21].

Книгу “Ши цзин” можна вважати протоконфуціанським джерелом, бо вона увійшла у канонічний звід конфуціанства.

Для найвпливовішого вчення Китаю – конфуціанства – тлумачення поняття справедливості носить соціально-етичну спрямованість. Тож у конфуціанстві “i” вже тлумачиться не просто як “справедливість”, а як “нормативна справедливість”, як “борг”, “обов’язок”.

Конфуцій розробляє нормативний комплекс настанов, за допомогою якого відбувається соціально-політична регуляція людських відносин. У цей комплекс, крім таких принципів, як шанобливе ставлення до батьків (“сяо”), людинолюбство (“жень”), турбота про людей (шу), відданість правителю (“чжун”), входили також правила ритуалу (“лі”) та нормативна справедливість (“i”).

Справедливість тлумачиться учителем Куном як відповідальне, чітке виконання соціально-статусних обов’язків людини, тобто як нормативний обов’язок кожної людини виконувати свої функції як члена суспільства. Конфуцій підкреслює значення відповідальності за свої вчинки, причому така відповідальна поведінка є необхідною складовою нормативної справедливості. Справедливість – це також відплата за порушення встановлених правил: “Хтось запитав: “Чи правильно відповідати добром на зло?” – Учитель відповів: “Як можна відповідати добром? На зло відповідають справедливістю. На добро відповідають добром”” [10].

Особливе суворе виконання справедливості-відповідальності покладено на еліту китайського суспільства, причому ознакою належності до неї для Конфуція виступає високоморальна поведінка людини, а не її соціальне походження. “Шляхетній людині” (цзюнь цзи”) притаманна інтегральна добродієвість (“де”), яка реалізується внаслідок дотримання всього комплексу етичних настанов. Однак більшість пересічних людей (яких Конфуцій називає “сяо жень”, тобто “негідна”, “маленька” людина) не в змозі дотримуватися суворих моральних правил, тому що у щоденному житті вони керуються зиском: “Шляхетна людина думає лише про обов’язок/справедливість, негідна людина думає лише про вигоду” [10].

Якщо справедливість – внутрішня якість людини, то зовнішні її прояви обов’язково повинні бути ритуально регламентованими, тобто повинні бути вербалізованими у системі правил (“лі”). Натомість для учителя Куна справедливість виступала протилежністю нормам писаного права (“фа”). Очевидно, що така негативна оцінка ролі законодавства щодо соціального регулювання людської поведінки пов’язана з особливостями китайського тлумачення юридичних норм як суто каральних санкцій.

Разом з тим Конфуцій визнає допоміжну роль писаного права, зокрема, щодо принципу “виправлення імен” (“чжен мін”). У творі “Лунь Юй” необхідність використання цього принципу пояснюється так: “Якщо імена неправильні, то слова не мають під собою підстав. Якщо слова не мають під собою підстав, то справи не можуть здійснюватися. Якщо справи не можуть здійснюватися, то ритуал і музика не процвітають. Якщо ритуал і музика не процвітають, покарання не застосовуються належним чином. Якщо покарання не застосовуються належним чином, народ не знає, як себе поводити. Тому шляхетний чоловік, даючи імена, повинен вимовляти їх правильно, а те, що вимовляє, правильно здійснювати” [10].

Отже, мета цього принципу полягає у відновленні соціальної справедливості стосовно соціальної стратифікації кожного мешканця Піднебесної. “Поява вчення про виправлення імен було викликано

серйозними соціально-політичними змінами в китайському суспільстві, в результаті яких назва соціальних ролей не відповідала якостям, реальному стану або поведінці їхніх виконавців” [5, с. 319].

Таким чином, справедливість розглядається Конфуцієм не як система прав (такий підхід властивий західній філософії), а як сукупність обов’язків людини залежно від її соціального статусу, виконання яких гарантовано забезпечує соціально справедливе суспільство. Крім того, “конфуціанське уявлення про добродесне (а відтак, і справедливе) суспільство передбачає соціальну гармонію, досягну і підтримувану дотриманням ритуалу – лі й чжен мін (“виправлення імен”) <...> Китайська концепція людини в принципі не передбачає рівності” [14, с. 67].

Послідовники Конфуція створили нову опозиційну пару ієрогліфів – “і”-“лі”, дещо по-іншому інтерпретуючи їхнє значення. Так, китайський філософ Мен-цзи тлумачить справедливість як універсальне почуття, що притаманне будь-якій людині – це “серце, що соромиться [за себе] і обурене [за іншого]” [5, с. 231]. Коли ж філософа попросили більш докладно розказати про це почуття, він, розглядаючи справедливість як універсальний принцип Всесвіту, додав: “це почуття є дуже великим і надзвичайно міцним; коли його виховують та не завдають йому шкоди, тоді [воно] наповнює [все] між небом і землею. Це почуття справедливості – поєднання обов’язку і дао, без них [людина] слабшає. <...> Необхідно здійснювати [справедливі] діяння, але не треба розраховувати [на негайні результати]” [5, с. 233]. Для Мен-цзи почуття справедливості доводить вірність уявлень про добру природу людини, про природну рівність всіх людей.

На відміну від Мен-цзи, конфуціанець Сюнь-цзи вважав, що людська природа є злою, тому що “якщо люди не знаходять будь-чого в собі, вони неодмінно прагнуть знайти це поза себе; <...> людина за своєю природою не наділена ні культурністю, ні почуттям обов’язку; тому вона посилено прагне через навчання придбати ці якості! <...> Звідси видно, що якщо покладатися лише на природні дані [людини], то людина не буде мати ані культурності, ані почуття обов’язку і не буде знати, що таке ритуал і почуття обов’язку. Відсутність у людей культурності і почуття обов’язку призводить до хаосу, а незнання культурності і почуття обов’язку – до порушення [законів]” [6, с. 204].

Разом з тим справедливість/обов’язок – це та риса, яка відрізняє людину від всього іншого у Всесвіті та яка допомагає ним керувати. Для Сюнь-цзи дотримання справедливості та миру виступають правилами правління мудрого правителя.

Отже, незважаючи на існування певних розбіжностей у представників конфуціанства, уявлення про справедливість ґрунтуються на ідеї соціальної ієрархічності та нерівності: Виправдання нерівності є характерним і для китайської традиції, основу якої становить принцип соціальної ієрархічності. На цю обставину звертає увагу і С. Хантінгтон, підкреслюючи, що “у конфуціанських суспільствах бракує традиції протистояння права державі; ті нечисленні права і свободи, які все ж були, виходили від самої держави. Перевага віддається згоді і співробітництву, а не різноманітності думок та конкуренції. Головними цінностями є підтримання порядку і повага до ієрархічних відносин. Конфлікт ідей, груп і партій розглядається як шкідливий і незаконний” [18].

Засновником іншого підходу до розуміння справедливості був філософ Мо-цзи (Мо Ді) та його учні, що створили школу під назвою “моїзм”. Мо-цзи відстоює рівність усіх людей перед природою і підсумовує, що в історії суспільства був такий період, коли у кожного було своє розуміння справедливості” і внаслідок відсутності централізованого керування, “безлад у Піднебесній був такий же, як серед диких звірів. Зрозумівши, що причиною хаосу є відсутність управління і старшинства, люди обрали найбільш добродесну і мудру людину Піднебесної і зробили її сином неба... Тільки син неба може створювати єдиний зразок справедливості в Піднебесній, тому в Піднебесній запанував порядок” [5, с. 191]. Отже, для Мо-цзи критерієм справедливості виступила “воля Неба”.

Учні Мо-цзи пов’язали справедливість з корисністю: “Справедливість – це те, що корисно... Якщо отримати що-небудь і воно тобі приємно – це і є користь” [6, с. 84]. Також моїсти подають відмінне від конфуціанства розуміння поняття “лі” як вільної активності людини. Імовірно, моїстська інтерпретація справедливості як досягнення суспільної користі (а фактично прагнення до щастя й добробуту) найбільше корелює із західним уявленням про цей феномен.

Наступний соціально-філософський напрям Китаю – легізм (фа-цзя) – розглядав справедливість тільки як гальмо на шляху до встановлення панування законодавства, однак інтерпретуючи закон як добре розроблену систему насильства. Так, один із засновників цієї школи Шан Ян вважав, що залежно від епохи необхідно використовувати певні державні принципи управління та шляхи регулювання людської поведінки. Разом з цим у кожний історичний період “шлях правителя повинен мати єдине мірило” [6, с. 173].

Цей єдиний принцип зумовлений відповідною якістю пересічних людей. Філософ підкреслює, що у стародавню епоху, коли сімейна прихильність та користолюбство керувало поведінкою людей, у їхніх взаєминах панували розбрат і прагнення силового вирішення проблем. У подальшому (в “середні віки”), “мудрі встановили справедливі заходи і прищепили безкорисливість, так що народ перейнявся людинолюбством” [6, с. 219]. Однак людинолюбство призвело до суперництва людей між собою та

новими негараздами. Тоді “небесний владика” встановив систему влади та законів. “Коли ж був поставлений правитель, то було відкинуто шанування мудрих і встановилося шанування тих, хто займає високе положення” [6, с. 220].

Сьогоднішній правитель, на думку Шан Яня, враховуючи “зіпсовану” природу людей, повинен створити такі закони, за допомогою яких можна було превентивно попереджати злочини та суворо карати злочинців, бо “якщо керувати людьми як добродішними, то неминучий заколот, і країна загине; якщо керувати людьми як порочними, то завжди стверджується зразковий порядок, і країна досягає могутності” [6, с. 186]. Тому, продовжує філософ, “те, що я називаю покараннями, є основою справедливості; те, що в наше століття називають справедливістю, – це шлях до насильства” [6, с. 188].

Протиставлення законів та моральних норм (зокрема ідеї справедливості), що запропоноване леґістами, призвело до того, що природа законодавства була антилегальною, тобто закони носили антиправовий характер. Симптоматично, що вчення легізму було використане в Китаї у 60–70-ті роки ХХ ст. під час правління Мао Цзедуна, коли більшість жителів Китаю була позбавлена не тільки громадянських, але й природних прав.

Даосизм на протигагу іншим філософським школам Китаю проголосив відмову від справедливості/обов’язку (“і”) та усвідомлення існування природної справедливості, яку уособлює Дао. (Дао ж інтерпретується засновником цього вчення Лао-цзи як природна закономірність, що визначає закони всього, що існує).

Шлях справедливості, підкреслюють прихильники даосизму, – це слідування природним шляхом: “Дао вічно і безіменно. Хоча воно є мізерним, але ніхто в світі не може його підпорядкувати собі. Якщо еліта і правителі можуть його дотримуватися, то всі істоти самі стають спокійними. Тоді небо і земля зіллються в гармонії, настануть щастя і благополуччя, а народ без наказу заспокоїться” [5, с. 206]. Якщо ж йти хибним шляхом, то “за втратою дао слідує благодать, за втратою благодаті слідує гуманність, за втратою гуманності слідує належна справедливість, за втратою належної справедливості слідує благопристойність. Благопристойність – це виснаження вірності (чжун) і благонадійності (синь), голова хаосу” [5, с. 208].

Подальший розвиток китайської філософії позначився взаємним впливом філософських шкіл з домінуванням конфуціанської традиції. Так виникло неоконфуціанство та постконфуціанство як певний симбіоз всіх напрямів китайської філософії.

Представники неоконфуціанства та постконфуціанства змогли виробити достатньо широку панораму неklasичних (з точки зору конфуціанства) уявлень про справедливість – від розуміння її як регулятора емоційного життя людини (Дун Чжуншу) та ототожнення належної справедливості з Дао (Ян Сюн) або ж із вигодою, зиском (Чжан Цзай) до тлумачення “і” як принципу альтруїстичної поведінки.

Сучасні мислителі Китаю, обґрунтовуючи вектор подальшого розвитку китайського суспільства, намагаються використовувати основоположні ідеї своєї інтелектуальної традиції, зокрема, принцип справедливості.

Встановлення справедливості тлумачиться керівництвом сучасного Китаю як мета побудувати гармонійний соціум: “при такому підході вимальовуються три основних принципи справедливості: рівні права, рівність при конкуренції або в умовах конкуренції, яка визнається нормальним явищем, і висока мораль і моральність” [13, с. 376].

Отже, розглянувши особливості розуміння справедливості в китайській філософії, можна підсумувати. Національно-духовні цінності китайського народу, виразом яких стали основоположні ідеї інтелектуальної традиції Китаю, визначили традицію тривалого злитого функціонування моралі, релігії та права. Китайській філософії, що характеризується спадковістю та безперервністю свого розвитку, притаманне домінування соціоантропологічної проблематики. Конфуціанство виробило таке розуміння соціальних відносин, в основі якого було покладено переконання в можливості досягнення справедливості через неухильне виконання всіма членами соціуму своїх соціальних обов’язків. Ритуал як зовнішній прояв справедливості визнавався всеосяжним способом упорядкування зв’язку людини як з природним (“небесним”), так і з соціальним середовищем. Домінування конфуціанської традиції зумовлено тим, що на відміну від легізму, який замінив принцип справедливості на культ легалізованого та організованого насилля, моїзму, який пропагував ідею суспільної користі, та даосизму з його ототожненням справедливості з небесним Дао, його прихильники (неоконфуціанці та постконфуціанці) проповідували принцип справедливості як втілення ідеї упорядкування та гармонії на основі морального виховання та духовного самовдосконалення.

Література:

1. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства (Формирование основ социальной структуры и политической администрации) / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1983. – 326 с.
2. Ганчев П. Возрождающийся гигант: цивилизация и философия древнего и современного Китая / Петко Ганчев ; пер. с болг. – Минск : БГУ, 2006. – 391 с.

3. Григорьева. Т. П. Японская художественная традиция / Татьяна Петровна Григорьева. – М. : Гл. редакция восточной литературы изд-ва “Наука”, Институт востоковедения Академии наук СССР, 1979. – 368 с.
4. Гусейнов А. А. Справедливость / А. А. Гусейнов // Этика: Энциклопедический словарь. – М. : Гардарики, 2001. – С. 457–460.
5. Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х тт. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – 363 с.
6. Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 384 с.
7. Еремеев В. Е. Символы и числа “Книги перемен”. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2005. – 600 с.
8. История политических и правовых учений / под ред. О. Э. Лейста. – М. : Юридическая литература, 1997. – 576 с.
9. История этических учений : учебник / под ред. А. А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2003. – 911 с.
10. Конфуций. Лунь Юй [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philosophy.ru/library/asiatica/china/lun_yu/0.html (20.05.2013).
11. Кучера С. Становление традиций коллективной ответственности и наказания в Китае / С. Кучера // Роль традиций в истории и культуре Китая [текст] : сб. ст. / АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1972. – С. 161–183.
12. Мартынов А. С. Государственное и этическое в императорском Китае / А. С. Мартынов // Этика и ритуал в традиционном Китае [текст]: сб. ст. / АН СССР, Ин-т востоковедения ; [редкол. Л. С. Васильев (отв. ред.) [и др.]]. – М. : Наука, 1988. – С. 274–298.
13. Морозов В. С. Традиционная культура Китая как основа духовных ценностей современного китайского общества // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. – М. : Вост. лит-ра, 2009. – С. 374–380.
14. Нерсесянц В. С. Право и закон. Из истории политических учений / В. С. Нерсесянц. – М. : Наука, 1983. – 366 с.
15. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1981. – 336 с.
16. Переломов Л. С. Конфуций. Жизнь, учение, судьба / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1993. – 440 с.
17. Степанянц М. Т. Россия в диалоге культур: Восток – Запад // Реформаторские идеи в социальном развитии России / ред. С. А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 1998. – С. 82–98.
18. Фукуяма Ф. Конфуцианство и демократия / перев. Т. Чернышевой // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3226> (24.06.2013).
19. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии / перевод с английского Р. В. Котенко. – СПб. : Евразия, 1998. – 374 с.
20. Цыбульская М. В. История политических и правовых учений / М. В. Цыбульская. – М. : Моск. гос. ун-т экономики, статистики и информатики, 2003. – 114 с.
21. Ши цзин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rgo-sib.ru/book/verse/5.htm> (1.06.2013).
22. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая “Книга перемен”. – 2-е изд., исправл. и дополн. / Под ред. А. И. Кобзева. – М. : Восточная литература, 1993. – 629 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова від 1 липня 2013 р., протокол № 10