

*Гамалія К. М.,
кандидат історичних наук
Київського національного університету культури і мистецтв*

ФІЛОСОФСЬКІ СИСТЕМИ ДАВНЬОГО КИТАЮ: ВІД ОРАКУЛА ДО ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ

У статті простежено процес зародження філософської думки у Давньому Китаї та її еволюцію від примітивного оракулу до створення завершеного філософського світогляду. Показана роль філософських шкіл у становленні основ традиційної китайської цивілізації.

Ключові слова: оракул, світогляд, філософія, традиція, цивілізація.

В статье прослеживается процесс зарождения философской мысли в Древнем Китае и её эволюция от примитивного оракула до создания законченного философского мировоззрения. Показана роль философских школ в становлении основ традиционной китайской цивилизации.

Ключевые слова: оракул, мировоззрение, философия, традиция, цивилизация.

The article discussed the process of birth of philosophical thought in ancient China and its evolution from primitive Oracle to creation a complete philosophical worldview. The role of philosophical schools in the formation of the foundation of traditional Chinese civilization is shown.

Key words: oracle, worldview, philosophy, tradition, civilization.

Впродовж тисячоліть свого існування, як сказав В. І. Вернадський, філософія створила могутній людський розум. Колискою філософської думки вважається давній Схід: Індія та Китай. Китайська філософія, одна з найважливіших складових світової, характеризується яскраво вираженою самобутністю. У цивілізації Китаю вона відіграла роль, яку можна порівняти з роллю релігії в інших культурах [1]. До розгляду історії філософської думки Китаю в різні періоди зверталось чимало дослідників. У XIX ст. їй приділили увагу Г. Гегель та Лев Толстой, у першій половині XX ст. – К. Юнг, М. Гране та В. І. Вернадський. Особливо багато праць з цього питання опубліковано у другій половині XX ст.: китайські вчені Го Мо Жо (1961) та Фен Ю-Лань (1998), російські Ф. С. Биков (1966), В. І. Авдієв (1970), Титаренко (1985), Л. С. Васильєв (1989) та ін.

Проте робота з дослідження історії філософської думки Давнього Китаю триває. Для адекватної оцінки характеру всесвітнього цивілізаційного процесу необхідно ще більш детально розглянути феномен давньокитайської філософії, тісно пов'язаний з розв'язанням проблем соціальної моралі та політичної адміністрації.

Вивчаючи матеріали з історії китайської філософії, постійно зустрічаєшся з потребою звернутися до “Книги Перемін” – вихідного пункту роздумів всіх мислителів Китаю. Це не найдавніша, але найзмістовніша книга з арсеналу мудрості Давнього Китаю.

Значення її у розвитку духовної культури Китаю неперевершене: її вплив відчувається не тільки у філософській думці, а й у політиці, математиці, теорії живопису і музики.

Текст “Книги Перемін”, який спочатку був призначений для ворожіння, а згодом почав сприйматися як філософський, склався з матеріалів землеробського фольклору між VIII та VII ст. до н. е., і якщо у вигляді літературного твору ця книга існує близько 3000 років, то коріння її в усній традиції заглиблюється у давнину ще на 1000 років, до початку II тис. до н. е. В усі епохи люди різних культур зверталися до оракулів при необхідності прийняти важливе рішення, вважаючи, що одержують відповідь від вищих істот – богів або духів.

У Китаї ритуали ворожіння проводились вже на початку правління династії Шань (бл. 1765–1123 рр. до н. е.). Шамани займалися піромантією – ворожінням за допомогою вогню. Нагріваючи великі пласкі кістки рогатої худоби, вони викликали їх розтріскування, а потім інтерпретували утворений крокелюр. Для ворожіння використовувався також панцир черепахи – важливої істоти у китайській міфології. Її круглу спину порівнювали з небесним склепінням, а пласке черево – з поверхнею землі, тому ця тварина вважалася природним символом космосу, простору між небом і землею. На висушеному панцирі каменем вибивали ієрогліф, що за змістом відповідав поставленому запитанню, і коли на роговій поверхні утворювалися тріщини, їхній символічний зміст теж намагалися роз’яснити. Вважалось, що візерунки з тріщин на кістках тварин чи панцирах черепах виникають не випадково, і що за допомогою шаманів можливо вступити у діалог з вищими силами, одержуючи необхідну пораду [2].

На початку правління династії Чжоу (1122–256 рр. до н. е.) оракульські відповіді шаньських шаманів були зібрані і зафіксовані у письмовому вигляді, і цей твір одержав назву “Класична Книга Перемін” (“І-Цзин”: від “І” – переміни, “Цзин” – класична книга). Переміни в даному разі означають не регулярні зміни, подібні до чергування сезонів року чи добових циклів, а неупорядковані, непередбачені зміни, коли звичний порядок речей порушується і неправильний вибір дій людиною може стати для неї питанням життя або смерті. Означена назва книги пояснюється тим, що її основна ідея – ідея мінливості, яку людина з прадавніх часів сприймала через спостереження зміни світла та темряви в оточуючому світі. На основі цієї ідеї була побудована теорія ворожіння людини стосовно своєї діяльності: іде вона всупереч порядку світу чи гармонійно включена в нього, тобто несе нещастя чи щастя [3].

Наступний етап еволюції оракула наступив у період народження китайської імперії за часів Ханської династії (206 р. до н. е.). Саме у цей період сформувалися основні аспекти китайської ідентичності і культури, які існували впродовж двох наступних тисячоліть. Проблема політичної єдності Китаю завжди була пов’язана з проблемою культурної єдності, тому першим пунктом ханської програми стала уніфікація писемності. Потім перед ученими-конфуціанцями було поставлено завдання визначити канонічний текст основних книг, зібрати та упорядкувати коментарі до них. Коментарі до “І-Цзин” приписувалися самому Конфуцію, і з цього часу зростає вплив книги на китайську культуру: “...вона перестає бути тільки оракулом і стає нормативним довідником для будь-якої теорії, що претендує на авторитет. Доступність її оракульських речень дозволила розглядати їх з різних точок зору: філософської,

етичної, політичної, медичної, наукової. Поряд із використанням як оракула “І-Цзин” стає інструментом для структурування мислення в різних галузях пізнання” [4; 190].

На Заході “І-Цзин” стала відомою завдяки фрагментарним і досить недосконалим перекладам, зробленим ієзуїтськими місіонерами, починаючи з XVII ст. І лише у XX ст. стало можливим більш глибоке ознайомлення з нею через праці Ріхарда Вільгельма (1873–1930), який теж був місіонером. Китайська культура і духовність так глибоко вплинули на нього, що він став їхнім проповідником на Заході, і у 1924 р. опублікував німецький переклад “І-Цзин”. Вільгельм прагнув зробити доступними для читача духовні багатства цієї книги, яку він вважав маяком мудрості. У 1948 р. швейцарський психолог Карл Густав Юнг (1875–1961), який теж високо цінував книгу китайської мудрості, написав передмову до її англійського перекладу, що впродовж кількох десятиліть був бестселером в англійськомовних країнах. У 90-х рр. XX ст. значно зросла цікавість до “І-Цзин” в Росії: тут відбулося кілька перевидань перекладу Ю. К. Шуцького, зробленого у 30-ті рр., а також вийшов ряд нових перекладів.

Що ж корисного для формування засад китайської філософії вміщувала збірка афоризмів для ворожіння? Відповідь на це питання полягає у особливостях світосприйняття жителями Давнього Китаю. Китайський засіб мислення, на відміну від західного, каузального, можна назвати синхроністичним. Різниця між цими заходами була сформульована К. Г. Юнгом. Каузальне, або лінійне, дозволяє охопити послідовну сукупність фізичних явищ, не торкаючись глибинних основ законів природи, і тільки окреслює загальні тенденції та можливості. Синхроністичне, або ж просторове (*field thinking*) спостерігає обидві сфери реального – фізичну та психічну – і знаходить ключовий момент часу, в якому вони перетинаються. Цей момент стає фокусною точкою для об’ємного спостереження всього комплексу подій [5].

Західний спосіб мислення має екстравертну орієнтацію: спочатку події розглядаються, а потім створюється їх математична модель. Східний, або китайський спосіб мислення для розгляду подій використовує інтуїтивну ментальну модель – натуральні числа. У Давньому Китаї математичні знання використовувались переважно для складання передбачень: у старих текстах слова “обчислювати” та “передбачати” означені однаково. Згідно з уявленнями китайців, числа відображають постійне співвідношення подій та речей, яке відповідає основному числовому ритму Всесвіту. Космічний ритм задає прямокутна арифметична матриця – образ Всесвіту в її часовому аспекті. Кожна подія має своє дзеркальне відображення космічного ритму – власну матрицю. З квадратів, що нагадували матрицю, складався малюнок на панцирі черепахи – предметі з арсеналу найдавнішого китайського оракула. З часом з натуральних чисел склали 64 гексаграми, які відтворювали співвідношення світових сил, а афоризми, що їх роз’яснювали, стали текстом книги “І-Цзин”. Щоб обрати потрібну гексаграму, треба було вирахувати її номер, підкидаючи монетку, тобто діючи за двійковим принципом – чіт і лишка, або розкидаючи стебла деревію.

Видатні мудреці епохи Чжоу перетворили примітивний оракул у завершений філософський світогляд, який послужив основою для різних філософських вчень. На думку Ю. К. Шуцького, найбільший вплив “Книга Перемін” мала на конфуціанство, дещо менший – на даосизм і майже непомітний на буддизм, оскільки він з’явився на

території Китаю, вже маючи добре розвинену філософську концепцію. Першим із тих, хто почав використовувати багатий духовний та філософський потенціал, закладений у “І-Цзині”, був Конфуцій. Конфуціанство склалося в країні в епоху значних соціальних та політичних зрушень, під час яких виникла потреба у такій ідейній платформі, яка б могла протистояти загрозливому хаосу. Авторитетну опору для покращання ситуації винайшов Конфуцій, закликаючи співвітчизників до повернення давніх, безперечно ідеалізованих традицій.

Конфуцій (Кун-цзи, 551–479 рр. до н. е.) народився біля півніжжя Шандунських гір, у невеличкому місті Цюйфу, де донині живуть його нащадки та знаходиться його могила. Кожного року тут відбуваються пишні свята на честь першого Учителя Китаю, який став символом мудрості цілого народу. Глибока повага до його пам’яті та творчої спадщини пояснюється тим, що він першим в історії став учителем людяності в людині, послідовним захисником культури в історії людства. До Конфуція течією життя на землі керували тільки боги або їх нащадки – царі чи герої, а він виголосив, що провідна роль належить культурній, освіченій людині, здатній до самовдосконалення.

Критикуючи реалії свого часу й ідеалізуючи давнину, Конфуцій створив образ довершеної людини, цзюнь-цзи. Своє вчення він будував, використовуючи відомості з історії та літературних джерел. Так, термін “цзюнь-цзи” він запозичив з Книги пісень “Ши-Цзин”, а щодо Книги Перемін наприкінці свого життя сказав: “Якби мені було додано ще трохи років, то у п’ятдесят я взявся б за вивчення “Перемін” і зміг би уникнути великих помилок” [6; 49]. Сконструйована Конфуцієм модель високоморальної людини, запропонована ним як еталон для наслідування, мала дві найважливіші, на його думку, якості: гуманність та почуття обов’язку. Гуманність трактувалася досить широко і вміщувала багато складових: скромність, справедливість, стриманість, достоїнство, безкорисливість, любов до людей тощо. Обов’язок Конфуцій розумів як сукупність моральних заповідей, які людина накладає на себе сама. Справжній цзюнь-цзи не прагне до матеріальної вигоди, він присвячує себе служінню високим ідеалам, пошуку істини.

Обов’язок підрозділявся на три категорії: вищий обов’язок – по відношенню до родичів; інший, нижчий за рангом – по відношенню до общини; ще нижчий – по відношенню до держави. Отже, інтереси родини та клану стояли вище, ніж державні. Культ предків, живих і мертвих, вважався найважливішим обов’язком кожного китайця. З часом він став універсальною формою поведінки, а великі родини – поширеним явищем впродовж подальшої історії Китаю.

З нових позицій підійшов Конфуцій до центрального для чжоуської культури поняття ритуалу. Культове поклоніння пращурам та божествам стало знаком світової гармонії, нормою краси, засобом внутрішньої самооцінки людини. Церемонії, як вважали китайці – це не тільки штучна прикраса, вони складають зв’язок неба з землею, утверджують порядок між людьми [7]. За Конфуцієм, пізнати ритуал означає “тримати на долоні весь світ”, оскільки в ньому зберігається матриця культури, досконалість кожної речі. Сутність ритуалу найкраще виражена у музиці – найзрозумілішій нам вісниці повноти і гармонії життя. Після його смерті, вже в епоху Хань, було складено детальне зведення правил зовнішньої вічливості і церемоніалу – трактат “Ліцзи”, компендіум конфуціанських норм поведінки, які залишалися обов’язковими більше двох тисяч років.

Позитивне вирішення соціально-політичних проблем, на думку Конфуція, залежало від формування особистості з бажаними для соціуму морально-психологічними параметрами, від систематичної “культуризації” її духовного життя. Створений ним еталон ідеальної людини нагадував ідеал калокагатії з давньогрецької філософії, однак він був активнішим, оскільки Конфуцій не шукав людину з ліхтарем, як Діоген, а вважав, що її можна наблизити до ідеалу шляхом виховання. У своєму домі він відкрив можливо першу в історії приватну школу, де в різний час навчалося декілька сотен учнів, сімдесят з яких, як вважалося, “уславили своє ім’я”.

Конфуціанська педагогіка була суто практичною дисципліною, вона прагнула навчити людину досягти корисного для свого соціуму психічного стану, максимально оптимізувати психічну діяльність для реалізації визначених норм моральної та культурної поведінки. Навчання методам психічної саморегуляції та аутотренінгу сполучалося з різними впливами “ззовні” за допомогою ритуалів, музики, декламації канонічних текстів, які закріплювали необхідні психічні стани, перетворюючи їх у постійно діючий чинник психічного життя [8].

Через багато років після смерті вчителя учні Конфуція записали його висловлювання, склавши збірку “Бесіди та судження” (“Лунь юй”). Теоретико-пізнавальних проблем текст книги не зачіпає, але з неї постає особистість мудрого вчителя, позбавлена міфологічного чи релігійного забарвлення, властивого фантастичним відомостям з життя Лао-Цзи або Будди.

Суспільство, засноване на засадах добродійності, було імперативом Давнього Китаю. Підсилене конфуціанством, воно на тисячоліття визначило найважливіші сторони життя країни. Проте, як це нерідко буває, після перетворення вчення Конфуція у визнану офіціальну догму на передній план виступила не його суть, а зовнішня форма. Жорстка консервативна схема у патерналістській обгортці виявилася дуже зручною для керування величезною імперією.

Як зазначив Л. С. Васильєв, вчення даосизму для творчих особистостей стало “...тією необхідною і бажаною віддушиною, крізь яку можна було ковтнути свіжого повітря, не виходячи в той же час занадто далеко з жорстких меж конфуціанського конформізму. Тому важко переоцінити ту роль, яку відіграв даосизм у розвитку традиційної китайської культури, літератури, мистецтва” [9; 9]. Даосизм з’явився у чжоузькому Китаї водночас із вченням Конфуція як самостійна філософська доктрина, що увібрала в себе різні вірування та вчення. “Загальний зв’язок всіх різноманітних систем даосизму, – як вважав російський синолог XIX ст. В. П. Васильєв, – полягає у їх протесті проти конфуціанства та об’єднанні під одним прапором всіх невдоволених” [10; 73].

Фен Ю-Лань, один з визначних китайських мислителів XX ст. (1895–1990), виділив три етапи розвитку ранньодаоської філософії. На першому етапі Ян Чжу сформулював її вихідний пункт – збереження життя та запобігання шкоди, пропонував втечу від суспільства і життя в горах та лісах як засіб врятування від світового зла. Відомостей про життя Ян Чжу збереглося дуже мало. Більшість дослідників вважають, що жив він у 440–334 рр. до н. е., народився у бідній селянській родині царства Вей, часто подорожував давньокитайськими царствами і мав багато учнів. Вчення його викладено

у книзі “Ле-цзи”, складеній учнями після смерті вчителя у IV–III ст. до н. е. Ян Чжу вважав, що всі події та явища природи і суспільства підлягають принципу природної необхідності. Якщо людина народжується, живе та помирає з природних причин, вона повинна насолоджуватися життям, поки це можливо. Характер концепції Ян Чжу дозволяє провести аналогію з вченням Епікура та поглядами давньоіндійської філософської школи чарвака або локаята [11].

Другий етап розвитку даосизму Фен Ю-Лань пов’язує з вченням Лао-цзи, якого визнають засновником цього філософського напрямку. Відносно біографії Лао-цзи існують різні гіпотези, оскільки в ролі його прообразу фігурують три особи, які жили в різний час. За Сима Цянем “справжній” Лао-цзи народився в селі Цюйжень повіту Лі провінції Ку царства Со (поблизу нинішнього Пекіна). Якщо він був старшим від Конфуція на 55 років, як пише Сима Цянь, то дата його народження – 606 р. до н. е., хоча найчастіше її відносять до IV–III ст. до н. е. Одержавши освіту, Лао-цзи служив архіваріусом у книгосховищі при дворі династії Чжоу, де мав можливість прилучитися до скарбів давньокитайської мудрості. Останній період його життя залишається зовсім невідомим, породжуючи фантастичні домисли. За легендою, Лао-цзи перебрався до Індії, де закладав основи буддизму, а потім білий буйвіл відніс його у Гімалаї, після чого вже ніхто його не бачив.

Лао-цзи належить трактат “Дао де цзін” (Канон Шляху благодаті), в якому викладені основи даоської філософії. Існує думка, що його записав один з послідовників Лао-цзи, Хуань Юй, додавши до ідей автора свої власні роздуми. Цей трактат перекладався десятки разів, переважно на Заході, і за числом перекладів посів друге місце після Біблії. В центрі доктрини даосів було вчення про дао, загальний закон та абсолют. Дао ніхто не створював, але все походить від нього. Його ніхто не може побачити або почути, воно є абстрактним та гіпертрофованим уявленням про небуття. Кожен предмет складається з “буття”, тобто сутності, і “небуття” – пустоти або вакууму. “Буття” надає предмету форму, а “небуття” – можливість використовувати його. Так, глиняний посуд здатний до використання завдяки тому, що є пустим всередині. Як вищий закон природи і суспільства, дао бере участь у всьому, але перебуває у недіяльності: воно не прагне до панування і дозволяє всьому розвиватися вільно. Речі змінюються, а закони залишаються незмінними [12].

Конфуціанці були переконані в тому, що місце людини – у суспільстві, і вона повинна виконувати певні обов’язки перед ним. Даосці не погоджувалися з цим, вони вважали, що суспільство є злом, і закликали людину вирватись з його чіпких обіймів і скинути з себе ланцюги фальшивих обов’язків. Якщо Конфуцій спрямовував свої ідеї на побудову і укріплення держави і державності, то Лао-цзи пропонував замінити створені людьми правила і закони нормами, властивими самій природі. Істини дао фокусують увагу на природі, її розумній організації та споконвічних “невигаданих” законах. Вчення Лао-цзи, просякнуте ідеєю об’єктивного закону природи і природної течії зміни речей, виголошує, що тільки наслідування природі може звільнити людину від усіх труднощів [13].

Третій етап розвитку даосизму позначений виходом “Чжуан-цзи” – одного з найбільших філософських трактатів давнього Китаю. Автор його, Чжуан-цзи (справжнє ім’я Чжуан Чжоу), був реальною історичною особою, проте відомостей про нього залишилося дуже мало. Народився він в повіті Мен царства Сун, у знатній, але небагатій

родині. Час його життя (бл. 369–286 рр. до н. е.) співпав з епохою Воюючих царств, тобто з періодом переходу до імперського Китаю. Прагнення проникнути у суть речей, властива творчості Лао-цзи, знайшла подальший розвиток у “Чжуан-цзи”.

На думку Лао-цзи, душа не вмирає, залишаючи тіло – вона продовжує існувати, як частина дао, світового розуму, по відношенню до якого вона смертна, оскільки він поглинає її, але вона стає мертвою для власного тіла [14]. А в трактаті “Чжуан-цзин” хоча теж мова йде про те, що життя і смерть – поняття відносні, але пріоритет вже віддається життю, а акцент робиться на тому, як краще його організувати, щоб досягти довголіття. Проповідь довголіття (чи навіть безсмертя) забезпечила даосизму популярність в народі та прихильність імператорів, які робили щедрі пожертви для дослідів по подовженню життя. Даоси вірили в те, що людина може стати богоподібною та безсмертною, якщо буде притримуватися відповідних рекомендацій. Перш за все, слід було скоротити до мінімуму раціон і обходитися легкою їжею – фруктами, горіхами, овочами. Другим важливим елементом досягнення безсмертя вважалися спеціальні фізичні та дихальні вправи. І нарешті, велике значення надавалося моральним чинникам, що було характерним для китайського менталітету. Щоб стати безсмертним, треба було здійснити не менше 1200 добродійних акцій, причому навіть один аморальний вчинок зводив все нанівець.

Таким чином, замість релятивістського ставлення до проблеми життя та смерті в системі даоських цінностей поступово закріплюється прагнення за всяку ціну уникнути смерті. Принаймні з другої половини III ст. до н. е., від часів імператора Цинь Ши-хуанді, глибокі теоретичні розробки перших давньокитайських філософів певною мірою перетворюються у пошуки в сфері практики. Даоські концепції про шляхи і методи досягнення безсмертя були близькими до буддійського вчення. Буддизм у значній мірі зобов’язаний своєму успішному поширенню на території Китаю також тим, що ідея відмови від світу і заклики до аскетизму вже існували в цій країні.

Буддизм почав проникати у Китай на початку нової ери, але, за легендою, його проповідники зустрічалися там ще у III ст. до н. е. Елементи буддійської релігії проносили через Великий шовковий шлях купці з Центральної Азії та монахи-місіонери. Документально підтверджено існування буддизму в Китаї у середині II ст. н. е., коли він сприймався як одне з відгалужень даосизму. Нарешті, у VI ст. н. е. буддизм перетворився на пануючу ідеологічну течію і фактично набув статусу державної релігії. На території Китаю індійський буддизм трансформувався під впливом місцевих філософсько-релігійних традицій і через Китай поширився у країнах Далекого Сходу. Позиції буддизму в сучасному Китаї залишаються досить міцними: в ньому нараховується близько 125 тисяч служителів буддійського культу та 20 млн. віруючих.

Значення давнокитайської філософії виходить далеко за межі території Китаю. Німецький філософ Карл Ясперс (1883–1969) виділяв в історії людства особливий період – осьовий час, час народження світових релігій, які прийшли на зміну міфологічній свідомості. Якщо у доосьовий час історія людства розгорталася як історія локалізованих культурних процесів, то в осьовий час вона набула універсального характеру. На думку Ясперса, саме в цей час (між VIII та II ст. до н. е.) були закладені основи сучасної цивілізації [15]. Водночас, незалежно один від одного, в різних

культурних регіонах відбувались якісні зміни у духовному розвитку людини, зароджувався принципово новий світогляд. Провісниками нового ставлення до світу Ясперс називає іудаїстських пророків у Палестині, Заратустру в Персії, перших філософів у Греції, Будду та Махавіру в Індії, Лао-цзи та Конфуція в Китаї.

Література:

1. Фен Ю-Лань. *Краткая история китайской философии* / Фен Ю-Лань. // Пер. с англ. Р. В. Котенко / ред. Е. А. Торчинов. – СПб. : Евразия, 1998. – 376 с. 2. Тайлор Э. Б. *Первобытная культура* / Эдуард Бернетт Тайлор ; [пер. с англ. Д. А. Коробчевского]. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с. (Библиотека атеистической литературы). 3. Шуцкий Ю. К. *Чжоуская «Книга Перемен»* / Ю. К. Шуцкий // *Китайская классическая «Книга Перемен»*; [пер. с кит. Ю. К. Шуцкого]. – М. : Изд-во вост. л-ры, 1960. – С. 198–199. 4. Франц М.-Л. *Прорицание и синхрония : Психология значимого случая* / Мария-Луиза фон Франц ; [пер. с англ. З Кривулиной] / ред. В. Зеленский. – СПб. : Издательская Группа «Азбука-классика», 2009. – 224 с. 5. Юнг К. Г. *Предисловие к «И Цзин»* / Карл Густав Юнг // Юнг К. Г. *О психологии восточных религий и философий*. – М. : Медиум, 1994. – С. 223–254. 6. *Конфуций. Уроки мудрости* / Конфуций. *Сочинения*; [пер. с кит. Ю. К. Шуцкого]. – М. : Эксмо; Харьков: Фолио, 1998. – 958 с. (Антология мысли). 7. Васильев Л. С. *Культурно-религиозные традиции стран Востока: Учебное пособие* / Л. С. Васильев. – М., 1976. – 390 с. 8. Абаев Н. В. *О культуре психической деятельности в раннем конфуцианстве* / Н. В. Абаев. – Препринт. – Новосибирск, 1983. – 5 с. 9. Васильев Л. С. *Предисловие* / Л. С. Васильев // *Дао и даосизм в Китае : Сб. тр. / отв. ред. Л. С. Васильев, Е. Б. Поршнева*. – М. : Наука, Гл. ред. вост. л-ры, 1982. – С. 3–11. 10. Васильев В. П. *Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм* / В. П. Васильев – СПб., 1973. – 192 с. 11. Ян-Чжу – вольнодумец древнего Китая / А. А. Петров // *Советское востоковедение*. – 1940. – № 1. – С. 174–211. 12. *История китайской философии : Сб. работ китайских авторов*; [пер. с китайск. В. С. Таскина] / ред. М. Л. Титаренко. – М. : Прогресс, 1989. – 552 с. 13. Хин-Шун Ян. *Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение* / Ян Хин-Шун / ред. Л. В. Симоновская, О. И. Саяпина. – М. : Изд-во АН СССР, 1950. – 160 с. 14. Георгиевский С. *Принципы жизни Китая* / Сергей Георгиевский. – СПб., 1888. – [I-XXI], 494 с. 15. Блюменкранц М. А. *Конфуций: вчера и сегодня* / М. А. Блюменкранц // *Конфуций. Уроки мудрости* / Конфуций. *Сочинения*; [пер. с кит. Ю. К. Шуцкого]. – М. : Эксмо; Харьков: Фолио, 1998. (Антология мысли). – С. 5–14.