

УДК 913.1 (470.4 + 924.9)

Поповкин А.В.

**О чём мы можем подумать вместе с Китаем:
к вопросу об этике государственной службы
в перспективе нравственного идеала человека
в культурах России и Китая**

What we can think together with China: to the question of the ethics of public service in perspective of the moral ideal of human cultures in Russia and China

В статье на конкретных примерах показана возможность постановки вопросов, которые российская политическая культура могла бы решать для себя в диалоге с китайской, сопоставляя культурно-историческое наследие России и Китая.

Ключевые слова: *политическая культура, этика, метакультура, Россия, Китай*



The possibility of asking questions by the Russian political culture in the Chinese dialogue is shown in this article with the help of concrete examples and by comparing historical and cultural heritage of Russia and China.

Key words: *political culture, ethics, metaculture, Russia, China*

Данная работа возникла как своего рода отклик на книгу Марка Леонарда «О чём думают в Китае?», которая вводит читателя в курс современных проблем, стоящих перед политической мыслью Китая. Автор книги, выявляя пафос современных размышлений китайских интеллектуалов, цитирует слова Гань Яна – одного из крупнейших политологов Китая: «...основная задача заключается в том, чтобы использовать исторический опыт Китая, разработать новую идею развития страны в условиях современного мира – а не импортировать «оптом» заграничные теории» [1, с. 31]. Такой подход в целом характерен для Китая, заслуженно гордящегося своим историческим наследием. В числе важнейших

ПОПОВКИН Андрей Владимирович, к.филос.н., научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (*г. Владивосток*) **E-mail:** andrey.popovkin@gmail.com

Статья написана при активном участии членов метакультурного семинара проф. С.Е. Ячина – М.Е. Буланенко, Д.В. Конончука, С.Ю. Пчёлкиной, а так же С.В. Коваленко. Автор благодарит за ценные замечания проф. В.Л. Ларина

традиций, способных содействовать развитию страны в новых условиях, Гань Ян указывает конфуцианство. В этой связи отметим, что ещё в начале 1990-х годов замечательный российский востоковед Л.С. Переломов писал: «Нам кажется, что внутри самой КПК наблюдается возрождение традиции, заложенной Лю Шаоци, когда он брал образ "благородного мужа" (цзюнь цзы) в качестве модели для кадрового работника (гань бу)» [6, с. 376].

Специфика политической культуры Китая, как древнего, так и современного, в немалой степени обусловлена тем, что чиновничество этой страны фактически присвоило конфуцианский идеал "благородного мужа", сделав его идеалом государственного служащего. Это привело к уникальной ситуации совпадения этического идеала правителя (и чиновника) с нравственным идеалом человека вообще. В современных условиях коррупционного кризиса российской власти этот исторический опыт Китая представляет безусловный интерес. Но возможен ли "цзюнь цзы" в современном мире? Особенно значимы в этом свете современные поиски Китая собственных решений этико-политических проблем.

Сразу отметим, что в отличие от России весьма значительную роль в этих поисках играют именно учёные и философы. Так, М. Леонард отмечает, что, несмотря на «недемократичность» Китая, китайские интеллектуалы «...более влиятельны, чем их коллеги во многих западных государствах» [1, с. 34]. «Так или иначе, дискуссии между учёными становятся частью политической жизни страны и нередко служат для пробного вбрасывания новых идей с расчётом на то, что впоследствии они будут подхвачены влиятельными политиками» [1, с. 35]. Можно сказать, что существенное влияние учёных на политическую судьбу страны – тоже одна из традиций Китая, восходящая к временам Конфуция и последующих споров его последователей с легистами. Отметим, что такой режим функционирования научных сообществ Китая, несмотря на внутринациональный характер, фактически переводит их в разряд *эпистемических*¹. И здесь встаёт первый вопрос, который нам можно постараться осмыслить вместе с Китаем – это вопрос о перспективах и позитивных аспектах влияния эпистемических сообществ на политику и формирование нравственного образца политика. А такое влияние по самой природе эпистемических сообществ необходимо будет этическим.

Что же касается конкретики китайской внутривнутриполитической интеллектуальной жизни, то тут необходимо знать, что она определяется борьбой «... двух политических группировок, ассоциирующих себя с платформами «Новых левых» и «Новых правых»...» [1, с. 78]. В таком политическом дуализме нет ничего уникального, кроме того, что «китайская политическая система не подразумевает, что победитель «получает всё». Каждая из двух конкурирующих фракций нуждается в другой, чтобы определиться в собственных принципах; власть же в конечном счёте балансирует между ними» [1, с. 81-82]. Эта балансировка власти на границе, при том, что каждая из сторон осознаёт необходимость другой, очень близка к идее метакультурного соразвития, когда Другой выступает как необходимое условие развития, при условии нашей способности осознанно отнестись к различиям – занять рефлексивную позицию (подробнее см. [11]). Вопрос, однако, состоит в том, насколько это полити-

¹ Эпистемические сообщества возникают путём эволюции экспертных сообществ. Различие между ними состоит в том, что вторые привлекаются для решения специализированных задач, а первые самоорганизуются для активного вмешательства в процесс принятия общезначимых для человечества решений. Возможность предъявить знание к общезначимым решениям появляется в условиях, когда научные сообщества могут функционировать преимущественно в международном, надгосударственном режиме (что обеспечивается факторами глобализации), и когда наука становится непосредственной социальной силой. Подробнее см. [10].

ческое искусство Китая трансформируемо в опыт, который мог бы быть заимствован Россией для того, чтобы и мы прекратили «...импортировать «оптом» заграничные теории». Нужна ли нам в сфере политической мысли какая-то особая теория, чтобы получить импульс развития?

Общеизвестна критика западных политиков в адрес как России, так и Китая по поводу их недостаточной демократичности. М. Леонард вскрывает культурно-исторические корни неприязненного отношения Китая к демократическому устройству. Так, ссылаясь на беседу с китайским интеллектуалом Пань Вэем, он утверждает, что для него «... упоминание о демократии сразу заставляет вспомнить три наиболее болезненные для китайской души явления: распад бывшего Советского Союза как следствие политической либерализации, проводимой Горбачёвым; так называемая «народная демократия» времён культурной революции в самом Китае; риск появления независимого Тайваня» [1, с. 101]. Важно помнить, что в Китае ещё много интеллектуалов, для которых "культурная революция" является фактом личной истории: «... Я наблюдал целые группы учеников, мучивших своих преподавателей до смерти за то, что те ставят им плохие отметки. Я организовал группу одноклассников для защиты наших учителей от произвола. Если власть ослабляет контроль и допускает вседозволенность, то люди превращаются в неуправляемую толпу. Поэтому надеяться можно только на реформы, идущие сверху вниз» [1, с. 103].

Последняя фраза представляет интерес в том смысле, что является распространённой позицией как китайских учёных, так и госслужащих. Судя по политическим реалиям России, она также разделяется и российскими властями. Примечательно, что одной из причин отказа от выборности губернаторов была названа невозможность гарантировать приход этически приемлемого, не связанного с "криминалом" губернатора. По той же причине в обсуждаемом новом законе о полиции отказались от выборов участковых. Таким образом, вопрос о способах удержания этических оснований государственной службы в современных условиях является общим для России и Китая.

М. Леонард приводит ещё одно важное для нас высказывание Пань Вэя: «...Я не считаю целесообразным поддерживать политическую систему, провоцирующую политическое соперничество разных кланов и групп, преследующих свои собственные интересы. При этом каждая из групп стремится к власти. Поскольку в таком соперничестве, естественно, будут проигравшие, в Китае никогда не примут подобную систему» [1, с. 105]. Конечно, здесь не идёт речь о реальности политической жизни Китая – в ней хватает соперничества различных группировок. Но важно то, что политическая мысль ищет этически более приемлемые альтернативы, пытается противопоставить соперничеству соразвитие, причём делает это рефлексивно, подходя тем самым к переходу от культуры к метакультуре.

Завершая разговор об идеях внутривнутриполитического устройства Китая, стоит отметить ещё два момента. Во-первых, это любопытное разделение сил государства на иньские и янские (ян – "мужское" космическое начало, означающее активность, и инь – "женское" начало, характеризуется как восприятие-следование)¹: экономическая мощь государства – это инь, а вот военная, политическая и моральная мощь – это ян. Господствующей является идея о необходимости баланса инь и ян. Альтернативу либеральной демократии китайские интеллектуалы видят в концепции «совещательной демократии» [1, с. 109], когда реальная власть

¹ Иногда инь ошибочно истолковывают как пассивное начало. Космические "роли" ян и инь можно уподобить ролям партнёров в бальных танцах: ян – ведущий, инь – ведомая, но, конечно, не пассивно-безучастная.

принадлежит образованной элите, но решения принимаются с учётом мнения большинства (путём всевозможных референдумов, публичных встреч с экспертами и т.п.). Причём идеал «совещательной демократии» поддерживается как «Новыми правыми» так и «Новыми левыми».

Вот здесь напрашивается ещё один вопрос для размышления вместе с Китаем: как возможно мыслить нравственность как активную силу? Действительно ли она такова в современном мире? А вот вопрос, над которым следует в этой связи подумать нам: можно ли сделать понимание нравственности именно как активной силы частью политической культуры России? Примечательно, что такое неутилитарное отношение к нравственности вовсе не новость для русской политической культуры. Ведь ещё не забыты слова князя Александра Невского: «Не в силе Бог, а в правде». Возможно, мы, глядя на отношение Китая к нравственности как силе, сможем вспомнить своё знание и сделать его актуальным для нашей сегодняшней политической культуры. Можно сказать, что Китай и Россия в равной мере заинтересованы в решении этого вопроса: ведь успех диалога с Китаем в немалой степени обусловлен общностью ценностей, а если китайский политик видит в морали силу, характеризующую «мощь нации», а российский – рассматривает моральную риторику только как PR-ресурс, то взаимопонимание и доверие становятся проблематичными.

Одним из ключевых терминов современной политической мысли Китая является понятие «мощь нации». Так, по свидетельству М. Леонарда, китайская академия общественных наук (КАОН) разработала «систему индексов с учётом 64 показателей мощи государств» [1, с. 136]. Основной пафос китайских властей – достижение максимальной мощи нации. М. Леонард недоумевает по этому поводу: «в эру глобализации и универсализации норм права поразительным является то, что китайская стратегия самым неприкрытым образом фокусируется на понятии "национальной" мощи» [1, с. 136]. На самом деле никакого парадокса и противоречия тут нет. Дело в том, что когда говорят о народе как некоем единстве, то осознанно или нет его уподобляют человеку. В китайской же культуре господствует «понимание человека как субстантивированной индивидуализированной жизни ...» [4, с. 298]. Таким образом, для китайской мысли на передний план выступает понятие жизненности, жизненной мощи. Она-то, по-видимому, и есть та самая "мощь нации", которая так заботит китайцев и повергает в задумчивость западных политиков и политологов.

Ну и, конечно же, китайцы не были бы китайцами, если бы они не приняли эту мощь всячески взращивать (века даосской алхимии не прошли даром!). И взращивают её по всем правилам искусства. Как указывает М. Леонард, «ещё со времён Сунь Цзы китайцы пришли к выводу, что, только наблюдая за слабостями своих противников, можно понять собственную силу» [1, с. 135] (мы снова видим осознание Китаем необходимости Другого для собственного развития!). Здесь же и необходимость баланса, с одной стороны, экономики (инь), а с другой - политики, морали и военной силы (ян).

Следует упомянуть и о "стратегии 24-х иероглифов": «спокойно наблюдать; обеспечивать наши интересы; хладнокровно справляться с трудностями; скрывать наши возможности и ждать прихода нашего времени; не выпячивать достоинства; никогда не стремиться к лидирующему положению» [1, с. 139]. Причина такой "скромности" и стремления уйти от открытого соперничества, по мнению М. Леонарда, в том, что под влиянием идей Сунь-цзы «китайские мыслители рассматривали войну как свидетельство провала и стратегического просчёта, предпочитая так манипулировать ситуацией, чтобы достигать своих целей без единого

выстрела» [1, с. 140].

Китайская стратегия развития может быть охарактеризована двумя специфическими концепциями – это концепция "мирного подъёма" и концепция "мягкой (доброй) силы". Идея "мирного подъёма" (хэпин цзюэци) Китая была высказана известным китайским учёным, весьма близким к руководству КНР, Чжэн Бицзянем в ноябре 2003 г. на заседании Боаосского форума. «Суть "концепции мирного подъёма" сводилась к трём утверждениям. Во-первых, стратегия КНР состоит в обеспечении условий для мирного возвышения страны посредством самостоятельного следования по пути социализма с китайской спецификой при одновременной активизации участия в процессах экономической глобализации, которая со второй половины 90-х гг. называется одной из главных тенденций развития современного мира (наряду с политической многополярностью). Во-вторых, несмотря на стремление опираться прежде всего на собственные силы, Китай нуждается в мирном международном окружении. В-третьих, подъём, к которому стремится КНР, будет исключительно мирным» [8, с. 190]. Фактически, автор идеи утверждал, что «... "китайский подъём" создаёт в мире только "выигрышную" ситуацию для всех, способствует укреплению мира и расширению зон благосостояния для субъектов мировых отношений» [1, с. 143]. Однако в настоящее время эта теория, раскритикованная китайскими "неокоммунистами" с одной стороны и "прагматиками" с другой, переживает период упадка, что неудивительно, поскольку её декларативный характер налицо. Вместо неё «вернулись к терминологической концепции эпохи Дэн Сяопина – "мир и развитие"» [1, с. 147]. Однако, как отмечает М. Леонард, полемика, поднятая вокруг концепции "мирного подъёма", до сих пор окончательно не утихла. Этому способствуют, с одной стороны, усилия Чжэн Бицзяня по её реформированию (например, введя допустимость применения силы для сохранения суверенитета), а с другой, возможно, традиционная привычка китайской власти к самоописанию в виде "девизов правления"¹ (по крайней мере, названия китайских политических программ очень напоминают такие девизы). Безусловно, это выгодно отличает китайских "прагматиков" от, например, ряда российских, утверждающих, что не опираются ни на какие идеологические принципы. В реальности же такой доморощенный прагматизм просто не осознаёт идей, лежащих в его основании.

Возможно, китайская концепция "мирного подъёма" могла бы получить своё теоретическое наполнение в рамках концепции метакультуры, поскольку только в ней становится понятно, каким образом подъём одного государства (одной культуры) может становиться зоной соразвития для другого. Таким образом, ещё один вопрос, над которым мы могли бы подумать вместе с Китаем, будет таков: возможна ли реставрация и развитие китайской концепции "мирного подъёма" как нравственной модели соразвития государств в многополярном мире? И России есть, что предложить к обсуждению в диалоге с Китаем: это и концепция соборности, получившая глубокое осмысление в Православии и у русских философов, и развивающаяся в настоящее время концепция метакультуры (подробнее см. работу [12]). Однако ни в коей мере не стоит думать, что мы можем предложить Китаю некие теоретические модели для заимствования – этого, скорее всего, не будет. Но вот позитивный опыт Китая, увиденный через призму концепции метакультуры, возможно, позволит России и Китаю лучше понять друг друга.

¹ Девиз правления (няньхао) – принятое в китайской (а также японской, корейской, вьетнамской) политике и историографии символическое выражение, обозначающее период правления императора. При избрании на престол император принимает девиз (обычно из двух иероглифов), означающий некоторый благой принцип.

Другая ключевая идея политического развития Китая: концепция "мягкой силы". Эта концепция родилась на Западе, где она ассоциируется с «привлекательностью компаний, подобных "Макдоналдсу" или "Ливайсу"» [1, с.148], но получила совершенно новое осмысление в Китае, превратившись по свидетельству М. Леонарда в «...теорию поиска государством путей обретения утраченных "нравственных оснований", мотивирующих возвышение его роли в международных делах» [1, с. 148]. Использование "мягкой силы" в китайской политической мысли определяют «...концепции единства (тун) и гармонизации (хэсе) международных отношений» [8, с. 194].

В этой связи весьма существенные изменения претерпела идея "многостороннего сотрудничества", «...отождествляемая на Западе с ослаблением национального суверенитета государств – участников мирового правопорядка, добровольно согласившихся с выполнением обязательств перед наднациональными институциональными организациями, подобными Европейскому Союзу или Всемирной торговой организации. В Китае полагают, что она должна представлять собой инструмент для защиты национальных интересов, позволяющий развивать связи с другими государствами Азии...» [1, с.148-149]. Здесь важно отметить, что китайское понимание идеалов международного сотрудничества конституируется древней концепцией единства через гармонию разнородного – "хэ".

Л.С. Переломов даёт краткий, но ёмкий экскурс в историю этого понятия: «Своим происхождением термин "хэ" обязан сложившемуся к VIII – VII вв. до н.э. представлению о борьбе противоположностей как объективному закону существования природы. Согласно бытовавшим в те времена космогоническим воззрениям, два полярных начала (ян – светлое, мужское и инь – тёмное, женское), вступив во взаимодействие, породили пять стихий: землю, воду, огонь, дерево и металл. Благодаря их дальнейшему взаимопорождению и взаимопреодолению ... существует всё живое в природе. Стоит в мире возобладать надолго какой-либо одной стихии ... как жизнь на земле автоматически прекращается и всё живое умирает.

Эта идея борьбы взаимоисключающих начал как неперемного условия существования здорового Единства была перенесена на общество и сферу политики. Термин "хэ" изначально означал Единство, Единение, к которому приходят путём столкновения, взаимопреодоления полярных интересов и воззрений.

Одновременно появился антипод – термин "тун", тоже означавший Единство, Единение, но уже на иной – соглашательской основе, когда все участники обсуждения добровольно одобряют любое предложение исходящее от правителя» [7, с. 34].

В древнекитайском трактате Го юй (Речи царств) в главе 16 содержится пояснение необходимости опоры именно на гармоническое единство (хэ) как принцип взаимоотношений внутри иерархии власти, т.е. в отношениях правителя и чиновника: «...покойные ванны брали себе жён из чужих фамилий, требовали богатства в различных местах, при выборе слуг отбирали лиц, которые могли выступать с увещаниями и рассуждали с ними, выясняя истину на основе многих фактов, стремясь добиться гармоничного единства (курсив мой – А.П.). [Они поступали так потому, что] одна нота неприятна для слуха, один цвет не создаёт узора, одно вкусовое ощущение не насыщает, один факт – не предмет для обсуждения [с целью установления истины]. Однако [чжоуский] ван отвергает подобную гармонию и объединяется с лицами, взгляды которых совпадают с его желаниями. Небо лишило его мудрости, и, даже не желая собственной гибели, он не сможет избежать её!» [2, р. 241] (здесь

В.С. Таскин перевёл категорию "хэ" как «гармоничное единство»).

Современная этико-политическая мысль Китая экстраполировала принцип единства–хэ на внешнеполитические отношения. Этот ход, безусловно, открывает новые перспективы международного сотрудничества. Действительно, там, где Запад (главным образом, США) предлагает различные варианты массовой культуры, национально-политической анизотропии, политического единства-тун, Китай стремится сохранить уникальность культуры и притом не только своей, но всех участников многостороннего сотрудничества, исповедуя свой древний принцип гармонического единства-хэ. Важно отметить, что «в настоящее время концепция "стремиться к единству" применяется чаще всего при постулировании целей двусторонних отношений, а концепция гармонизации – многосторонних и глобальных аспектов внешней политики Китая. На особый характер второго процесса указывает и использование специального глагола: если двусторонние отношения устанавливаются (цзяньли), то гармоничный мир реструктурируется (гоуцзянь)» [8, с. 195].

Примечательно, что Китай вполне осознаёт свою культурную уникальность в сфере этико-политической мысли. «Показательна в данном смысле точка зрения заместителя директора департамента планирования МИД КНР Ли Цзе, который указывает на соединение базовых для традиционной китайской культуры принципов мира (гармонии) и единства как на уникальный китайский ресурс реализации «мягкой» силы. Природа подобного соединения, уподобляемого автором соединению твёрдости и мягкости, основывается на идее единства противоположностей, заключённой в формуле взаимопроникновения тёмного (инь) и светлого (ян) начала» [8, с. 194-195].

Однако если китайской культуре принцип "хэ" аутентичен, ясен и даже осознан как культурный ресурс, то для западных стран и России это не совсем так. Попытки прямого заимствования сопровождаемые объяснением китайской концепции "хэ" через китайские же категории "инь" и "ян", "у син" и т.п. пока не имеют успеха ни в европейской, ни в российской политической культуре.

Здесь нам следует вспомнить, что политическая традиция России, равно как и западная, черпала свои этические образцы в христианской культуре. И весьма примечательно, что христианство, особенно Православие, даёт нам инструмент для осмысления единства-хэ – это идея соборности¹. И хотя нельзя сказать, что этот принцип когда-нибудь последовательно реализовывался в политической практике какого-либо из православных государств, мы, тем не менее, можем найти ряд примеров его использования в истории России. Это, конечно, отношения светской и церковной властей, которые традиционно мыслились как "симфония", хотя далеко не всегда таковыми являлись. Бывали, конечно, счастливые исключения. Пример тому – отношения Петра I и епископа Митрофана Воронежского, который не только оказывал духовную и материальную поддержку флотостроению, начатому молодым царём, но и сопротивлялся чрезмерному увлечению Петра западной культурой, вынуждая, порой,

¹ Соборность, происходит от русского слова собор, которое в числе прочего «...выражает идею единства во множестве» [9, с.326]. Идеал соборности есть, по А.С. Хомякову, нечто противоположное католическому единству в повиновении внешней власти Папы, это «Церковь ... по разумению всех в их единстве» [9, с. 327]. Н.А. Бердяев противопоставляет соборность (коммунистичность) и коллективизм. «Коллективизм носит анти-персоналистический характер, он не знает ценности личности. Коммунистичность же персоналистична, есть ... община личностей» [1, с. 634]. Причины такого резкого противопоставления в том, что «коммунистичность оставляет совесть и оценку в глубине человеческой личности... Коллективизм же... есть отчуждение, экстерниоризация сознания и совести, перенесение их на фиктивную реальность коллектива» [1, с. 635].

царя поступиться собственной прихотью¹. Применительно к самой по себе светской власти, можно вспомнить известный спор М.М. Сперанского и Н.М. Карамзина о будущем государственном устройстве России у престола Александра I – при том, что царь явно благоволил М.М.Сперанскому, победила точка зрения Н.М.Карамзина. Примечательно, что стремление правительства установить "единство однообразия" (тун) в стране и во властной вертикали, как правило, влекло за собой кризис власти. Тут и печальный пример осложнения отношений Николая II с П.А. Столыпиным, позволявшего себе иметь мнение, расходившееся с мнением царя, и идеологическое единство (типичное единство-тун), установленное в СССР, приведшее его к застою и краху.

Бесспорное преимущество Китая состоит здесь в том, что он помыслил единство-хэ как категорию политической культуры более двух тысячелетий назад. И, конечно, его опыт и формы политической практики, порождённые использованием этой идеи, представляют огромную ценность и важный предмет для осмысления.

Тем не менее, широкая систематическая работа в этом направлении пока практически не ведётся. И возможно, проблема здесь даже не в отсутствии в западной культуре необходимых концептов – в конце концов, понятия гармония и соборность позволяют нам на достаточно глубоком уровне понять, что имеется в виду под единением-хэ. Дело в том, что в рамках культурных механизмов проблема соединения разных культур с одновременным сохранением их своеобразия вряд ли разрешима изнутри какой-либо одной культуры, поскольку ни одна традиционная культура не содержит механизмов сохранения других культур, а в посттрадиционных культурах под вопросом даже механизмы самосохранения. Ведь не случайно в самом Китае становление концепции единения-хэ в политической мысли происходит именно в эпоху, когда проблема отношений с Другим встала как никогда остро. Она была ответом древнекитайской цивилизации на культурный вызов необходимости сосуществования в условиях острейшей политической борьбы как внутри "борющихся царств", так и между ними. Таким образом, то многостороннее сотрудничество в том виде, который интересует Китай, может быть теоретически разработано только в рамках метакультуры.

Итак, мы смогли убедиться, что России есть о чём поразмышлять вместе с Китаем и это вполне возможно. Интеллектуальная "закрытость" Китая – это своеобразная иллюзия, возникающая из его нежелания прямо заимствовать плоды других культур. Но совершенно очевидно желание китайских интеллектуалов выработать в диалоге с другими культурами свои собственные идеи. А это означает, что встреча на границе наших культур России и Китая возможна и у нас есть всё необходимое, чтобы сделать эту встречу творческой.



Литература

1. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Дух и реальность. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003.
2. Го юй (речи царств). М.: Наука, 1987. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/>

¹ Подробнее см. Житие святителя Митрофана Воронежского [3].

Dokumenty/China/I/Reci_carst/index.htm

3. Житие Святого Митрофана, епископа Воронежского [Электронный ресурс]. URL: <http://www.saints.ru/m/6-Mitrofan-Voronezhskii-.html>

4. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002.

5. Леонард М. О чём думают в Китае? М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010.

6. Переломов Л.С. Традиционная китайская философия и её роль в современном Китае // Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) М.: Восточная литература, 1993.

7. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

8. Тимофеев О.А. Мягкие методы международного влияния и трансформация внешнеполитической парадигмы в КНР // Вестник ТОГУ. 2009. № 4 (15). URL: <http://www.khstu.ru/vestnik/articles/347.pdf>

9. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография (М.Катков). Т.2. 1886. URL: <http://new.runivers.ru/lib/book3560/18632/>

10. Эпистемические сообщества [Электронный ресурс]. URL: <http://metaculture.ru/projects/129-experts.html>

11. Ячин С.Е., Поповкин А.В., Буланенко М.Е. Метакультурное сообщество: встреча на границах культурных сред // Этносоциум. 2010, № 6 (30). с. 232-242.

12. Ячин С.Е. Состояние метакультуры. Владивосток: Дальнаука, 2010.