

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ЦЗЯН ЧУНСІНЬ

УДК: 141.7 (510)

**ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ У ДИСКУРСІ КИТАЙСЬКОЇ
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Бех Володимир Павлович,

доктор філософських наук, професор,

заслужений діяч науки і техніки України

Київ – 2013

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| ВСТУП | 4 |
| РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОЦЕСУ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ ЛЮДИНИ В ДИСКУРСІ КИТАЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ..... | |
| 14 | 14 |
| 1.1. «Формування особистості людини» як основний концепт дослідження | 14 |
| 1.2. Зовнішні фактори формування особистості людини Заходу та Сходу: ментальні, культурні, світоглядні характеристики | 45 |
| 1.3. Принципи та методи дослідження формування особистості людини в дискурсі китайської філософської думки | 65 |
| Висновки до першого розділу | 73 |
| РОЗДІЛ 2 ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КИТАЮ ПЕРІОДУ ДАВНЬОГО ЧАСУ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ | |
| 77 | 77 |
| 2.1. Феномен особистості в давньому та середньовічному Китаї: філософсько- історичний аналіз | 77 |
| 2.2. Рефлексія проблеми формування особистості людини та соціалізації особистості в працях конфуціанців та їхніх опонентів (моїсти, легісти) | 88 |
| 2.3. Особливості тлумачення природи людини та способу людського буття у філософії даосизму..... | 118 |
| 2.4. Буддистська програма формування ідеалу людини. Будда як взірцева особистість | 136 |
| Висновки до другого розділу | 155 |

| | |
|--|-----|
| РОЗДІЛ 3 ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ ІДЕАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ ТА МЕХАНІЗМУ ЇЇ ТВОРЕННЯ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ТА НОВІТНЬОГО ЧАСУ | 158 |
| 3.1. Співвідношення традиційних та ліберальних тенденцій у розгляді проблеми формування особистості людини у філософській думці Китаю Нового часу | 158 |
| 3.2. Загальні тенденції трансформації механізму формування особистості людини у Китаї Новітнього часу: взаємовплив суспільної свідомості та суспільної практики..... | 168 |
| 3.3. Культурологічний та філософський дискурс проблеми людини як особистості та процесу формування особистісних якостей у Китаї XX – XXI століть..... | 180 |
| Висновки до третього розділу | 192 |
| ВИСНОВКИ | 196 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ..... | 205 |

ВСТУП

*І Захід є Захід, і Схід є Схід,
Їх зустрічі годі чекати,
Доки небо і землю не стане Господь
На Суд Останній скликати.*

Р. Кіплінг «Балада про Схід і Захід».

Актуальність теми. Сучасні напрями світового розвитку свідчать про посилення інтеграційних тенденцій у відносинах соціальних макросуб'єктів. У XXI столітті всі без винятку прояви соціальності можуть бути осмислені крізь призму феномену глобалізації. Важливою умовою міжкультурного діалогу є адекватне знання його суб'єкта про базові уявлення партнера щодо самого себе, свого місця у суспільстві, природі та у Всесвіті, наявності готовності до сприйняття цих уявлень. Саме в цьому контексті на сучасному етапі мають розглядатися традиційні філософські та суспільствознавчі дихотомії, зокрема проблема Сходу та Заходу. Одним із найелементарніших, але водночас базових рівнів цієї проблеми, яка стає об'єктом дослідницького інтересу, може вважатися особистісний рівень, а саме специфіка інтеграції людини у суспільні структури, особливості її функціонування як особистості в умовах конкретного суспільства, зокрема китайського.

Досліджувана тема є надзвичайно актуальною з огляду на дискусійний характер концепту «особистість людини в китайському суспільстві». У сучасній філософії та синології існують діаметрально протилежні точки зору щодо наявності феномену особистості у Китаї. Вихідною причиною такого становища є західоцентричне уявлення про особистість, коли цей феномен ототожнюється із буттям особистості в західній культурі. З іншого боку, існує тенденція до автоматичного використання терміна особистість відносно членів соціуму, що є успішно до нього інтегрованими, без зазначення особливих рис китайської

особистості, що робить термін науково невизначеним та конвенційним. Крім того, недостатнім є науковий аналіз філософського дискурсу проблеми особистості в китайській філософській думці, що найбільш адекватно рефлексує буття китайського суспільства. На нашу думку, існує необхідність у розв'язанні зазначеного протиріччя шляхом соціально-філософського аналізу проблеми особистості в єдності її статичного (особистість як біопсихосоціальна система) та динамічного (процес формування особистості) аспектів у контексті китайського філософського дискурсу.

Стан наукової розробки проблеми. Дослідження формування особистості людини на ранніх етапах (давній період та середньовіччя) розвитку китайської філософської думки відбувається переважно в рамках рефлексії суспільного буття, філософсько-політичної проблематики. Провідними філософськими системами, які визначали та наповнювали цей дискурс, були конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм та буддизм. Серед філософів конфуціанської школи, які приділяли увагу проблемі людини і її функціонуванню в суспільстві, можна назвати засновника цього філософсько-етичного напрямку Конфуція (провідна праця «Луньюй», тобто «Бесіди та розміркування»), Мен-цзи, Сюнь-цзи, Лу Цзю-юань, Ван Ян-міна. Найбільш послідовними опонентами конфуціанців, які пропонували своє бачення і проблеми людини, вважаються моїсти, зокрема засновник школи Мо-цзи, та легісти (Цзи-Чан, Шан-Ян, та Хань Фей-цзи). У рамках згаданих концепцій природа людини визначається як природжено добра (конфуціанство), виключно зла (деякі неоконфуціанці), різниться відносно кожної окремої особи (моїсти), є переважно злою, хоча й зустрічаються «ідеальні люди» (легізм). Вихідною умовою формування досконалої людини є благородне походження (конфуціанство), наявність інтелектуальних здібностей та моральних чеснот поза залежністю від соціального походження (моїсти), вроджена здатність до осягнення природи всього суцього (легісти).

Даосизм традиційно прийнято розглядати в контексті протиставлення його теоретичних підстав базовим положенням конфуціанської ідеології. Найбільш

принципові розходження між цими філософськими системами пролягає по лінії розуміння місця людини в соціумі й універсумі та оцінки результатів впливу суспільства на особу. Провідним джерелом знання щодо даоської концепції людини слугують філософські трактати Лао-цзи, Ян Чжу Чжуан Цзи.

Буддизм як релігійне учення утверджує первинність духовного і вторинність матеріального. Найпоширенішим постулатом буддизму є твердження, що існування всіх речей залежить від свідомості, страждання існує не в реальному житті, а в своєму серці. Щастя залежить від внутрішнього світу. Для розвитку буддизму в Китаї величезну роль відіграли видатні учені, серед них і майстри буддизму, такі як Хуї Нен, Ма Цзу, І-Син, Дзю Мо Ло Ши, Шен Щю і Сюань Цзан.

Особливості дослідження проблеми людини в Новий період розвитку філософської думки Китаю полягають у поєднанні двох основних тенденцій: з одного боку, зберігається традиційне осмислення зазначеної проблематики в рамках основних філософсько-ідеологічних течій конфуціанства (Лю Цзунчжоу, Янь Юань), даосизму, буддизму, що в деяких випадках поєднується зі спробами синтезу провідних ідей усіх трьох напрямів; з іншого боку, саме в період Нового часу Китай «відкривається» світу, що дозволяє не тільки Заходу долучитися до унікальних здобутків китайської культури, але й Китаю сприйняти досягнення європейської наукової думки, в тому числі й суспільної теорії, що знайшли оригінальне тлумачення в межах китайського світогляду (Тань Ситун, Сунь Ятсен, Янь Фу, Лян Цичао).

Дослідження особистості в новітній період у Китаї тісно пов'язане з історичними процесами, ареною яких стає Китайська держава у XX – XXI столітті. На початку досліджуваного періоду зберігається тенденція ліберального підходу в розгляді особистості (Ху Ши). Друга половина XX ст. знаменується значним впливом комуністичної ідеології на китайський науковий і філософський дискурс, для цього етапу показовим є феномен «маоїстської особистості», чесноти якої обґрунтовуються в роботах Мао Цзедуна. Іншою течією дискурсу проблематики особистості і її формування є роботи

представників китайської діаспори, зокрема Ян Бо. Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. у зв'язку зі змінами у політичній системі китайської держави розпочався «ліберальний ренесанс» у суспільних науках, що знайшло своє відображення і у концепціях людини, особистості, разом з тим китайські дослідники звертаються до традиційних парадигм (Чжан Лівень, Джао Цзунь, Чжоу Женгуан).

Важливе значення для розв'язання дослідницької проблеми, сформульованої в роботі, є аналіз праць вітчизняних та зарубіжних дослідників, що здійснювали наукову та філософську рефлексію вирішення широкого спектру проблем соціально-філософського та політично-філософського напрямку, зокрема і проблеми людини, в концепціях китайських мислителів.

У зв'язку з цим варто згадати ґрунтовні праці «Давній Китай», «Проблема генези китайської думки» Л. Васильєва [28; 29], «Китайська цивілізація» В. Малявіна [86], «Коротка історія китайської філософії» Фен Ю-ланя [148], «Шляхи філософії Сходу і Заходу» Є. Торчинова [132], збірники праць «Китай та околиці. Міфологія, фольклор, література», «Релігійний світ Китаю 2005» за редакцією І. Смірнова [63; 105], «Методологічні проблеми вивчення історії філософії зарубіжного Сходу» за редакцією М. Степанянц та Г. Шаймухамбетової [87], «Країна Хань» за редакцією Б. Панкратова [122], «Класичний Китай» І. Каменаровича [61], «Становлення філософії та Сході» А. Лук'янова [82], п'ятитомну енциклопедію «Духовна культура Китаю» [50; 51; 52; 53; 54], «Давній Китай: формування культурної традиції» Г. Пондопуло [100], «Філософські традиції Сходу» Н. Семенова [108], «Утопічна думка в країнах Сходу» А. Ушкова [136].

Дослідження окремих шкіл китайської філософії здійснено в роботах А. Чебуніна [153], Н. Абаєва [1], Ду Хон Вея [49], Л. Переломова [97; 98], Р. Еймса [166].

Новітній етап розвитку китайської філософської думки вивчено в працях В. Бурова [22, 23, 24], М. Степанянц [140], А. Рабогошвили [103], Веня Цзянь [34], Л. Делюсіна [62], А. Кобзева [67], О. Середкіної [110], В. Ганшина [35].

Філософські аспекти проблеми формування особистості людини цікавили багатьох вітчизняних та зарубіжних науковців, зокрема таких, як А. Бекарев [10], В. Бех [12, 13, 14, 15], І. Бондаревич [18], В. Вашкевич [30], В. Воронкова [33], К. Гірц [37], П. Гуревич [39, 40], В. Іванов [58], Е. Ільєнков [60], Л. Кривега [71], В. Муляр [89, 90], Г. Нестеренко [95], А. Сенченко [109], Н. Скотна, Є. Шалімова [15] та інші.

Водночас китайський філософський дискурс проблеми формування особистості людини як окремий предмет дослідження не виокремлений, хоча й існує декілька праць, присвячених проблемі людини та особистості в цьому контексті. Зокрема, варто згадати роботи А. Кобзєва [66], Л. Делюсіна [79], Є. Шгейнера [163; 164], Т. Григор'євої [102], В. Рубіна [106], А. Тюріна [134], Л. Степанової [120].

Окреслені проблеми було покладено в основу цього дисертаційного дослідження, що конкретизувалося у його меті та завданнях.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний із темою дослідження кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Принципи організації та тенденції розвитку вищої освіти у XXI ст.» (рішення Вченої ради університету від 22 грудня 2006 р., протокол № 5) та планами науково-дослідної роботи кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 4 від 23 грудня 2010 р.).

Метою роботи є соціально-філософська рефлексія феномену особистості (в єдності його статичних та динамічних аспектів) у китайському суспільстві в контексті його осмислення у філософському дискурсі Китаю.

Реалізація поставленої мети потребує вирішення наступних **завдань**:

– обґрунтувати «формування особистості людини» як основний концепт дослідження;

- виокремити зовнішні фактори формування особистості людини Заходу та Сходу;
- визначити принципи та методи дослідження формування особистості людини в дискурсі китайської філософської думки;
- здійснити філософсько-історичний аналіз феномену особистості в давньому та середньовічному Китаї;
- дослідити рефлексію проблеми формування особистості людини та соціалізації особистості в працях конфуціанців та їхніх опонентів (моїсти, легісти);
- виокремити особливості тлумачення природи людини та способу людського буття у філософії даосизму;
- проаналізувати буддистську програму формування ідеалу людини;
- визначити співвідношення традиційних та ліберальних тенденцій у розгляді проблеми формування особистості людини у філософській думці Китаю Нового часу;
- з'ясувати загальні тенденції трансформації механізму формування особистості людини у Китаї Новітнього часу;
- проаналізувати культурологічний та філософський дискурс проблеми людини як особистості та процесу формування особистісних якостей у Китаї XX – XXI століть.

Об'єктом дослідження є процес формування особистості людини в китайському суспільстві.

Предмет дослідження – філософська рефлексія проблеми формування особистості людини в китайській філософській, культурологічній та суспільствознавчій думці.

Методи дослідження. Методологічну основу дисертаційного дослідження становить комплекс філософських, загальнонаукових та спеціальних методів пізнання. Основними методологічними підставами у запропонованій роботі стали діалектичний та компаративний методи. Оскільки діалектика є вченням про всезагальні зв'язки та розвиток, то використання її як методу зробить

можливим розглянути об'єкт дослідження, тобто особистість, як унікальний соціальний феномен, що постає як атрибутивна властивість людської істоти, має динамічну природу, розвиваючись та змінюючись під впливом відповідних зовнішніх та внутрішніх факторів. Вихідним принципом діалектики є принцип історизму (пов'язаний з ідеєю розвитку). Застосування цього принципу дозволяє дослідити особливості виникнення та трансформації феномену особистості в культурно-історичному та соціально-політичному контексті східної та західної цивілізацій. З іншого боку, звернення до цього принципу орієнтує дослідника на максимально прискіпливе вивчення не лише самого процесу, явища, будь-якого об'єкта в історичному плані, але й на вивчення історії розвитку ідей щодо цього об'єкта. Саме тому в роботі здійснено аналіз філософського дискурсу проблеми соціального буття людини в китайській та західноєвропейській філософській традиції. Це дало змогу виокремити загальні та специфічні риси особистості західного та східного типу, віднести їх до спільного категоріального ряду і разом з тим запропонувати ідею функціональної особистості, що узагальнює рефлексію феномену людини у китайській філософії. Суттєвим у процесі дослідження стало використання компаративістської методології, що дозволило порівняти, дослідити системи рис, що утворюються внаслідок розвитку та функціонування людини у суспільстві, мають суттєву різницю у західній та східній культурах, проте виступають як наслідок дії одних і тих же чинників, а отже, утворюють феномен, що проявляється унікальним чином у кожній культурі, але може бути визначений як особистість. Це стало свого роду філософсько-історичним порівнянням, що було доповнено історико-філософським компаративним аналізом, у процесі якого з'ясувалися принципові розходження та парадигмальні паралелі в тлумаченні феномену особистості у східній та західній філософській думці.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у спробі концептуального узагальнення змісту феномену формування особистості людини в дискурсі китайської філософської думки.

Це знайшло відображення в наступних положеннях наукової новизни дослідження:

Вперше:

– сформульовано визначення особистості як інформаційно-матеріального індивідуалізованого відносно кожної людини феномену. Матеріальною підставою набуття людиною якості особистості є цілісність її фізичного організму, перш за все центральної нервової системи, що є умовою розвитку психіки людини, а отже її свідомості та самосвідомості (генетична підстава особистості). Наявність матеріального підґрунтя дозволяє людині, вступаючи у взаємодію з соціальними суб'єктами, що транслиють власний соціальний досвід (соціальна підстава особистості) і виступають посередниками у сприйнятті духовної культури конкретного суспільства, та об'єктами другої природи (елементи матеріальної культури) (культурна підстава особистості), сприймати соціальну інформацію;

– доведено, що провідними та детермінуючими всі інші є хронотопологічні фактори, які визначили особливості сприйняття себе в просторі й часі. Для людини Заходу її хронотоп є завжди визначеним, оскільки вона перебуває у конкретному теперішньому, визначеному відносно минулого, що йому передує, та майбутнього, що прийде за ним. Для східної людини існування у режимі циклічного часу породжує відчуття вічного повтору, відчуття іманентності власного буття буттю світу, природи. Топологічне відчуття людини Заходу ґрунтується на розділенні світу матеріального та духовного, тоді як холістичне світосприйняття людини Сходу поширюється і на сферу духових сутностей, які розглядаються як частина дійсності, таким чином світосприйняття доповнюється містичною складовою. Таке становище породжує особливі відмінні статуси: людина Заходу постає як залучений спостерігач, який діє, але зберігає свою автономність, а східна людина завжди залишається частиною процесу. Метафорично можна говорити про західну людину-молекулу і атомарну людину Сходу;

– запропоновано ідею функціональної особистості, як особистісного типу, характерного для китайського суспільства. Функціональна особистість особливим чином засвоює суспільні цінності й норми, оскільки для неї вони не стають внутрішніми настановами, а мають інструктивний характер, визначаючи процедуру реалізації функції. Функціональна особистість є умовою існування китайського суспільства як органічного цілого, метою якого є збереження самоідентичності, тобто відсутності розвитку як процесу, що може призводити як до вдосконалення, так і до спрощення. Метою існування функціональної особистості є виконання її функціональних обов'язків, а метою її індивідуального розвитку є покращення власної ефективності, яка сприяє якнайкращому виконанню цієї функції.

Удосконалено:

– історико-філософський аналіз проблеми особистості в китайській філософській думці, який було доповнено філософсько-історичним аналізом розвитку китайського суспільства із встановленням кореляції суспільного буття і його відображення у філософських текстах;

– уявлення щодо характерних рис особистості в традиційному Китаї та китайському суспільстві епохи глобалізації.

Отримало подальший розвиток:

– дослідження філософських та наукових концепцій феномену особистості;

– порівняльний аналіз концепцій особистості в традиційній китайській філософії, філософії Нового часу та сучасних концепціях.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що висновки, запропоновані у роботі, дають можливість поглибити подальше дослідження проблематики.

Матеріали дослідження можуть бути використані як основа перспективних теоретичних розробок проблеми формування особистості людини в китайському суспільстві та в емпіричних соціологічних і політологічних розвідках.

Положення, наведені в дослідженні, також можуть бути використані для розробки і практичної реалізації навчальних курсів для студентів напрямів підготовки «філософія», «суспільно-політичні науки», «міжнародні відносини».

Апробація результатів дисертації. Основні положення і висновки наукового дослідження було обговорено на спільному засіданні кафедри соціальної філософії та філософії освіти і кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Результати дисертаційної роботи були оприлюднені на міжнародних і всеукраїнських наукових, науково-теоретичних і науково-практичних конференціях, зокрема: Науково-практичній конференції «Основні напрями модернізації вищої освіти в контексті викликів епохи» (Київ–Глухів, 2011); Перших Українських педагогічних студій «Освіта і культура як запорука сталого демократичного розвитку суспільства» (Київ–Луцьк–Рівне, 2012); II Міжнародній науково-практичній конференції студентів і молодих вчених «Дитинство. Освіта. Соціум» (Київ, 2013); Міжнародній науково-практичній конференції «Управлінські компетенції викладача вищої школи» (Київ, 2013).

Публікації. Основний зміст дослідження відображений у 6 публікаціях у фахових виданнях з філософських наук.

Структура та обсяг дисертації зумовлені означеною метою та завданнями дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів (10 підрозділів), висновків і списку використаних джерел (199 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 221 сторінка, основна частина роботи – 204 сторінки.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОЦЕСУ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ ЛЮДИНИ В ДИСКУРСІ КИТАЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

1.1. «Формування особистості людини» як основний концепт дослідження

Беручи до уваги той факт, що основним концептом цього дисертаційного дослідження є «формування особистості людини», перш за все необхідно визначитися із змістовним наповненням терміну «особистість людини», а після цього спробувати з'ясувати особливості формування особистості людини як динамічного феномену.

Використання поняття «особистість людини» в дослідженні, що акцентує увагу саме на китайському філософському дискурсі, породжує проблему невідповідності категоріального ряду досліджуваному феномену. Це, очевидно, пов'язано з тим, що поняття особистості людини сформувалося та отримало наукове обґрунтування в руслі західної філософської традиції.

Отже, для вирішення вказаного протиріччя нам здається доречним здійснити розгортання поняття «особистість людини» і похідного від нього концепту «формування особистості людини» через систему ознак, складових елементів, чинників, що визначають зміст феномену особистості і характеризують процес її формування. Виконання цього завдання є можливим завдяки аналізу наукових концепцій особистості, що сформувалися у рамках західноєвропейської, американської, вітчизняної філософії та психології.

Перш за все звернемося до етимології слова «особистість». Етимологічно слово «особистість» – *personality* – походить від латинського *persona*, що перекладається як «маска». Спочатку дійсно йшлося про маски, які надягали актори в стародавньому театрі, а потім і про самих акторів, що беруть участь у

виставі. По суті, термін вказує на зовнішній, поверхневий соціальний образ, який приймає індивідуальність, коли виконує певні ролі, – це якась суспільна особа, звернена до оточуючих. У такому сенсі особистість означає суспільне Я, яке може співпадати, а може і не співпадати з внутрішнім Я. Цікаво, що етимологія слова *persona* (*per* – «через», *sonus* – «звук», що дослівно можна перекласти як «те, через що проходить звук») ще виразніше вказує на подвійну природу слова «особистість». Як пише Р. Олпорт, слово означало і актора за маскою, тобто справжнє поєднання його внутрішніх і «масочних» якостей [96, с. 234].

А. Толстих, ґрунтуючись на ретельному етимологічному аналізі, показав, що тілесне і духовне (індивідуальне, особистісне) начала в людині спочатку були єдиним цілим, розділившись лише в епоху Відродження. Прийнято вважати, що одним з перших визначення персони дав в VI в. Боецій, який позначив її як індивідуальну субстанцію раціональної природи. Тут виявляється вельми чіткий зв'язок не із зовнішньою, а швидше з внутрішньою стороною феномена. Разом з тим «персона» по-латині означає і граматичну категорію особи, і юридичну особу [130].

У античному суспільстві ще не було «ні ясного поняття про духовну особистість..., ні самотійної особистості [5, с. 17]». Індивід розглядався лише як частинка космосу, наслідування йому. На думку А. Лосева, відмінність між людиною і космосом в античній культурі суто кількісне, між ними немає ніякого розколу, ніякої безодні [80, с. 57]. Стародавні боги Греції – Зевс, Аполлон, Афродіта – це не особистості, а, як підкреслював А. Лосєв, гранично узагальнені природні і соціальні сили. Звичайно, вони антропоморфні, тобто уподібнені людині, але все-таки «позаособистісні», бо ідея особистості припускає розвинену суб'єктивність, унікальність людини і її свободу. У античного світу був свій високий ідеал – ідеал людини-громадянина, неподільне панування якої ставило людину в повну залежність від «установи», будь то інститут держави, поліса, стану, роду або сім'ї. Визнати ж себе тільки елементом якої-небудь установи людина не може і не повинна. Тому вступ античного світу «в період

боротьби політичного ідеалу громадянина з ідеалом духовної людини [5, с. 69]» виявився неминучим. У Стародавній Греції цей період почався з Протагора і Сократа; через тезу «людина є мірою всіх речей», як і через заклик «пізнай самого себе», вони прокладали шлях до нової самосвідомості людини як духовно значущої особистості, значущої незалежно від свого «місця» або своєї «функції» у суспільстві.

У грецькій мові існує слово «іпостась», яке теж означає в перекладі не що інше, як «особистість». «Іпостась» характеризує людину як унікальну істоту. Але перш за все термін «іпостась» використовувався грецькими отцями церкви для позначення Особистостей (іпостасей) Божественних – Батька, Сина і Святого Духу. Це – не частини цілого, а його прояви. В. Лосський відзначає, що якраз завдяки введенню у вживання на Заході терміну «іпостась» слово «персона» знаходить більш внутрішньо індивідуальне і власне особистісне забарвлення [81, с. 289-302].

Духовна особа, що ще дрімала в античній людині, вже шукала свого визнання. І таке визнання вона одержала, причому не від суспільства, навіть не від самої людини, але від дійсного Бога, адже Бог утілювався не в «людство», навіть не в «богообраний народ», а саме в людину. «Нарешті ... над світом засіяла християнська істина, що визнала духовну особистість, її призначення і її внутрішнє життя за найсвятіше, високе і цінне в бутті [123, с. 379-380]».

Поняття особистості є як з культурно-історичних причини, так і по суті справи, за основним завданням філософського знання центральним поняттям саме християнської філософії. Як відзначає Н. Страхов: «З появою християнства людина стала в нові відносини до Бога і природи саме тому, що людська особистість набула невимірно високого значення, якого вона ніколи не мала в стародавньому світі. Коли Бог з'явився в плоті і назвав людей своїми синами і братами, тоді, природно, для душі і думки людської повинен був початися новий період. Але такий глибокий переворот не міг здійснитися легко і швидко... [123, с. 379-380]». Середньовічна думка, або схоластика, відзначає далі Н. Страхов, і стала такою школою нового розуміння людини; але саме школою, «отроцтвом»

християнської філософії. Нове поняття особистості, вироблене в середньовічній філософії, відносилось, перш за все, до Бога, а потім і людина мислилася як особа, створена за образом і подобою Божою. Фома Аквінський проголосив особистість «тим, що є найбільш здійсненим у всій природі». Основна тема Августина – сходження просвітленої особи до Бога, становлення людини як особистості від «старого» до «нового», подолання себелюбства в любові до Бога. Теоретичні основи цього процесу – філософська теологія, вчення про тринітарну структуру особистості як «чистого я» – є темою принципово важливого трактату «Про трійцю»; релігійно-психологічні особливості і становлення моральної особистості за допомогою благодаті – основні теми «Сповіді» [121, с. 31].

У епоху Відродження середньовічне теоцентричне розуміння особистості змінилося на антропоцентричне: особистість стала ототожнюватися з яскравою, багатобічною індивідуальністю, здатною досягти всього. Затверджуючи ідеал гармонійної, розкріпаченої творчої особистості, красу і гармонію дійсності, звертаючись до людини як до вищого начала буття, гуманізм відрізнявся і відчуттям цілісності і стрункої закономірності всесвіту. Але це було вже зовсім інше розуміння всесвіту, ніж в античності і в Середні віки, де людина об'єднувалася з космосом, тепер людина, що зайняла місце Бога, встала над світом природи, поза ним, могла робити з природою, що захоче. Перші гуманісти заперечували природжену порочність людини, обумовлену гріхопадінням, і були переконані в тому, що лише зовнішні обставини заважають людині розвинутися в гармонійну особу. Саме упор на подолання зовнішніх обставин, а не на внутрішнє вдосконалення людини породив падіння моралі у середовищі гуманістів, моральну вседозволеність, зростання індивідуалістичних настроїв. М. Бердяєв характеризує Ренесанс як епоху відпадання людини від Бога, що породило самовпевненість людини і людства. «Весь гуманістичний період історії заперечував аскетичну дисципліну і підпорядкування вищим, надлюдським началам. Цей період характеризується розтратою людських сил. Розтрата людських сил не може не супроводжуватися виснаженням, яке, врешті-решт, повинне привести до втрати центру в людській

особистості, особистості, яка перестала себе дисциплінувати. Така людська особистість повинна поступово перестати відчувати свою самість, свою особливість... Досвід нової людини, що поставила себе над світом, зробив її рабом світу. У цьому рабстві вона втратила людську подобу [11, с. 280]».

Мислителі тієї пори утвердили повну приналежність людини до земного світу. Вони проголосили свободу людської особистості, виступили проти релігійного аскетизму, за право людини на насолоду і задоволення всіх потреб. Не тільки М. Бердяєв, але і Л. Шестов вважав, що саме в епоху Ренесансу починається звеличення людини, її розуму, краси, сили, і тоді ж починають забувати про те, що людина – лише образ і подоба Божі. Але, на думку Л. Шестова, в цьому випадку звеличується не особистість, а добре організована тварина. Обоженнювання людини в ренесансній культурі А. Лосєв називає абсолютизацією людської особистості всією її матеріальною тілесністю. Разом з тим «універсальна людина» Ренесансу – це ще не особистість у новоевропейському розумінні, на думку деяких дослідників. «Справжньої індивідуальності тут ще немає, одиничне не дотягло до особливого [9, с. 135]». Саме Відродження, на думку Л. Баткіна, не могло добудувати героїчне і натуралістичне розуміння індивіда до поняття особистості. Неповнота, нечіткість ренесансної людини – це не віддзеркалення її неповноцінності в порівнянні з особистістю Нового часу. Навпаки, саме в цьому її історично-особлива зрілість і потужність, те, що робить її «титанічною», «безмежною», словом, ренесансною.

У Новий час розуміння особистості розвивалося під впливом вчення Р. Декарта про дві субстанції, відкидаючи сутнісну психофізичну єдність людини, особистість ототожнювалася з свідомістю. Виняток становить Ф. Бекон, що розглядав особистість як цілісну природу людини, єдність душі і тіла. Г. Лейбніц вважав найістотнішим в особі совість, тобто рефлексивне внутрішнє відчуття того, яка її душа, Дж. Локк ототожнював особу із самосвідомістю, Дж. Берклі вважав поняття «особистість» синонімом духу. І. Кант дав обґрунтування поняття особистості у сфері практичної філософії. Особистість

для нього заснована на ідеї морального закону і навіть тотожна йому, вона не засіб, а «мета сама по собі». «Декарт і Кант, якби вони не були християнами, не звернулися б до своєї душі і до свого пізнання так, як вони це зробили [123, с. 379-380]», і те ж саме можна сказати, хай з різними обмовками, про Дж. Берклі і Г. Лейбніца, Й. Фіхте і Г. Гегеля. Тільки у філософії Нового часу людина по-справжньому звернулася до самої себе – і це головне. Тільки в метафізиці Нового часу поняття духу утвердилося як ключова філософська категорія, навіть середньовічні схоласти цілком обходилися тут аристотелівським поняттям «форми».

У гуманізмі Нового і Новітнього часу ідея особистості звільнилася від релігійного змісту. Було визнано право людини на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей. Гуманізм розглядає людину як істоту, гідну духовного і фізично повноцінного існування. У подальші епохи ці умонастрої втілилися в ідеалах індивідуалізму, які у специфічній формі реалізували концепцію звеличення особистості.

Таким чином, філософське осмислення феномену особистості у період Античності, Середньовіччя, Відродження та Нового часу відбувалося достатньо холістично. Сама особистість розглядалася як певна цілісність, характеристики якої не розділялися на біологічні, психічні та соціальні. Саме «народження особистості» в античні часи пов'язане із змінами у суспільній свідомості, коли формування громадянина полісу, як невід'ємної частини політичної спільноти і разом з тим самоврядного діяча, породило політичну самосвідомість, а разом з тим і політичну особистість. Політична особистість, звичайно, не могла розглядатися як повноцінна особистість, оскільки, так би мовити являла систему прийнятих соціальних ролей, проте стала підставою для формування повноцінної особистості у єдності її духовної (тобто психічної) і суспільної (соціальної) компонент. Епоха Середньовіччя актуалізувала ідеал духовної особистості, тобто цінність людини як носія божественної суті виявлялася більшою, ніж її цінність як суб'єкта, що діє в соціумі: святий підносився над героєм. Заслугою Відродження цілком можна вважати актуалізацію цінності

природного у людині. Оспівування тілесності, буяння життєвих сил зняло заборону на розуміння людини як частини природи, і сприяло формуванню усталеного підходу до розгляду особистості як інтегральної частини і природного, і соціального світу. Період Нового часу знову демонструє деякий відхід від позиції розгляду особистості як цілісного системного феномену, звертаючись до проблем її духовного світу, який проте починає тлумачитися як результат функціонування свідомості особи, яка є інтегрованою до суспільства.

XX століття ознаменувалося важливим переломом у процесі дослідження людської особистості, що було пов'язано в тому числі й інституціалізацією психології як науки, і з визначенням нею свого предметного поля, важливою складовою якого стала людина в єдності її біологічних, психічних та соціальних характеристик. Порівняно невеликий строк існування поняття «особистість», що відображало б саме ці аспекти феномена, визначає той факт, що до сьогодні не існує загальноприйнятого визначення першого. Втім існують певні загальні підходи, в рамках яких створювалися і продовжують пропонуватися концепції особистості.

«Щоб скласти уявлення про різноманіття значень поняття особистості в психології, звернемося до поглядів деяких визнаних теоретиків в цій області. Наприклад, К. Роджерс описував особу в термінах самості: як організовану, довготривалу, суб'єктивно сприйману суть, що становить саму серцевину наших переживань. Г. Олпорт визначав особу як те, чим індивідуум є насправді – внутрішнє «дещо», що детермінує характер взаємодії людини з світом. А в розумінні Е. Еріксона індивідуум протягом життя проходить через ряд психосоціальних криз і його особистість постає як функція результатів кризи. Дж. Келлі розглядав особистість як властивий кожному індивідууму унікальний спосіб усвідомлення життєвого досвіду. Зовсім іншу концепцію запропонував Р. Кеттел, на думку якого, ядро особистісної структури утворюється шістнадцятьма початковими рисами. Нарешті, А. Бандура розглядав особистість у вигляді складного патерну безперервного взаємовпливу індивідуума, поведінки і ситуації [57, с. 21]».

«Більшість теоретичних визначень особи містять наступні загальні положення:

– У більшості визначень підкреслюється значення індивідуальності, або індивідуальних відмінностей. У особистості представлені такі особливі якості, завдяки яким ця людина відрізняється від всієї решти людей. Крім того, зрозуміти, які специфічні якості або їх комбінації диференціюють одну особистість від іншої, можна тільки шляхом вивчення індивідуальних відмінностей.

– У більшості визначень особистість постає у вигляді якоїсь гіпотетичної структури або організації. Поведінка індивідуума, доступна безпосередньому спостереженню, принаймні частково, розглядається як організоване або інтегроване особистістю. Іншими словами, особистість – абстракція, заснована на висновках, одержаних в результаті спостереження за поведінкою людини.

– У більшості визначень підкреслюється важливість розгляду особистості у співвідношенні з життєвою історією індивідуума або перспективами розвитку. Особистість характеризується в еволюційному процесі як суб'єкт впливу внутрішніх і зовнішніх чинників, включаючи генетичну і біологічну схильність, соціальний досвід і змінні обставини навколишнього середовища.

– У більшості визначень особистість представлена тими характеристиками, які «відповідають» за стійкі форми поведінки. Особистість, як така, відносно незмінна і постійна в часі і змінних ситуаціях; вона забезпечує відчуття безперервності в часі і навколишньому оточенні [57, с. 22]».

Погоджуючись з висновками Л. Х'єлла та Д. Зіглера, варто зазначити, що суттєвою ознакою особистості, яка знаходить відображення у концепціях особистості є її динамічний характер: здатність постійно розвиватися, зберігаючи разом з тим певні усталені характеристики, що дозволяють розглядати її як цілісне системне утворення.

«Особистісний розвиток відбувається впродовж всього життя. Особистісне зростання обумовлене безліччю зовнішніх і внутрішніх детермінант. До

зовнішніх, або детермінант оточення, відносяться: приналежність індивідуума до певної культури, соціально-економічного класу і унікального для кожного сімейного середовища. З іншого боку, внутрішні детермінанти включають генетичні, біологічні і фізіологічні чинники.

Приналежність до тієї або іншої культури приводить врешті-решт за допомогою соціалізації до нормативних моделей в мисленні, емоціях і поведінці. Усвідомлюємо ми це чи ні, культурне середовище формує у нас образ себе, форму відносин з іншими людьми, потреби і способи їхнього задоволення, а також цілі, до досягнення яких ми прагнемо. Так само приналежність до визначеного соціально-економічного класу справляє вплив на цінності, установки і стиль життя. По суті, дуже незначну кількість аспектів нашого розвитку може зрозуміти без урахування груп, до яких ми належимо. Чинники, обумовлені приналежністю до певного соціального класу, справляють значний вплив на те, в яких найбільш типових стресових або конфліктних ситуаціях ми опиняємося, а також як ми справляємося з ними. Вплив сімейного оточення також відчутно позначається на розвитку індивідуума. Особливе значення тут має форма батьківської поведінки, переконань і цілей. Батьки служать моделлю для наслідування і, за допомогою власних вчинків, справляють вплив на дітей, що зберігається впродовж подальшого їх життя.

Генетичні чинники – це той рід впливу на поведінку, який передається від батьків до дітей завдяки механізмам спадковості. Разом з навколишнім середовищем вони відіграють ключову роль в обумовленні розвитку особи.

Теорії особистості розходяться в тому, яке значення в них надається питанням розвитку і змін протягом життя; у описі чинників, відповідальних за щоденний розвиток, а також у визнанні відносної ролі генетичних і середовищних чинників, що впливають на розвиток особистості [57, с. 31]».

Тривалий час у радянській науці існував такий термін, як «формування особистості», що був більш характерним для педагогічних аспектів.

В. Мерлін відзначає, що слід розмежовувати розвиток і формування, це пов'язано з різним впливом основних – генетичного і середовищного – чинників

на ті або інші рівні індивідуальності. Розвиток безпосередньо і більшою мірою обумовлений генетично, тоді як формування пов'язане вирішальним чином з впливом соціальних умов [117, с. 31]. Сьогодні, вважає А. Реан, гуманістична психологія на противагу ідеї формування особистості висуває перш за все ідею вільного розвитку особистості, якнайповнішої самоактуалізації (концепції А. Маслоу, К. Роджерса, Е. Фромма), що виражається, припустимо, в здійсненні індивідуальних смислів особи (В. Франкл), а також створення «допомагаючих відносин» (К. Роджерс) для досягнення цієї мети. Формування ж спочатку припускає свого роду тиск із сторони, що повністю суперечить вищесказаному [104, с. 187-196].

При всьому різноманітті підходів до розвитку особи в зарубіжній психології, як зазначає Л. Анциферової, виділяються дві методологічні передумови – принцип прагнення до рівноваги (психоаналіз, когнітивна психологія, необіхевіоризм) і принцип прагнення до напруги (концепції гуманістичної і екзистенціальної психології) [4, с. 278-318].

Розглянемо основні підходи, що сформувалися у західній психології до розгляду проблематики розвитку особистості.

Психоаналітична школа.

3. *Фрейд*. Протягом тривалого періоду розвитку психоаналізу Фрейд застосовував *топографічну модель* особистісної організації. Згідно з цією моделлю в психічному житті можна виокремити три рівні: свідомість, передсвідоме і несвідоме. Розглядаючи їх в єдності, Фрейд використовував цю «психічну карту», щоб показати ступінь усвідомлюваності таких психічних явищ, як думки і фантазії.

Психоаналітична теорія розвитку ґрунтується на двох передумовах. Перша, або *генетична* передумова, спирається на те, що переживання раннього дитинства відіграють критичну роль у формуванні дорослої особистості. Фрейд був переконаний в тому, що основний фундамент особистості індивідуума закладається в дуже ранньому віці, до п'яти років. Друга передумова полягає в тому, що людина народжується з певною кількістю сексуальної енергії (лібідо),

яка потім проходить в своєму розвитку через декілька *психосексуальних стадій*, що кореняться в інстинктивних процесах організму Фрейду належить гіпотеза про чотири послідовні стадії розвитку особи: *оральної, анальної, фалічної і генітальної*. У загальну схему розвитку Фрейд включив і *латентний період*, що припадає в нормі на проміжок між 6-7 роками життя дитини і початком статевої зрілості. Фрейд обстоював положення незмінності. Вся його теорія про розвиток людини заснована на посиленні, що особа дорослого сформована досвідом раннього дитинства. Таким чином, структура характеру кожного індивідуума формується в ранньому віці і залишається незмінною в зрілі роки [144, с. 122-199].

Альфред Адлер. Уявлення про те, що людина є єдиним організмом, що самоузгоджується, складає головну послілку адлерівської психології. А. Адлер дав своїй теорії назву «Індивідуальна психологія», оскільки латиною «*individuum*» означає «неподільний», тобто означає суть, яку не можна розділити. А. Адлер виходив з того, що жоден прояв життєвої активності не можна розглядати в ізоляції, а тільки в співвідношенні з особистістю в цілому. Індивідуум є неподільним цілим як відносно взаємозв'язку між мозком і тілом, так і відносно психічного життя. Структуру особистості, що є самоузгодженою і єдиною, А. Адлер визначав як *стиль життя*. Розгляд людини як органічної цілісності вимагає єдиного психодинамічного принципу. А. Адлер вивів його з самого життя, а саме з тієї обставини, що життя неможливо уявити собі без безперервного руху у напрямі зростання і розвитку. Тільки в русі у напрямку до особистісно значущих цілей індивідуум може бути сприйнятий як єдине і ціле, що самоузгоджується.

Визнаючи значення спадковості і навколишнього середовища у формуванні особистості, А. Адлер наполягав на тому, що індивідуум – щось більше, ніж тільки продукт цих двох впливів. А саме, він вважав, що люди володіють *творчою силою*, яка забезпечує можливість розпоряджатися своїм життям, – вільна, усвідомлена активність є визначальною характеристикою людини. Ця творча сила впливає на кожен грань людського досвіду: сприйняття,

пам'ять, уяву, фантазію і мрії. Вона робить кожну людину індивідуумом, що самовизначається, архітектором свого власного життя.

Стиль життя, в первинному варіанті «життєвий план», або «дороговказний образ», є найбільш характерною особливістю динамічної теорії особистості А. Адлера. У цій концепції, по суті ідеографічній, представлений унікальний для індивідуума спосіб адаптації до життя, особливо в плані поставлених самим індивідуумом цілей і способів їхнього досягнення. Згідно з А. Адлером *стиль життя* містить унікальне поєднання рис, способів поведінки і звичок, які, будучи взяті в сукупності, визначають неповторну картину існування індивідуума.

З погляду А. Адлера, стиль життя настільки міцно закріплюється у віці чотирьох або п'яти років, що згодом майже не піддається тотальним змінам. Звичайно, люди продовжують знаходити нові способи виразу свого індивідуального життєвого стилю, але це, по суті, є тільки вдосконаленням і розвитком основної структури, закладеної в ранньому дитинстві.

Припускаючи існування творчої сили, А. Адлер не заперечував впливу спадковості і оточення на формування особи. Кожна дитина народжується з унікальними генетичними можливостями, і вона дуже скоро набуває свого унікального соціального досвіду. Проте люди – це щось більше, ніж просто результати дії спадковості і навколишнього середовища. Люди є творчими істотами, які не тільки реагують на своє оточення, але і впливають на нього, а також одержують від нього у відповідь реакції.

Карл Густав Юнг. К. Юнг стверджував, що *душа* (у теорії Юнга термін, аналогічний особистості) складається з трьох окремих, але взаємодіючих структур: его, особистого несвідомого і колективного несвідомого. К. Юнг висловив гіпотезу про те, що колективне несвідоме складається з могутніх первинних психічних образів, так званих *архетипів* (буквально, «первинних моделей»). Архетипи – природжені ідеї або спогади, які спонукають людей сприймати, переживати і реагувати на події певним чином. На відміну від З. Фрейда, що надавав особливе значення раннім рокам життя як вирішальному

етапу у формуванні моделей поведінки особистості, К. Юнг розглядав розвиток особистості як динамічний процес, як еволюцію впродовж всього життя. Він майже нічого не говорив про соціалізацію в дитинстві і не розділяв поглядів З. Фрейда щодо того, що визначальними для поведінки людини є тільки події минулого (особливо психосексуальні конфлікти). З точки зору К. Юнга, людина постійно набуває нових умінь, досягає нових цілей і реалізує себе все більш повно. Він надавав велике значення такій життєвій меті індивіда, як «*набуття самоті*», що є результатом прагнення різних компонентів особистості до єдності. Згідно з К. Юнгом, кінцева життєва мета – це повна реалізація «Я», тобто становлення єдиного, неповторного і цілісного індивіда. Розвиток кожної людини в цьому напрямі унікальний, він продовжується впродовж всього життя і включає процес, що одержав назву *індивідуація*. Підсумок здійснення індивідуації, що дуже непросто досягається, К. Юнг називав *самореалізацією*. Він вважав, що ця кінцева стадія розвитку особистості доступна тільки здібним і високоосвіченим людям, що мають до того ж достатнє для цього дозвілля. Ці обмеження роблять самореалізацію недоступною для переважної більшості людей.

Ерік Еріксон. Центральним для створеної Е. Еріксоном *теорії розвитку ego* є положення про те, що людина протягом життя проходить через декілька універсальних стадій. Процес розгортання цих стадій регулюється відповідно до *епігенетичного принципу* дозрівання. Під цим Е. Еріксон розуміє наступне:

«1) у принципі, особистість розвивається ступінчато, перехід від одного ступеня до іншого визначений наперед готовністю особи рухатися у напрямі подальшого зростання, розширення усвідомлюваного соціального кола і радіусу соціальної взаємодії;

2) суспільство, у принципі, влаштоване так, що розвиток соціальних можливостей людини приймається схвально, суспільство намагається сприяти збереженню цієї тенденції, а також підтримувати як належний темп, так і правильну послідовність розвитку [167, с. 270]».

У роботі «Дитинство і суспільство» Е. Еріксон розділив життя людини на вісім окремих стадій психосоціального розвитку его. Згідно з його твердженням, ці стадії є результатом епігенетичного «плану особистості», що розгортається, який успадковується генетично. Епігенетична концепція розвитку (грецькою «επι» означає «після», а «γενεσις» — «народження, походження») базується на уявленні про те, що кожна стадія життєвого циклу настає у визначений для неї час («критичний період»), а також про те, що повноцінно функціонуюча особистість формується тільки шляхом проходження в своєму розвитку послідовно всіх стадій. Крім того, згідно з Е. Еріксоном, кожна психосоціальна стадія супроводжується *кризою* – поворотним моментом в житті індивідуума, який виникає як наслідок досягнення певного рівня психологічної зрілості і соціальних вимог, що пред'являються до індивідуума на цій стадії. Інакше кажучи, кожна з восьми фаз життєвого циклу людини характеризується специфічним саме для цієї фази («фазо-специфічним») еволюційним завданням – проблемою в соціальному розвитку, яка свого часу *пред'являється* індивідууму, але не обов'язково знаходить своє вирішення. Характерні для індивідуума моделі поведінки обумовлені тим, яким чином врешті-решт вирішується кожне з цих завдань або як долається криза. Конфлікти відіграють життєво важливу роль у теорії Е. Еріксона, тому що зростання і розширення сфери міжособистісних відносин пов'язані з уразливістю функцій его, що росте, на кожній стадії. Водночас він відзначає, що криза розуміється «як неминучий поворотний пункт, критичний момент, після якого розвиток поверне в ту або іншу сторону, використовуючи можливості зростання, здібність до одужання і подальшої диференціації [168, с. 25]».

Кожна психосоціальна криза, якщо розглядати її з погляду оцінки, містить і позитивний, і негативний компоненти. Якщо конфлікт вирішений задовільно (тобто на попередній стадії его збагатилося новими позитивними якостями), то тепер его вбирає в себе новий позитивний компонент (наприклад, базальну довіру і автономію), і це гарантує здоровий розвиток особистості надалі. Навпаки, якщо конфлікт залишається невирішеним або одержує незадовільне

розв'язання, его, що розвивається, тим самим завдається шкоди, і в нього вбудовується негативний компонент (наприклад, базальне недовір'я, сором і сумніви). Хоча на шляху розвитку особистості виникають теоретично передбачені і цілком визначені конфлікти, з цього не витікає, що на попередніх стадіях успіхи і невдачі обов'язково одні й ті ж. Якості, яких его набуває на кожній стадії, не знижують його сприйнятливості до нових внутрішніх конфліктів або змінних умов. Завдання полягає в тому, щоб людина адекватно вирішувала кожну кризу, і тоді у неї буде можливість підійти до наступної стадії розвитку більш адаптивною і зрілою особистістю.

Еріх Фромм. Е. Фромм був упевнений в тому, що для кожного історичного періоду був характерний прогресивний розвиток індивідуальності у міру того, як люди боролися за досягнення більшої особистісної свободи в розвитку всіх своїх потенційних можливостей. Проте значний ступінь автономії і свободи вибору, якими насолоджуються люди, що живуть в сучасному західному суспільстві, були досягнуті ціною втрати відчуття повної безпеки і появи відчуття особистої незначущості. Небачена свобода від жорстких соціальних, політичних, економічних і релігійних обмежень зажадала компенсації у вигляді відчуття безпеки і відчуття приналежності до соціуму. Е. Фромм вважав, що ця *прірва між свободою і безпекою* стала причиною надзвичайних труднощів в людському існуванні. Люди борються за свободу і автономію, але сама ця боротьба викликає відчуття відчуження від природи і суспільства. Люди потребують того, щоб мати владу над своїм життям і мати право вибору, але їм також необхідно відчувати себе об'єднаними і пов'язаними з іншими людьми. Інтенсивність цього конфлікту і способи його вирішення залежать, згідно з Е. Фроммом, від економічних і політичних систем суспільства.

Як люди долають відчуття самоти, власної незначущості і відчуженості, супутні свободі? Один шлях – відмовитися від свободи і подавити свою індивідуальність. Е. Фромм описав декілька стратегій, використовуваних людьми, щоб «втекти від свободи». Перша з них – *авторитаризм*, що визначений як «тенденція з'єднати самого себе з кимось або чимось зовнішнім,

щоб знайти силу, втрачену індивідуальним «Я». Другий спосіб втечі – *деструктивність*. Слідуючи цій тенденції, людина намагається долати відчуття неповноцінності, знищуючи або принижуючи інших. За Е. Фроммом, обов'язок, патріотизм і любов – загальнопоширені приклади раціоналізації деструктивних дій.

Нарешті, люди можуть позбавитися самотності і відчуженості шляхом абсолютного *підпорядкування* соціальним нормам, що регулюють поведінку. Термін *конформність автомата* Е. Фромм застосовував до людини, яка використовує цю стратегію, завдяки чому вона стає абсолютно такою, як всі інші, і поводить себе так, як загальноприйнято. «Індивідуум припиняє бути самим собою; він перетворюється на такий тип особистості, якого вимагає модель культури, і тому стає абсолютно схожим на інших – таким, яким вони хочуть його бачити [146, с. 208]». Е. Фромм вважав, що подібна втрата індивідуальності міцно вкорінилася в соціальному характері більшості сучасних людей. Згідно з Е. Фроммом, на противагу трьом перерахованим механізмам втечі від свободи, існує також досвід позитивної свободи, завдяки якому можна позбавитися відчуття самотності і відчуженості. Е. Фромм вважав, що люди можуть бути автономними і унікальними, не втрачаючи при цьому відчуття єднання з іншими людьми і суспільством. Він називав вид свободи, за якої людина відчуває себе частиною світу і в той же час не залежить від нього, *позитивною свободою*. Досягнення позитивної свободи вимагає від людей спонтанної активності в житті. Е. Фромм зазначав, що спонтанну активність ми спостерігаємо у дітей, які звичайно діють відповідно до своєї внутрішньої природи, а не згідно з соціальними нормами і заборонами. У своїй роботі «Мистецтво любити» [147], одній з найбільш відомих, Е. Фромм підкреслював, що любов і праця – це ключові компоненти, за допомогою яких здійснюється розвиток позитивної свободи за допомогою прояву спонтанної активності. Завдяки любові і праці люди знов об'єднуються з іншими, не жертвуючи при цьому своїм відчуттям індивідуальності або цілісності.

Карен Хорні. К. Хорні погоджувалася з думкою Фрейда про значення дитячих переживань для формування структури і функціонування особи у дорослого. Не дивлячись на спільність основних позицій, обидва вчених розходилися в думках з питання про специфіку формування особистості. К. Хорні не прийняла тверджень З. Фрейда про існування універсальних психосексуальних стадій і про те, що сексуальна анатомія дитини диктує певну спрямованість подальшого розвитку особистості. Згідно з її переконаннями, вирішальним чинником в розвитку особи є соціальні відносини між дитиною і батьками.

Згідно з К. Хорні для дитинства характерні дві потреби: потреба в *задоволенні* і потреба в безпеці. Задоволення охоплює всі основні біологічні потреби: у їжі, сні і т. д. Хоча К. Хорні надавала значення задоволенню потреб в забезпеченні фізичного виживання, вона не вважала, що вони відіграють основну роль у формуванні особистості. Головною в розвитку дитини є потреба в безпеці. У такому випадку основоположний мотив – бути коханим, бажаним і захищеним від небезпеки або ворожого світу. К. Хорні вважала, що в задоволенні цієї потреби безпеки дитина повністю залежить від своїх батьків. Якщо батьки проявляють справжню любов і тепло до дитини, тим самим задовольняється її потреба в безпеці. Завдяки цьому найімовірніше сформується здорова особа. І навпаки, якщо поведінка батьків перешкоджає задоволенню потреби в безпеці, прогнозованим є патологічний розвиток особистості.

Незважаючи на те, що всі згадані вище концепції об'єднані в рамках одного наукового напрямку, очевидним виявляється суттєве розходження в деяких базових принципах, на яких вони ґрунтуються. Це пояснюється і міждисциплінарною диференціацією (наприклад, на нашу думку, Е. Фромм у більшій мірі використовує філософську, ніж психологічну методологію), і відсутністю цілісного сприйняття психоаналітичної парадигми (оскільки, наступники З. Фрейда використовували та інтерпретували окремі положення його вчення). Проте надзвичайно цінним внеском психоаналізу у дослідженні феномену особистості є перш за все акцент на першочерговому значенні періоду

дитинства у її генезі. Важливе значення має ідея цілісності розвитку особистості, яка, долаючи кризові періоди, демонструючи прогрес або регрес у розвитку, все ж таки зберігає свою особливість. Ідея психопатології дозволяє говорити, про те, що особистість не є унікальною властивістю людини, яка є психічно та соціально благополучною, оскільки йтися може й про патологічну особистість. Отже, психоаналіз запропонував ідею особистості як неминучого результату функціонування людини як суспільної істоти, що минаючи період дитинства, долає вікові кризи, будуючи свої взаємовідносини із соціумом у відповідності до свого «стилю життя». Особистість у психоаналітичній концепції є переважно зовнішньодетермінованою, а її розвиток можна описати саме терміном «формування».

Другим провідним напрямом у західних теоріях особистості є диспозиційний. Диспозиційний напрям припускає, що люди володіють якимось стійкими внутрішніми якостями, що зберігаються з часом і в різних ситуаціях. Крім того, підкреслюється, що індивідууми відрізняються один від одного за своїми характерологічними ознаками.

Гордон Олпорт. У своїй першій роботі «Особистість: психологічна інтерпретація» Г. Олпорт описав і класифікував більше 50 різних визначень особистості. Він робить висновок, що адекватний синтез існуючих визначень може бути виражений у фразі: «Людина – це об'єктивна реальність» [173, с. 48]. Це визначення настільки ж всеосяжне, наскільки разом з тим і неточне. Визнаючи це, Г. Олпорт пішов дещо далі у своїй заяві про те, що «особистість – це щось, і вона щось робить. Особистість – те, що лежить за конкретними вчинками усередині самого індивідуума [173, с. 48]». Уникаючи визначення особистості як суто гіпотетичного поняття, Г. Олпорт стверджував, що це реальна суть, віднесена до індивідуума.

Г. Олпорт запропонував у результаті багаторазових коректувань точне визначення особистості: особистість – це динамічна організація тих психофізичних систем усередині індивідуума, які визначають характерну для нього поведінку і мислення [173].

Згідно з Г. Олпортом, для вирішення проблеми пізнання і опису природи особистості необхідні конструкти такого рівня узагальненості, як его або стиль життя. Але всі ці терміни містять дуже багато неоднозначних побічних відтінків значення і семантичних незрозумілостей, тому Г. Олпорт вводить новий термін – *пропріум*.

На думку Г. Олпорта, пропріум є позитивною, творчою, прагнучою до зростання і такою, що розвивається, властивістю людської природи. Ця якість «усвідомлюється як найбільш важлива і центральна». Йдеться про таку частину суб'єктивного досвіду, як «мое». Це не що інше, як самість.

Г. Олпорт вважав, що пропріум охоплює всі аспекти особистості, сприяючи формуванню відчуття внутрішньої єдності. Він розглядав пропріум у значенні постійності людини щодо її диспозицій, намірів і перспективних цілей. Водночас він не вважав пропріум гомункулом, або «маленьким чоловічком, що мешкає усередині особистості [173]. Пропріум невід'ємний від людини як єдиного цілого. Це якась організуюча і об'єднуюча сила, призначення якої – формування унікальності людського життя.

Г. Олпорт виокремив сім різних аспектів «самості», що беруть участь у розвитку пропріуму з дитинства до зрілості. Ці так звані *пропріотичні функції* еволюціонують поволі, у результаті їхньої остаточної консолідації формується «Я» як об'єкт суб'єктивного пізнання і відчуття.

Г. Олпорт вважав, що дозрівання людини – це безперервний процес *становлення*, що продовжується все життя. Він бачив також якісну різницю між зрілою особою і незрілою, або невротичною особою. Поведінка зрілих суб'єктів функціонально автономна і мотивована усвідомленими процесами. Навпаки, поведінка незрілих осіб переважно визначається неусвідомленими мотивами, що виникають з переживань дитинства.

Очевидно, що Г. Олпорт асоціює формування особистості із розвитком самосвідомості особи, її індивідуальності, здатності засвоїти принципи взаємодії із суспільством і разом з тим зберегти свою окремішність.

Реймонд Бернард Кеттел. Згідно з Р. Кеттелом особистість – це те, що дозволяє нам передбачити поведінку людини у цій ситуації. Будучи прихильником математичного аналізу особистості, він дотримувався думки, що прогноз поведінки може бути здійснений за допомогою *рівняння специфікації*. Головна формула, використовувана Р. Кеттелом для прогнозу поведінки з певним ступенем точності, має вигляд: $R = f(S, P)$.

Тобто природою специфічної реакції людини (R), що означає, що вона робить або думає, або говорить, є якась невизначена функція (f) від стимулюючої ситуації (S) у конкретний момент часу і від структури особи (P). Рівняння специфікації показує, що характерна реакція на будь-яку ситуацію є функцією від комбінації всіх рис, значущих для цієї ситуації; причому кожна грань взаємодіє з ситуативними чинниками, які можуть вплинути на неї.

Третій напрям у дослідженні особистості у західній теорії особистості – біхевіористичний.

Беррес Фредерік Скіннер. Як радикальний біхевіорист Б. Скіннер заперечував всі уявлення про те, що люди автономні і їхня поведінка визначена передбачуваним існуванням внутрішніх чинників (наприклад, неусвідомлених імпульсів, архетипів, рис особистості). Такі умоглядні концепції виникли в примітивному анімізмі і продовжують існувати, тому що ігноруються умови оточення, що управляють поведінкою.

«Автономна людина служить для того, щоб пояснити тільки те, що ми не можемо пояснити іншим чином. Її існування залежить від нашого неуттва, і вона природно втрачає свою автономність у міру того, як ми все більше дізнаємося про поведінку [192, с. 12-13]».

Заперечення Б. Скіннера проти інтрапсихічних причин полягає не в тому, що вони є неприйнятним феноменом для вивчення, а швидше в тому, що вони оповиті термінологією, що не дозволяє давати робочі визначення і здійснювати емпіричну перевірку. Він відзначав, що в історії науки необхідно повністю відійти від умоглядних концепцій, а не видозмінювати їх так, щоб стало можливим емпіричне вивчення. На відміну від більшості психологів Б. Скіннер

не підкреслював важливість нейрофізіологічних або генетичних чинників, що відповідають за поведінку людини. Це нехтування фізіолого-генетичними концепціями поведінки було засноване на переконанні, що не можна експериментальним шляхом визначити їхній вплив на поведінку. Б. Скіннер пояснював своє неприйняття «фізіологізації» так: «Навіть коли можна показати, що якісь аспекти поведінки залежать від часу народження, статури або генетичної конституції, цей факт можна використовувати обмежено. Він допомагає нам передбачити поведінку, але має невелику цінність для експериментального аналізу або практичного застосування, тому що такою умовою не можна маніпулювати після того, як людина зачата [191, с. 371]».

Таким чином, у рамках біхевіористичної парадигми особистість постає як результат адаптаційної діяльності соціальної групи і суспільства в цілому, яке прагне інтегрувати людину таким чином, щоб використати її максимальним чином і при цьому не відчувати руйнуючого впливу останньої.

Джордж Александер Келлі. Дж. Келлі вважав, що люди сприймають свій світ за допомогою чітких систем або моделей, званих конструктами. Кожна людина володіє унікальною конструктивною системою (особистість), яку вона використовує для інтерпретації життєвого досвіду. Дж. Келлі створив теорію, в якій усі конструкти мають певні формальні властивості: діапазон застосовності і проникність-непроникність. Дж. Келлі також описав різні типи особових конструктів: упереджувальний, констеляторний, усесторонній, приватний, стрижньовий, периферичний, жорсткий і вільний тощо.

Дж. Келлі стверджував, що особистість еквівалентна особистісним конструктам, використовуваним людиною для прогнозу майбутнього. Він вважав, що не потрібно ніяких спеціальних концепцій для пояснення мотивації людини. Натомість він висловив припущення, що люди мотивовані просто очевидністю того факту, що вони живі, і бажанням прогнозувати події, які вони переживають.

Основний постулат свідчить, що поведінка визначається тим, як люди прогнозують майбутні події. Інакше кажучи, вся поведінка людини (думки і

вчинки) спрямована на прогноз подій. Постулат також має на увазі, що Дж. Келлі цікавить людина як така, а не якісь окремі аспекти її поведінки (наприклад, міжгрупові відносини). Вираз «процеси особи» припускає, що людина – це організм, що знаходиться в розвитку, а не інертна субстанція, на яку впливають несвідомі імпульси або спонукають до дії подразники оточення. Дж. Келлі уподібнює людину досліднику і вважає, що люди управляються своїми конструктами, орієнтованими на майбутнє.

Абрахам Маслоу. Гуманістична психологія має генетичний зв'язок із екзистенціальною філософією. Найбільш важлива концепція, яку гуманістичні психологи взяли з екзистенціалізму, – це концепція *становлення*. Людина ніколи не є статичною, вона завжди знаходиться у процесі становлення. Як вільна істота людина відповідальна за реалізацію максимально великої кількості можливостей, вона живе справжнім життям, тільки якщо виконує цю умову. Отже, з екзистенціальної, тобто гуманістичної точки зору пошук справжнього існування вимагає чогось більшого, ніж задоволення біологічних потреб. Однією з найбільш фундаментальних тез, що лежать в основі гуманістичної позиції А. Маслоу, є те, що кожному людину потрібно вивчати як єдине, унікальне, організоване ціле. Для А. Маслоу центральною характеристикою особистості є неодмінна єдність і спільність.

А. Маслоу першим вказав, що творчість є найбільш універсальною характеристикою людей, яких він вивчав або спостерігав. Описуючи її як невід'ємну властивість природи людини, А. Маслоу розглядав творчість як рису, потенційно присутню у всіх людях від народження. На думку А. Маслоу, оскільки здібність до творчості закладена в кожному з нас, вона не вимагає спеціальних талантів або здібностей. А. Маслоу також розрізняв дві великі категорії мотивів людини: дефіцитарні мотиви і мотиви зростання. Дефіцитарні мотиви спрямовані на зниження напруги, тоді як мотивація зростання (також звана метамотивацією) спрямована на підвищення напруги за допомогою пошуку нових переживань. А. Маслоу перерахував декілька метапотреб (наприклад, істина, краса і справедливість), за допомогою яких описав людей, що

самоактуалізуються, і висунув теорію, що ці потреби біологічно закладені в людях так само, як і дефіцитарні потреби. Незадоволення метапотреб викликає метапатології. Апатія, цинізм і відчуження – ось деякі з багатьох симптомів, що вказують на метапатології, що спостерігаються у людей, які зазнали невдачі в задоволенні своїх метапотреб.

Феноменологічний напрям вважає реальним для індивіда (тобто реальним для його думок, понять, відчуттів) те, що існує в межах *внутрішньої системи координат* людини або суб'єктивного світу, що включає все, усвідомлюване в будь-який певний момент часу.

Карл Роджерс. Відчуття людини не є прямим віддзеркалення світу реальності; дійсна реальність – це реальність, яку спостерігає і інтерпретує реагуючий організм. Отже, за К. Роджерсом, кожна людина інтерпретує реальність відповідно до свого суб'єктивного сприйняття, і її внутрішній світ повною мірою доступний тільки їй самій [187, с. 184-256].

Центральне місце в цьому суб'єктивному світі належить Я – концепції, найбільш важливому персонологічному конструкту К. Роджерса. У його системі елементами, що визначають розвиток Я – концепції, є потреба в позитивній увазі, умови цінності і безумовна позитивна увага. К. Роджерс підкреслював, що дітям для розвитку позитивної Я – концепції, яка дозволить їм стати повноцінно функціонуючими людьми, необхідна безумовна позитивна увага. У той же час умови цінності примушують дітей жити відповідно до нав'язаних цінностей, а не з власним організмичим оцінним процесом.

К. Роджерс стверджував, що люди переважно поведуться відповідно до їхньої Я – концепції. Загроза виникає, якщо людина відчуває невідповідність між Я – концепцією і загальним організмичним переживанням; тоді вона намагається захистити цілісність «Я» за допомогою спотворення або заперечення сприйняття. Дуже велика невідповідність між Я – концепцією і дійсним переживанням призводить до особистісних розладів і психопатології. Як зразок психічного здоров'я описані люди, які відкриті для переживань,

повністю довіряють їм і вільно рухаються у напрямі актуалізації себе. Такі люди у системі К. Роджерса називаються такими, що повноцінно функціонують.

Велике значення мають також концепції особистості та її розвитку сформовані в рамках радянської, а згодом російської і української психології та соціальної філософії, оскільки вони виступали певною мірою, як опозиція до західної персонології, і поряд з критичним потенціалом відносно неї, були джерелом нових ідей та підходів.

У російській науці проблемою особистості і дотичної до неї проблеми розвитку особистості, що інтерпретувалася в термінах «психологічного часу особистості», займалися, К. Абульханова-Славська, Б. Ананьєв, В. Асєєв, Л. Виготський, Е. Головаха, І. Клименко, В. Ковальов, А. Кроник, А. Леонтєв, В. Мухіна, С. Рубінштейн та ін.

Власний час особистості в російській психології розглядався як різновид соціального часу, оскільки він обумовлений включеністю індивіда у суспільні відносини і діяльність. Власний час інтегрує в собі як об'єктивні тимчасові відносини, так і суб'єктивне віддзеркалення цих відносин людиною.

Л. Виготський вважав за необхідне вивчення людини не тільки у зв'язку з її минулим, але і майбутнім. Згідно з Л. Виготським, кожен період життя людини повинен розглядатися як динамічне процесуальне ціле, повинні враховуватися всі зв'язки і залежності між подіями життя, необхідно побачити те, що об'єднує ці події в єдиний процес. Л. Виготський, по суті, підійшов до питання про зв'язок самосвідомості особистості та історії її становлення.

Комплексне дослідження онтогенетичного розвитку людини, її життєвого шляху було здійснено колективом психологів під керівництвом Б. Ананьєва. Значну роль у «внутрішній роботі» індивідуальності, як відзначає Б. Ананьєв, відіграє самосвідомості, яка теж активно працює. Одним з результатів цієї роботи є «суб'єктивна картина життєвого шляху в самосвідомості людини». Б. Ананьєв вказував, що життєвий шлях людини – це історія формування і розвитку особистості в певному суспільстві.

Одним з перших у російській психології актуалізував проблему життєвого шляху людини, а також проблему особистісного, суб'єктивного часу С. Рубінштейн. Він вказував на необхідності дослідження особистості в єдності її структури і динаміки, на необхідність розгляду особистості у просторі та часі не тільки в суб'єктивному змісті, але і в суб'єктивних проявах, серед яких важливе місце займає час життя, представлений у свідомості особи.

К. Абульханова-Славська, розвиваючи лінію С. Рубінштейна, запропонувала розглядати сукупність основних відносин особистості як специфічну тимчасову організацію. Вона відзначила, що розвиток особистості, з одного боку, пов'язаний з узгодженням її життєвої лінії з своїм самовизначенням, з іншого боку, із способом вирішення нею суперечностей із соціальною дійсністю.

В. Петровський висунув постулат відповідності діяльності особистості, сенс якого полягає в тому, що весь зміст людської діяльності і її психічної активності є необхідним орієнтиром і умовою розвитку особистості. Так, негативні емоції є необхідними і відповідними теперішньому моменту, оскільки показують суб'єкту незавершеність якоїсь дії у минулому і її неадекватність початковій програмі, а отже справжньому моменту.

Продуктивний підхід до аналізу психологічного часу особистості розроблений В. Мухіною в рамках її концепції структури самосвідомості особистості. Розвиток особистості згідно з цією концепцією визначається не тільки природженими здібностями, соціальними умовами, але також і внутрішньою позицією. Ця позиція виникає ще у маленької дитини і визначає ставлення до світу людей, світу речей і самої себе. У концепції В. Мухіної самосвідомість дитини розвивається усередині наступної соціально обумовленої структури блоків, що історично склалася, яка визначає її самосвідомість: ім'я власне + особистий займенник, за якими стоять фізична зовнішність та індивідуальна духовна суть, самоствердження (домагання на визнання), статєва ідентифікація; психологічний час (самобуття у минулому, сьогодні і майбутньому); соціальний простір особи (права і обов'язки). Згідно з цією концепцією

психологічний час є однією з ланок самосвідомості особи і її буття в часі, вербалізується у формулі «я був, я є, я буду».

В. Мухіна вважає, що ціннісні орієнтації особистості, що є її глобальною психологічною характеристикою, тісно пов'язані з основними ланками структури самосвідомості; що дослідження ціннісних орієнтації особистості повинно відбуватися у зв'язку з дослідженням особливостей ланок структури її самосвідомості.

Відзначаючи, що особистість людини створює ціннісні орієнтації, які складаються в її минулому життєвому досвіді і які вона проектує на своє майбутнє. В. Мухіна розглядає життя людини в часі як те, що визначає умову соціогенезу. Життя людини в часі визначає розвиток особистості, оскільки життя в часі – це не просто перебіг часу, але і усвідомлення себе в житті, вибір життєвої позиції, усвідомлення сенсу життя, побудова своїх індивідуальних ціннісних орієнтацій. В. Мухіна вважає, що уміння співвіднести себе у минулому, сьогоднішньому і майбутньому дозволяє особистості відрефлексувати перспективи власного розвитку й інтенсивно управляти ним. Істотно важливим є дослідження ціннісних орієнтацій особистості у зв'язку з часовим аспектом її самосвідомості і виділення особливостей психологічного часу особистості на різних етапах її становлення. Це може дати можливість більш глибоко зрозуміти загальну природу соціальних механізмів поведінки людини і можливість пояснити генезис багатьох особистісних утворень дорослого [91].

Отже, проблема розвитку особистості у згаданих вище концепціях розглядалася як така, що корелює із процесом становлення самосвідомості як результату інтрапсихічних процесів людини та її соціальної діяльності.

Однією із найвідоміших концепцій особистості є соціологічна концепція С. Фролова, який стверджує, що процес розвитку особистості відбувається під впливом п'яти груп факторів. Серед них: 1) біологічна спадковість; 2) фізичне оточення; 3) культура; 4) груповий досвід; 5) унікальний індивідуальний досвід [145, с. 69]. Останні дві групи факторів впливають на соціалізацію особистості, яку С. Фролов розглядає як складову частину процесу розвитку особистості.

Дослідник зазначає: «Соціалізація – процес, за допомогою якого індивідом засвоюються (інтерналізуються) норми його групи таким чином, що через формування власного Я проявляється унікальність цього індивіда як особистості [145, с. 71]». Процес соціалізації особистості перебігає в основному під впливом групового досвіду. При цьому особистість формує свій Я-образ на основі сприйняття того, як про неї думають, як її оцінюють інші. Для того щоб таке сприйняття було успішним, особистість приймає на себе ролі інших і очима цих інших дивиться на свою поведінку і свій внутрішній світ. Формуючи свій Я-образ, особистість соціалізується. Однак не існує жодного однакового процесу соціалізації і жодної однакової особистості, оскільки індивідуальний досвід кожної з них унікальний та неповторний [145, с. 79].

У концепції С. Фролова важливим є очевидне виділення двох аспектів особистісного розвитку: самодіяльності особи і формуючого впливу суспільства, який постає як соціалізація.

Український психолог Г. Костюк зробив значний внесок у психологічну теорію особистості. За його концепцією індивід стає суспільною істотою, особистістю в міру того, як у нього формуються свідомість і самосвідомість, утворюється система психічних властивостей, здатність брати участь у житті суспільства, виконувати соціальні функції. Об'єктивна соціальна сутність особистості завжди реалізується суб'єктивними психічними засобами. Одночасно соціальне, яке зумовлює психічне в людини, визначає її соціальні відносини з іншими людьми. Психічна діяльність особистості відбувається в результаті інтеграції психічних процесів та властивостей і здійснюється нейрофізіологічними механізмами. Останні є системою, що у своєму функціонуванні залежить від тих систем організму, які складаються з біохімічних, біофізичних та інших компонентів. Між психічним і фізіологічним існують складні стосунки. Психічне не тільки реалізується фізіологічним, а й зазнає змін залежно від перебігу функціонування фізіологічних механізмів. Розглядаючи особистість як суспільну істоту, не можна забувати про її природну сутність. Природне «знімається» у суспільному, але не усувається, воно діє на

всіх етапах життя особистості. Динамічність і стійкість особистості дають їй змогу бути незалежною від безпосередніх впливів ззовні, змінювати середовище відповідно до своїх намірів і планів, створювати умови для власного розвитку [27, с. 208-209].

Теорія психічної контрольності Я. Цурковського. Я. Цурковський розробив теорію дослідження діяльності людини в нестандартних життєвих обставинах, а також вивчав процеси *психічного контролю* та *самоконтролю* експериментальним методом. Результатом цієї наукової праці стала *теорія психічної контрольності*. Учений створював цю теорію, виходячи із посилення, що мінливі і стресогенні обставини життєдіяльності ставлять людину в межові ситуації різного ступеня складності. Він дійшов висновку, що для відвернення руйнівних впливів (зовнішніх і внутрішніх: фізіологічних, емоційних, логічних) повинен існувати *інтегруючий психічний механізм саморегуляції* людського організму для збереження психічної цілісності індивіда. Цей механізм психічної саморегуляції Я. Цурковський назвав *психічною контрольністю* [27, с. 211-212].

У контексті розглянутої проблематики важливою є концепція формоутворення людини, запропонована В. Бехом. На його думку, «формоутворення людини – це багатостадійний процес, який послідовно розгортається на макрорівні. У ньому повинно бути щонайменше три стадії. На першій стадії формоутворення людського організму відбувається саморозгортання фізичного компонента, який називають індивідом. Друга стадія формоутворення людського організму пов'язана з дозріванням і структуризацією речовини мозку, а також з набуттям ним атрибутивної якості здійснювати синтез фізичного і духовного компонентів універсуму в перетворену форму. З наявної філософсько-психологічної літератури вона відома нам як душа... Є всі підстави називати третю стадію розумом, підкреслюючи цим її зв'язок з континуумом Семантичного Всесвіту... Людину треба розглядати як монадне утворення, тобто як цілісність, яка може репрезентувати весь Всесвіт, стиснутий в межах конкретного індивідуума... Особистість як функціональний орган людини має не штучне, тобто привнесене

із суспільства, а природне походження. Людина як істота біосоціальна має в якості морфогенетичної основи біологічний субстрат, а особистість є моментом її функціонування. Тому можна зробити висновок про те, що суть особистості – функціонування власного соціального змісту людини, який через еволюцію виробляється з атрибутивних властивостей універсуму шляхом його суб'єктивування [15, с. 20-21, 38, 45, 37-38]». Значення концепції формоутворення людини визначається тим, що дозволяє розглядати людину як невід'ємну складову Всесвіту, яка разом з тим постає як рівний за змістом феномен, вміщуючи в собі останній. Людина, таким чином, несе в собі, в тому числі і потенціал своєї соціальності, який не може бути нереалізованим.

Інший український дослідник В. Ларцев розглядає процес формування особистості як біогенетичне і соціокультурне успадковування загальних родових властивостей *homo sapiens*. «Завдяки відтворенню в епігенезі закладеної в культурі інформації, виробленої попередніми поколіннями людей і асиміляції, за допомогою комунікативних механізмів суспільства інформації, якою володіють її сучасники, дитина стає повноцінною соціальною істотою.

Структура суспільства інтеріоризується дитиною в епігенезі поетапно. Спершу вона сприймає її в «готовому» і нібито незмінному вигляді. Але потім, після включення в дію соціального механізму приведення у взаємовідповідність індивідуумної і суспільної структур, окремі компоненти соціуму на персональному рівні відкидаються, а інші, навпаки, починають переважати.

У результаті людина займає у суспільстві стартове чи проміжне місце з перспективним проектом своєї життєдіяльності серед інших людей. Це місце в будь-який конкретний момент зазвичай найбільше відповідає вже реалізованому потенціалу індивідуума та утворює умови для подальшого його самоствердження при переході з попередньої у нову якість.

Становлення особистості – це наслідок постійної та активної взаємодії зростаючої дитини і старших поколінь, які відповідають за передачу культургенів. І будь-які деформації цього процесу можуть порушити діалектику етапності формування генокоду особистості та призвести не до прогресу у

вирішенні цієї задачі, а навпаки до соціального регресу в становленні дитини [74, с. 22-23]». Концепція В. Ларцева також акцентує увагу переважно на тому аспекті розвитку особистості, який пов'язаний з її формуванням, тобто засвоєнням соціального досвіду особою в прийнятній для суспільства формі і з очікуваним суспільством результатом.

Узагальнюючи підходи до аналізу феномену особистості, і її розвитку як динамічного аспекту цього феномену, необхідно зазначити, що всі концепції особистості містять вказівку на наявність психіки як необхідної умови набуття людиною статусу особистості. Суттєвою виявляється різниця у виділенні тих психічних структур, функціонування і розвиток яких є умовою становлення особистості. У рамках переважної більшості парадигм необхідною умовою розвитку особистості є розвиток свідомості, лише в рамках психоаналітичної концепції акцентується превалюючий вплив функціонування несвідомого на цей процес.

Важливим видається і розгляд суб'єктів процесу розвитку особистості, у якості яких виступає і сама людина, і представники різноманітних соціальних груп (своєрідний колективний соціальний суб'єкт), до складу яких вона входить протягом онтогенезу, і культура як особливий суб'єкт розвитку особистості, що має змішану духовно-матеріальну природу. На нашу думку, архетипні структури, описані К. Юнгом, також можна зарахувати до складу культури, у цьому випадку можна говорити, що Юнгівська концепція є однією з небагатьох у рамках психоаналітичної парадигми, в яких враховується вплив всіх основних суб'єктів розвитку особистості, і не ігнорується сама людина як суб'єкт власного особистісного розвитку.

Обґрунтування провідної ролі людини як суб'єкту власного особистісного розвитку є характерною рисою російської психологічної школи, в якій велика увага приділяється проблемі формування самосвідомості особистості, місцю рефлексивних механізмів у цьому процесі.

Іншою загальною рисою теорій особистості є підкреслення значення соціального оточення, соціальної групи, суспільства як складного системного,

цілісного в просторі і часі, утворення у процесі особистісного розвитку, який обов'язково передбачає інтеграцію людини у суспільство, набуття нею властивості соціальної істоти. Виключення складають концепції Г. Олпорта та В. Беха. Г. Олпорт, вводячи поняття пропріум, стверджує, на нашу думку, що особистість людини є її властивістю, а розвиток пропріотичних функцій актуалізує цю властивість. Концепція В. Беха містить однозначне твердження щодо особистості як іманентної людині соціальності, яка не є привнесеною ззовні.

Виділення суб'єктів процесу розвитку особистості людини доводить ідею щодо формування особистості як складової частини цього процесу. Формування особистості є результатом перетворювальних зусиль колективного соціального суб'єкта і культури. На нашу думку, цінною є ідея В. Ларцева про значення процесів соціальної комунікації в процесі формування особистості, коли через колективного соціального суб'єкта соціальна інформація передається людині як суб'єкта особистісного розвитку. Цілісність процесу розвитку особистості забезпечується завдяки активній ролі людини, яка формує власний «Я-образ», самосвідомість.

Відповідно до виокремлених суб'єктів процесу розвитку особистості можна говорити про його внутрішні та зовнішні фактори. Внутрішні фактори пов'язані зі станом розвитку психічної сфери конкретної людини, яка залежить від генетичних факторів, а саме процесів мислення, воління тощо.

Таким чином, аналіз зарубіжних та вітчизняних концепцій особистості, дозволяє сформулювати визначення особистості, як атрибутивної якості людини, що є інтегрованою до суспільства. Матеріальною підставою набуття людиною якості особистості є цілісність її фізичного організму, перш за все центральної нервової системи, що є умовою розвитку психіки людини, а отже й її свідомості та самосвідомості (генетична підстава особистості). Наявність матеріального підґрунтя дозволяє людині, вступаючи у взаємодію з соціальними суб'єктами, що транслюють власний соціальний досвід (соціальна підстава особистості) і виступають посередниками у сприйнятті духовної культури

конкретного суспільства, та об'єктами другої природи (елементи матеріальної культури) (культурна підстава особистості), сприймати соціальну інформацію. Таким чином особистість може розглядатися як інформаційно-матеріальний індивідуалізований відносно кожної людини феномен.

Розвиток особистості є процесом інтеріоризації соціальної інформації у процесі міжособистісної, внутрішньогрупової, міжгрупової взаємодії тощо шляхом свідомого її сприйняття та перетворення у власну систему цінностей, норм, зразків прийнятної поведінки, виконуваних ролей, що супроводжується розвитком свідомості, втілюючись у самосвідомості як джерелі формування уявлення про себе, «Я-образу». Важливе значення у процесі розвитку особистості людини мають її суб'єкти, якими поряд із самою людиною є як її безпосереднє соціальне оточення сім'я, соціальна група (колективний соціальний суб'єкт), так і культура суспільства, в рамках якого існує особистість.

Формування особистості людини є частиною процесу розвитку особистості і є перетворювальним впливом всіх суб'єктів розвитку особистості, виключаючи її саму.

Зовнішні фактори належать до формування особистості, і оскільки суб'єктами в такому випадку є колективний соціальний суб'єкт і культура, то можна говорити про соціальні, економічні, політичні, етнічні, ментальні, цивілізаційні, культурні, історичні фактори.

1.2. Зовнішні фактори формування особистості людини Заходу та Сходу: ментальні, культурні, світоглядні характеристики

Оскільки дослідження проблеми формування особистості людини передбачає аналіз перетворювального впливу всіх суб'єктів розвитку особистості, виключаючи її саму, то доречно буде виділити зовнішні фактори розвитку особистості

Комплекс зовнішніх чинників є унікальними для кожної соціальної системи, відображаючи її конкретно історичні, цивілізаційні, політичні, економічні, соціальні, духовні характеристики. Саме результатом впливу комплексу цих чинників є формування унікальних типів особистості людини Заходу та людини Сходу.

Саме тому перед тим, як здійснити соціально-філософський аналіз дискурсу проблеми формування особистості людини в китайській філософській думці, з'ясуємо, які саме зовнішні фактори впливали і впливають на процес формування західної та східної особистості

Першим суттєвим фактором, що визначив унікальність західної та східної цивілізаційних груп, є розуміння часу. Китайська цивілізація сформувалася і розвивалася в умовах циклічного часу, в той час як для Європейської цивілізації, яка сприйняла християнство, вже майже дві тисячі років характерним є буття у вимірі лінійного часу.

З цього приводу відомий російський синолог А. Кобзев зазначає: «Формування європейської цивілізації було обумовлено рядом унікальних і неповторних подій («грецьке диво», народження капіталізму, науково-технічна революція) і відповідно самоосмислювалось за допомогою лінійної концепції часу і визнання таких абсолютно унікальних актів історичної драми, як Боготілення або Друге пришествя. Навпаки, китайська цивілізація розвивалася циклічно і самоосмислювалась у термінах теорії «вічного повернення» на круги своя. У європейському світогляді, будь то платонічна філософія, християнська теологія або наукова теорія, відбувається подвоєння світу в його ідеальній конструкції. Для китайського ж натуралізму світ єдиний і неподільний, в ньому все іманентне, і ніщо, включаючи найтоншу божественну суть, не трансцендентне. У ідеальному світі західної людини діють абстрактні логічні закони, у натуралістичному світі китайця – класифікаційні структури, тут місце логіки займає нумерологія. Соціальним слідством подібної «розсудливості» стало те, що в Китаї філософія завжди була царицею наук і ніколи не ставала служницею богослов'я [132, с. 28]».

«Для китайського світосприйняття характерне циклічне розуміння розвитку, загальне для космосу, природи та людини. Все, що колись виникло, має у свій час зникнути, щоб виникнути знов у перетвореному вигляді. Все містить у собі свою межу, деяку критичну масу росту, межу, після досягнення якої вектор руху неминуче змінює свій напрям на протилежний [32, с. 27]».

Ідея циклічного часу, принцип повернення «на круги своя» спонукали формування доволі «вільного» відношення до проблеми історичного досвіду, який ставав не предметом об'єктивного відображення, а засобом так би мовити соціальної інженерії. Мова йде про винайдену в Китаї ідею «переписування історії». Російський синолог Л. Васильєв зазначає з цього приводу: «Минуле розглядалося, як те, що з якої-небудь причини вийшло в пам'яті людей на перший план. Це те, що навчило людей чомусь корисному і, головне, зуміло зберегтися протягом століть, ставши частиною національного характеру, національної ідеї.

І якщо заради цієї великої мети, тобто закріплення в думках поколінь того найважливішого, що дозволяє зберегти соціальну гармонію, порядок, загальноприйняті норми і т.п., потрібно переглянути, часом вельми радикально, реалії минулого, це треба робити не коливаючись. Початок такій практиці поклали чжоусці, завоювавши Інь, і висунувши ідею про небесний мандат, династії Ся і т.п. Упродовж тисячоліття ця практика переінтерпретації історії і фабрикації історичних фактів з прагматичною метою стала загальноприйнятою і, що важливіше, загальновизнаною, майже природною нормою.

Зовсім неважливо, що було і чого не було. Важливо, щоб у пам'яті поколінь залишалося те, що потрібне, причому в тому перетвореному вигляді, в якому це корисно країні і її населенню сьогодні.

Вже із старовини важливим елементом китайського менталітету було прагнення кожного до свідомого самовдосконалення. Важливим елементом національного менталітету і всієї китайської цивілізації була вміла практика корисних запозичень, яка, правда, звичайно прикривалася міркуваннями про власну перевагу. Китай, велика і, головне, самодостатня імперія, не міг

дозволити собі відкрито запозичувати щось чуже і користувався свого роду завісою, стверджуючи, що запозичення – це якесь удосконалення вже пізнаного колись самими китайцями. Звідси і практика вельми істотної переробки запозичень. Будь-яке запозичення, особливо в тих випадках, коли малися на увазі інтелектуальні контакти, було пов'язане з перекладом чужих ідей на китайську мову, точніше на ієрогліфічну писемність. Такий переклад неминуче супроводжувався визначеною китаїзацією чужих ідей, бо кожен китайський знак мав масу смислових відтінків [28, с. 609-610]».

Циклічний та лінійний тип розвитку як базова характеристика суспільно-історичної динаміки визначили і особливості розв'язання проблеми життя та смерті, можливості чи неможливості трансцендентності.

Є. Торчінов зазначає з цього приводу: «У Китаї на відміну від Стародавнього Середземномор'я або Індії не сформувалося уявлень про ту або іншу форму духовного безсмертя в загробному світі. Більш того, достатньо цікавою є та обставина, що якщо в народній релігії Стародавньої Греції панували достатньо примітивні і аморфні уявлення про замогильне існування, а містико-езотеричні культури (Орфічні і Ельовсинські містерії) і філософи (Піфагор, Платон) розробляли складніші і витонченіші доктрини, то в Китаї в народній культурі зберігалось висхідне до анімізму переконання про ту або іншу форму загробного життя, тоді як філософи або взагалі відмовлялися обговорювати цю проблему (знамените Конфуцієве «Не знаємо, що таке життя, як можемо знати, що таке смерть?» – *вей чжи шен янь чжи си*), або навідріз заперечували можливість існування життя після смерті (Ван Чун), або просто зберігали повне мовчання з приводу цієї проблеми (переважна більшість мислителів).

Тут, зокрема, постає питання про причину відмови Конфуція і ранніх конфуціанців говорити про життя і смерть. Думається, що говорити про якийсь агностицизм або скептицизм Конфуція не доводиться. Швидше за все тут ми зустрічаємося з певним імпліцитним розмежуванням сфери релігії і сфери дискурсу: Конфуцій зі своїм безумовним преклонінням перед старовиною, її

обрядами, ритуалами і свідоцтвами, звичайно, приймав загальноприйняті в ту епоху релігійні уявлення, але відмовлявся обговорювати їх зі своїми учнями як те, що не належить до сфери або топіки його учення (це те, про що *цзи бу юе* – «Вчитель нічого не говорив»).

Тут частково знаходиться і відповідь на поставлене питання: у античному світі філософи (принаймні деякі) вводили есхатологічну (у сенсі «майбутнього життя душі») проблематику в сферу філософського дискурсу, тоді як в Китаї вони всіляко уникали робити це, залишаючи есхатологію виключно в межах релігійного світобачення. Але оскільки релігія Стародавнього Китаю (принаймні до формування «тріади учень» – *сань цзяо* і поза ними) повною мірою зберігала свій архаїчний характер, моделі загробного існування в їхніх рамках зберігали переважно примітивно-анімістичний характер.

Класична ж китайська філософія була натуралістичною за своїм характеру, тобто вона не знала дуалізму або іноприродності духу і матерії. Це переконання знайшло свій якнайповніший вираз у категорії *ци* як квазіматеріальної енергетичної субстанції, що виявляється як у формі духу (тонкий стан), так і у формі речовини (*чжі*) (грубий стан). Ця натуралістична парадигма, у свою чергу, мабуть, корелювала з початковою культурною моделлю, що не припускала визнання чого-небудь трансцендентного або інобуттєвого стосовно по-плотському сприйманого світу, який і населявся божествами і духами, цілком, втім, співприродними людям й іншим істотам.

Натуралістична модель зовсім не припускала можливості існування духу як особливої безсмертної суті і могла допустити безсмертя лише як *не тільки* духовне, *але і* фізичне (що мало місце в даоській релігії з її ідеалом *сяня* – безсмертного святого чудотворця) [131, с. 160-170].

Подібна вкоріненість у реальності, на нашу думку, породжувала важливу особливість світосприйняття представників китайської цивілізації: кінцевість матеріально-духовного буття людини і сам факт її існування саме як цілісної системи, що обернена до світу і має світ джерелом свого існування на обох рівнях, нівелювала індивідуальну цінність її духовного досвіду. Можливість

реалізувати свій людський потенціал поставала лише у вимірі практичної діяльності в межах свого статусу. Цінність моральної поведінки була також актуальною лише для єдиного можливого існування перш за все як матеріальної, тілесної істоти. Певним чином такий світоглядний підхід визначав відсутність можливості для спокути земних вчинків (яка, наприклад, можлива в рамках католицького вчення про Чистилище) після закінчення фізичного існування і переходу до іншого світу. Сам світ китайської людини виявляється місцем співіснування різних форм життя: матеріальних та енергетичних (духи, привиди, тощо), які принципово можуть взаємодіяти. Саме тому досвід одкровення (спілкування з духовними сутностями), унікальний для християнства, що дозволяв людині, яка пережила його, претендувати на деякий особливий статус, у світосприйнятті китайця був звичайним, очікуваним, хоча, звичайно, досить рідко пережитим.

«Іншим виключно важливим аспектом китайського уявлення про життя і смерть стала відсутність в цій культурі концепції буття як вічного і незмінного *є*, що, можливо, визначалося особливостями старокитайської мови, зокрема, відсутністю в ньому дієслова *бути*. Але так чи інакше, китайська культура схильна була ототожнювати буття, наявне буття і становлення, розглядаючи останнє як потік безперестанних змін і трансформацій-змін (*і*). При цьому саме зміни виступали як первинна суть, тоді як суще могло розглядатися як свого роду маніфестація цього процесу змін. Навіть саме Дао (Шлях, китайське позначення вищої істини – найбільш сокровенного і найреальнішого принципу) могло розглядатися (і часто розглядалося) не субстанціально, а функціонально, як якась міра або норма цього процесу безупинних трансформацій («То *інь*, то *ян*, це і є *Дао*»). Після ж того, як в епоху Пізньої Хань (25-220 н.е.) остаточно затвердилася як загальноприйнята концепція *ци* як єдиного субстрату процесу змін, що постійно міняє свої форми (*син*), але є таким, що залишається субстанціально самототожним, картина знайшла цілісність і завершеність. Тепер уже життя і смерть цілком могли розглядатися тільки як поняття, що штучно абстрагуються, позначають лише начало і кінець нестійкого існування тих або

інших модальностей, або станів пневми, що не знає ні виникнення, ні руйнування [132, с. 134]». «Традиційно в Китаї людина осмислювалась в категоріях антропокосмічного світогляду, коли людина тлумачилася як «серце всесвіту», тобто між людиною і космосом існувала взаємна відповідність. Сама людська суб'єктивність розумілася у вигляді міри усвідомлення людиною своєї буттєвої повноти, бо вона належала і зовнішньому світу. Порожнеча в китайській філософській традиції є первозданним хаосом, світом без форм, з якого випливає весь емпіричний світ і в нього повертається, що і фіксується у вічній взаємодії двох начал – темного жіночого Інь і світлого чоловічого Янь [165, с. 23]».

«Традиційний китайський натуралізм успадкував від архаїчного анімізму особливу концепцію множинності душ, що є загальною як для великої, так і для малої (народної) традицій китайської культури. Уявлення про плуралізм душ добре відоме різним архаїчним і примітивним культурам (наприклад, у формі уявлення про парціальні души). У Китаї воно виявилось у формі вчення про два типи душ – «розумні души» (*хунь*; *animus*) и «тваринні души» (*по*; *anima*), які згадуються вже в таких стародавніх пам'ятках, як «Лі "Цзо чжуань" і цзі». Душі *хунь* зв'язувалися зі свідомо-інтелектуальною здатністю людини, звичайно, їх налічувалося три, тоді як души *по* (їх налічувалося, як правило, сім) асоціювалися з життєдіяльністю організму (наприклад, непритомність – це стан, при якому розумні души покидають тіло, а тваринні души продовжують діяти в ньому). Після остаточного утвердження в якості загальнофілософських такі категорії, як *інь*, *ян* і *ци*, души *хунь* починають сприйматися як свого роду тонкі стани позитивно (*ян*) зарядженої пневми (*ци*), души *по* – як її тонкі, негативно заряджені (*інь*) стани.

Зрозуміло, що при такому розумінні психології тіло виявляється єдиним началом, що об'єднує ці різноманітні та множинні души. Смерть тіла, отже, веде до загибелі цих пневменних утворень при збереженні самої пневми як їхнього субстрату. Проте спочатку комплекси двох типів душ продовжують існувати незалежно від тіла: души *хунь* утворюють дух (*шень*), а души *по* – нав'ї (*гуй*).

Шень – дуже багатозначне поняття, що позначає дух, духовне начало, а також божество; *гуй* – примара, привид, навь, яка може являтися живим людям і навіть заподіювати їм зло у разі наявності факту насильницької смерті або відсутності у померлої нащадків-жертводавців – сюжети, надзвичайно популярні в китайській оповідній прозі. Китайська етимологічна традиція зводить це слово до його омоніма *гуй*, який означає «повертатися»: *гуй* тому називається так, що він *повертається*. І світлий дух-шень і темний навь-гуй існують поза тілом тільки дуже обмежений час, причому у людей, що живуть активним інтелектуальним і духовним життям, цей термін є довшим. Так, великий неоконфуціанець Чжу Сі (1130-1200) вважав, що у буддійських ченців, що багато і активно займаються спогляданням, цей термін вельми великий, хоч і цілком кінцевий [193, с. 165-179]».

«Попутно відзначимо, що, *мабуть*, ще в давнину існувало уявлення про те, що збереження тіла померлого сприяє продовженню існування його духу, в чому, *мабуть*, і корениться китайське прагнення якомога довше зберегти тіло померлого предка або родича. Ймовірно, про це ж свідчать і мавандуйські поховання (II в. до н.е.), перш за все поховання чуської (Чанша) княгині Дай, тіло якої було піддано особливого роду муміфікації; ймовірно, зроблено це було для того, щоб підтримувати зв'язок з тілом духу (*шень*) і, отже, його існування.

Після руйнування і розкладання тіла комплекси душ також руйнуються: дух-шень розчиняється в небесній пневмі, включаючись в вселенський процес змін, а навь-по йде під землю, у світ Жовтих джерел (*хуан цюань*), де або тягне тінеподібне примарне існування, або також розчиняється в земній пневмі [132, с. 76]». Таким чином, проблема співвідношення душі та тіла вирішується в межах китайського світосприйняття у термінах принципової кінцевості існування і матеріальної, і духовної субстанцій, що поєднуючись утворюють людину. Християнська теза «прах до праху» тут нібито доповнюється ідеєю «душа до душ». Звичайно, цей принцип є протилежним християнській ідеї безсмертя душі, що продовжує існувати у трансцендентальному світі як

диференційоване від інших духовних сутностей утворення після закінчення фізичного існування людини.

«Проте в народних віруваннях зберігалось уявлення про існування духів, померлих в нашому, а не потойбічному світі. Проти цього уявлення активно заперечує Ван Чун, заявляючи, що у такому разі вже давно весь світ був би переповнений духами і з ними всі могли б зустрічатися на кожному кроці (тут слід згадати натуралізм китайського уявлення про духи померлих, про що свідчить сам аргумент ханського скептика). Таким чином, духовне начало ніколи не розглядається в китайській культурі як начало, трансцендентне матеріальному або іноприродне енергії – ци. А у такому разі безглуздо говорити і про безсмертя духу. Разом з тим у Китаї існували вельми оригінальні концепції співвідношення духу і тіла. Як приклад наведемо думку відомого даоського мислителя і алхіміка Ге Хуна (284-363), висловлену ним у його трактаті «Баопу-цзи»: «Адже наявність (ю) народжується з відсутності (у), а тілесна форма (*син*) встановлюється, слідуючи за духом (*шень*). Наявність – палац відсутності. Тіло – житло духу. Тому їхній зв'язок можна уявити собі за допомогою образу дамби: коли дамба руйнується, то і води в запруді не залишається. Або за допомогою образу свічки: коли віск розтанув, то і вогонь вже не горить. Коли пневма вичерпується, тоді життя закінчується. Коли корінь засихає, то і гілки схиляються, а якщо це так, то і дерево назавжди перестає зеленіти. Коли пневма зазнає занепаду, а бажання торжествують, тоді енергетична натхненність (*цзін шень*) відділяється від тіла. Адже те, що пішло, ніколи не повертається, а те, що зів'януло назавжди, позбавляється принципу життя. Людина, що знайшла Дао-Шлях, щиро засмучується цим. Але чи не те ж саме нехтувати стіною, але цінувати тінь, яку вона дає? [41, с. 88]».

Цей фрагмент вельми змістовний. По-перше, Ге Хун тут проводить аналогію між духом і відсутністю-ненаявністю (у). Як добре відомо, в китайській філософії відсутність завжди первинна стосовно наявності (ю); передіснування, або потенційне буття, завжди передує світу оформленої тілесності наявного буття. Отже, згідно з Ге Хуну, дух деяким чином є

первинним відносно тілесності і володіє більшою субстанціональністю, тоді як тілесність виявляється обумовленою духом (при цьому, правда, не варто забувати, що і те і інше – модуси пневми-ци). По-друге, наявність розглядається ним як якась вмістище відсутності, а отже і тіло виявляється оселею духу. Відзначимо, що ця банальна для інших культур метафора зовсім не тривіальна для Китаю, який не знав повторюваної, іноприродної тілесності духу.

З цих двох тез Ге Хун виводить метафори, що описують співвідношення тіла і духу. Це метафори запруди і свічки (остання узята автором «Баопу-цзи» з «Нових думок» – «Синь лунь» ханьського філософа Хуань Таня). Метафора запруди цілком логічно пов'язана з тезами Ге Хуна: як вода покидає запруду після руйнування дамби, так і дух залишає тіло і розсівається з руйнуванням останнього. Що стосується метафори свічки, то вона дещо неорганічна для думки Ге Хуна: для нього, як це видно з двох розглянутих тез, тіло – зовсім не субстрат духу, а тільки якась умова його концентрації і індивідуалізації, тоді як приклад із свічкою припускає цілком матеріалістичне розуміння зв'язку тіла і духу: віск – необхідна умова горіння свічки і навіть певною мірою субстрат вогню, а отже і тіло повинне розглядатися як якась неодмінна умова прояву духу або навіть субстрат такого (пізніше, полемізуючи з буддистами, філософ V – VI ст. Фань Чжень прямо співвідносить тіло з ножем, а дух – з гостротою як функцією).

Далі Ге Хун сполучає проблему співвідношення тіла і духу з проблемою *ци* як життєвої сили, або енергії. Відзначимо принагідно, що тут про пневму мовиться у вузькому технічному сенсі не як про субстанцію суцього взагалі, а як про енергетичний, віталістичний принцип. Пневма оживотворяє тіло, яке завдяки цьому живе. Відхід з виснаженого тіла *ци* рівнозначний всиханню коріння у дерева, яке від цього сохне (а тіло вмирає). Отже, причина життя і смерті не дух і не тіло, а пневма, єдиний корінь і того і іншого... Разом з тим пневма тісно пов'язана з духом; вона ніби обволікає його, утворюючи своєрідне «тонке тіло» духу. Цей симбіоз духу і пневми одержує назву енергетичного духу (*цзін шень*). Цікаво, що в сучасній мові цей біном став окремим словом, що якраз

і позначає «дух», у тому числі у суто філософсько-термінологічному сенсі. Саме пневма та «стіна», субстанція, яка відкидає «тінь», тобто життя, і яку перш за все і слід пестувати (*ян*) для отримання довголіття [132, с. 98]. Таким чином на підставі розміркувань, що наводить Є. Торчинов, все ж таки можна зробити висновок про переважання духу над матерією, які хоч і утворюються із єдиної субстанції, проте дух набуває властивості «оживлення живого», тобто тіла, через його одухотворення.

Ідея щодо відсутності потойбічного існування людини, хай навіть у формі індивідуалізованої духовної субстанції, вкоріненість у актуальному бутті, на нашу думку, є одними із передумов формування колективізму як характерної риси китайського менталітету, яка є протилежністю західному індивідуалізму.

«При дослідженні європейської системи цінностей ... були проведені репрезентативні опити населення дев'яти країн Європи (1981 рік), причому респонденти повинні були оцінити наступні тези:

1. Я вважаю, що і свобода, і рівність важливі. Але якби мені належало вибрати щось одне з них, я визнав би особисту свободу важливішою, причому під нею я розумію те, що кожна людина може жити вільно і розвиватися без перешкод.

2. Звичайно, і свобода, і рівність важливі. Але якби мені належало вибрати щось одне з них, я визнав би рівність важливішою, причому під ним я розумію те, що ніхто не може мати особливих привілеїв і що соціальні та класові відмінності не повинні бути дуже суттєвими.

Більшість із респондентів у дев'яти країнах Європи у середньому віддали перевагу свободі над рівністю. Французький соціолог Жан Стецель, що опублікував перший і найбільш інформативний аналіз цих даних, розрахував для кожної країни рейтинг переваги свободи або рівності.

Цей рейтинг коливається від 1 в Іспанії (рівність переваг) до 3 у Великобританії (свободу вибрало в три рази більше людей, ніж рівність). Рейтинг цінності свободи/рівності для дев'яти країн значною мірою корелює з індексом індивідуалізму, тобто чим більш індивідуалістичним є населення

країни, тим сильніше її громадяни налаштовані на перевагу свободи порівняно з рівністю.

Ступінь індивідуалістичності або колективізму цього суспільства впливатиме на концепції людської природи, прийняті в такому суспільстві. У США А. Маслоу сформулював свою теорію «ієрархії людських потреб».

Згідно з цією теорією людські потреби можуть бути ієрархічно розташовані від фізіологічних потреб до потреби у самоактуалізації. Для того, щоб з'явилася потреба вищого типу, необхідно, щоб нижча потреба була хоч би до деякої міри задоволена. Той, що голодує, тобто особа, фізіологічна потреба якої взагалі не задоволена, не матиме іншої мотивації, ніж пошук їжі і т. п.

Вгорі ієрархії Маслоу, що часто зображується у вигляді піраміди, перебуває мотив «самоактуалізація-реалізація» в найбільш можливій мірі того творчого потенціалу, який є у індивідуума. Це означає «робити свою власну справу», за виразом носіїв молодіжної культури США 60-их рр. Зрозуміло, що такою може бути найвища мотивація тільки індивідуалістичного суспільства.

У колективістській культурі таким, що актуалізується, може бути тільки інтерес і вигода групи, в яку входить індивідуум і яка легко може зажадати від свого члена знітитися і не виділятися з числа інших членів групи. Як зазначив один з перекладачів групи американських туристів у Китаї, саму ідею, що виражається ідіомою «роби свою власну справу», не можна перекласти на китайську мову [132, с. 26].

Принцип колективізму визначив особливості політичної організації китайського суспільства протягом всього існування державності.

«Замість грецької концепції свободи, прерогативи цивільного класу, у китайської знаті, що була єдиним володарем політичної влади, існувала вірність (чжун): вірність сина батькові і членам клану, вірність військового князю, а князя – Сину Неба. На цьому принципі будувалася вся феодална система, як наслідок, правитель, щоб виправдати вірність, повинен управляти за допомогою справедливості, гуманності і щирості. Знатні клани не підкорялися закону. Закон був системою покарань, що застосовувалися до простого народу. Життя «цзюнь-

цзи» регламентувалося їхнім власним кодексом рицарській честі і моралі, відомим як «лі» – ритуал. Злочин проти «лі», якщо він був достатньо серйозним, злочинець міг спокутувати тільки самогубством. Самогубство, таким чином, було благородним вчинком, яким аристократ міг змити ганьбу.

Ця система добре працювала, коли двори князів були численні, тісні і замкнуті. Тиск громадської думки, думки аристократів, честь і авторитет клану примушували честолюбну знати підкорятися «лі». Із завоюванням маленьких держав, занепадом центральної влади, узурпацією влади на місцях сильною знаттю була повалена сама основа феодалізму. Відданість перетворилася на безглузде поняття, коли кожен міністр служив князю з поправкою на свої особисті інтереси і був готовий відправитися до двору супротивника, якщо там шанси на просування здавалися кращими. Князі, зневажаючи права Сина Неба і захоплюючи володіння слабких сусідів, самі подавали приклад жорстокості і безсовісних амбіцій, що незабаром наслідували і їхні головні міністри. Уряд більше не обтяжував себе етичними принципами, на яких, здавалося б, він повинен ґрунтуватися [142, с. 66-67]».

В. Полікарпов пропонує власний підхід до пояснення специфіки політичної організації китайського суспільства.

«У основі управління китайським соціумом і функціонування держави лежать принципи органіцистської філософії, що і пояснює незвичайну стійкість китайської цивілізації. Перший принцип полягає в тому, що держава розумілася як володарюючий дім, династичне древо у вигляді якогось «єдиного тіла», яке охоплювало всіх членів роду, живих і мертвих. Функція государя полягала в підтримці цієї єдності шляхом здійснення жертвопринесень покійним предкам, що характеризувало його як посередника між земним і небесним світом. Другий принцип є трактування правителя як осереддя космічних сил, фокусу світового круговороту; на ньому лежить місія благоустрою всесвіту, що додає йому морального авторитету. Істотною є та фундаментальна обставина, згідно з якою суспільство і природа розглядалися як живе тіло, як живий організм. Управління соціумом у такому разі було невідривно від змін у природі, виходячи при цьому

з органічної концепції суспільства, в якому благополуччя кожної людини обумовлене співпрацею всіх індивідів [99, с. 123]».

Характеристика органіцистської філософії, що лежить в основі управління китайським соціумом і пояснює його надзвичайну живучість, В. Малявін резюмує таким чином: «Держава і весь світ розглядалися як подоба живого тіла, і однією з головних властивостей мудрого правління вважалися проникність, «прохідність» (тун) усіх каналів циркуляції «життєвої енергії» у світі – як у природі, так і у суспільстві. Положення індивіда прирівнювалося до його природженої долі. У слідуванні своїй долі, стверджували ідеологи імперії, всі люди рівні, не дивлячись на нерівність їхнього положення. Ідеальне суспільство повинне було функціонувати абсолютно природно; життя в ньому слід було влаштувати за зразком мурашника або бджолиного вулика. Мудрість же правителя в тому і полягала, щоб «сповна використовувати» природні завдатки кожного. А оскільки будь-яка дія має символічний сенс і ті, хто розуміє його, володітимуть владою, в світі вічно існуватиме розділення на керівників і тих, ким керують [86, с. 108]».

Трактування базового принципу побудови китайської держави крізь призму метафори живого організму, безумовно, є вдалим. Проте розгляд західного пояснення дихотомії «людина-суспільство» у рамках органіцистської парадигми є суттєво відмінним. В останньому випадку мова йде про те, що суспільство організоване за принципом побудови живого організму, людського тіла. У китайській світоглядній традиції ми можемо спостерігати абсолютизацію цього принципу: все у світі (і людина також) є живим і побудоване за організменним принципом. По суті, у західній органіцистській традиції суспільство розгортається із людини, яка сама по собі є складною системою, що складається із структурно організованих елементів. Китайське суспільство формується, політично організується із осіб, що в цьому випадку є неподільними елементами.

«Практичні наслідки органіцистської філософії управління є вельми вагомими, оскільки вони обумовлювали значну стійкість китайського соціуму.

Непокора правителю розглядалася не просто як кримінальний злочин і порушення моральних засад, але і як порушення основи живого вселенського організму. Не випадково управління китайським соціумом порівнюється з управлінням водним потоком – не потрібно зусиль, щоб примушувати воду текти туди, куди вона плине за своєю природою, проте і шлях перегородити їй неможливо [99, с. 126]».

На основі ретельно розроблених принципів органіцистської філософії управління китайці створили найбільш довершений метод управління державою – бюрократію, і з великим мистецтвом утілили ці принципи в дійсність. «Китайська теорія бюрократії оголошувала головним державним пріоритетом ефективність адміністрації. Відповідно, її творці розглядали підданих імперії як пасивне «населення», повністю підконтрольне властям. Вже сам зовнішній вигляд китайської імперії з її акуратними квадратами селянських полів, чіткими прямокутниками селищ і міст, мережею доріг з поштовими станціями, що стоять на них на рівному видаленні одна від одної, наочно засвідчував «небесну планіметрію» імперської політики» [86, с. 109].

«Важливою для ефективності застосування основних принципів філософії управління є та обставина, згідно з якою ідея влади як таємниці набула в Китаї самодостатнього значення [86, с. 107]». Оскільки влада в китайській імперії була мовчазною угодою між правителем і підданими, то звідси слідує ніколи не зникаючий інтерес китайських правителів до стратагемного мислення, шляхів і способів прихованого досягнення своєї мети. Інформація про схеми (способи) або стратагеми мислення властива представникам тих або інших культур. Проте якщо для європейської культури як спадкоємиці перших грецьких дихотомій характерна орієнтація мислення на ідеальну форму, яка виступає потім у вигляді мети і подальша дія направлена на її здійснення (теоретичний проект перетворюється на реальність у ході практичної діяльності), то китайське мислення уникає зіставлення теорії та практики і використовує природний хід речей (потенціал ситуації). Відмінність між європейським і китайським способами досягнення ефективності французький філософ Ф. Жюльєн описує

таким чином: «Застосуємо одержане розрізнення до того головного невідомого, яким є для нас ефективність: замість того, щоб вибудовувати модель як зразок для дії, китайський мудрець швидше зосереджує свою увагу на звичному ході речей, прагнучи досягнути їхню відповідність і отримати користь з їхнього саморозвитку» [55, с. 28]. Іншими словами, європейська культура використовує жорсткі трансформаційні технології, засновані на концепції лінійного часу, то китайська культура – м'які перетворювальні технології, у фундаменті яких лежить концепція циклічного часу. Ця концепція часу дає можливість вписувати інновації в соціокультурні традиції, що сприяє соціальному прогресу [99, с. 130]».

Стосовно положення щодо інновацій, які сприяють соціальному прогресу, можна не погодитися із В. Полікарповим, оскільки циклічний принцип функціонування суспільства загалом і держави зокрема апріорі не передбачає досягнення прогресу у будь-якій сфері. Прогресивістська концепція є продуктом західної філософської думки і нерозривно пов'язана із лінійним розумінням історії, за якого існує можливість порівняння окремих етапів розвитку суспільства, на підставі якого здійснюється висновок про вдосконалення (прогрес) або деградацію (регрес) суспільних структур. Таким чином, у суспільствах, що функціонують в умовах циклічного часу основною цінністю є незмінність, і всі інноваційні технології використовуються переважно з метою збереження незмінного стану. А самі інноваційні технології виступають як адаптивні механізми, що допомагають взаємодіяти із зовнішнім середовищем, яке, в свою чергу, може функціонувати лінійним чином. Отже, стратегемний принцип у прийнятті рішень цілком відповідає китайському світогляду, оскільки дозволяє вирішувати проблеми, фактично використовуючи принцип діяти, але не змінювати.

Організація політичного управління в китайській державі очевидно здійснювалася в рамках «суб'єкт-об'єктних» відносин, на відміну від західноєвропейської традиції поступового становлення «суб'єкт-суб'єктних» відносин, що були започатковані завдяки формуванню феномену

громадянськості і побудови згодом підвалин громадянського суспільства сучасного типу. Подібний тип відносин сформував особливі типи політичної культури. На нашу думку, найповніше ці особливі типи можуть бути описані у термінах концепції політичної культури, запропонованої Г. Алмондом і С. Вербою.

«Коли ми говоримо про політичну культуру суспільства, – писали вони в знаменитій монографії «Громадянська культура», – то ведемо мову про політичну систему, інтеріорізовану в знаннях, відчуттях і оцінках населення». На їхню думку, «політична культура є сукупністю індивідуальних позицій і орієнтацій учасників цієї політичної системи. Це суб'єктивна сфера, що створює підставу політичних дій і надає їм значення [3, с. 64-65]».

Г. Алмонд і С. Верба виокремлюють провінційну (патріархальну), підданську і політичну культуру участі:

– у патріархальній (провінційній) культурі у населення повністю відсутні знання про політику і політичну систему, у членів суспільства політичні орієнтації не відокремлені від інших (економічних, релігійних), відсутні будь-які очікування, пов'язані з політичною системою;

– підданській культурі властива «пасивна політична поведінка» і виняткова орієнтація на пануючі цінності, при дуже слабкому їх осмисленні; піддані добре розуміють державну владу і уміють ефективно (для системи) підкорятися їй, проявляючи пасивність у всьому іншому;

– партисипаторна, або культура участі («раціонально активістська»), де індивіди беруть активну участь у політичному житті, намагаючись впливати на процеси ухвалення рішень, вміло артикулюють власні інтереси, поважають ухвалені рішення і виконують їх.

Тип політичної культури Китаю є стабільним протягом тисячоліть – це, очевидно, підданська культура. В той час як політична культура Заходу еволюціонувала до громадянської культури, в якій поєднуються елементи всіх зазначених вище типів за переважання культури участі.

Серед зовнішніх факторів, що впливають на формування особистості людини, фактор духовної культури є надзвичайно значимим.

Усвідомлення людиною свого місця у світі, відносин з Абсолютом, на думку Є. Штейнера, відбувається крізь призму сприйняття витворів мистецтва, які, в свою чергу, відображають світогляд митця.

«Обидві європейські системи – і середньовічна і ренесансна – мають на увазі єдиний центр (*locus standi*). У одному випадку світ замикається навколо особи художника, деміургічної особи, що облаштовує по ранжиру свій власний світ. Але і в іншому випадку світ замикається на єдиній точці зору, що знаходиться на особі Бога в *oculus Dei*. Це тільки містично обдарованим богословам Бог міг представлятися колом, центр якого скрізь, а радіус – ніде. Той, що стояв попереду, навпроти середньовічної фрески або ікони цілком виразно (завдяки особливо на те розрахованим геометричним побудовам) бачив, звідки б'є на нього «фонтан реальності» і в кращому разі відчував себе на іншому кінці радіусу. Ну а пов'язаний з особистим Богом особистим до нього відношенням індивід вже несе в собі зародок особистості, яка при сукупності сприятливих передумов розростається в ньому як самозростаючий логос і на певному етапі розвитку соціуму приведе до відчуження – спочатку від Бога, потім від інших людей.

А що ж на Далекому Сході? У китайсько-японському живописі немає ні прямої, ні зворотної перспективи. Немає єдиного центру ні зовні, ні усередині картини. Немає єдиної точки зору і навіть декількох точок зору. Є безцентровість – розчинення (зафіксоване композиційними прийомами в знаковій формі) художника у світі, що зображується ним. Цей світ космічний, простір його неоднорідний, він дискретний, різні плани розрізняються не розмірами, а білими порожнечами – чи то туманним серпанком, чи то світовою пневмою, чи то вселенською Порожнечею, з якої весь феноменальний світ постійно виходить і в яку невпинно йде. У художника немає місця, точки стояння в цьому світі, зір його космічний – йому відкриваються не ракурси, а всі основні складові всесвіту цілком. Отже, у далекосхідного художника не було

своїї відособленої точки зору на світ, він не дивився на нього зі сторони, а вважав (цілком справедливо) себе його частиною. В той же час і в макрокосмі не було аксіологічного єдиного центру (він міг бути у відвернутих спекуляціях у вигляді світової гори, але не в реальному світогляді). Зрушена і неврівноважена (на наш смак) композиція, де дається крупно збоку який-небудь фрагмент, а центр і велика частина площини залишається вільним від зображення, рівно як і велика частина самого предмету зображення залишається «за кадром»; малюнок на багатостворчатих ширмах, що не зважає на злами стулок, де одна довга гілка тягнеться через декілька візуально відособлених площин і нерідко, не вмістившись повністю, домислюється в продовженому в уяві просторі; або малюнок на поверхні шкатулки, що абсолютно не зважає на її грані і переходить з кришки на бічні стінки. До подібного композиційного принципу можна зарахувати і організацію книжкової полоси (як у старих, так і в нових виданнях), де відсутня європейська гармонізація окремої сторінки або розвороту – скільки завгодно «висячих» рядків і навіть заголовків в останній стрічці (з початком глави на наступній сторінці або на звороті). Так от, все це можна вважати наслідком такого погляду, при якому немає замикання-зосередження на конкретному (листі, площині і т. д., загалом якому-небудь шматку, умовно вирізаному зі світового потоку). Зміст, переданий за допомогою словесного (у книзі) або образотворчого (у живописі) тексту, розгорнений безвідносно до конкретного носія (обмеженої площини), тобто існує сам по собі. У цій формальній системі немає єдиного організуючого погляду, немає, можна сказати, і предмету – ніщо з видимого світу не ставиться довільно «перед», все відтворюється не з натури, а з голови, за уявленням, з позафізичного умоглядного простору, з ніякої точки зору.

До матеріалу образотворчого хіба що можна додати, що в класичній поезії – китайській і японській – практично відсутні особисті займенники, дієслівні форми також не дають у багатьох випадках однозначно визначити суб'єкт або об'єкт дії (вислову), рід і число. У великій кількості зустрічаються називні і екскламаційні пропозиції з емпатичними частками (особливо у

японців). Найбільш граматично правильно переводити ці вірші варто було б без «я», «ти», «тебе» і т.д. з дієсловами в інфінітиві, але європейській свідомості такий безособовий вираз відчуттів не може в масі своїй бути співзвучним або навіть зрозумілим [163, с. 38-47]».

Таким чином, зовнішні фактори формування особистості людини Заходу та Сходу визначили особливості конкретного прояву феномену особистості людини західного та східного типу, до якої належить і представники китайського етносу.

На нашу думку, провідними та детермінуючими всі інші є хронотопологічні фактори, які визначили особливості сприйняття себе в просторі та часі. Для людини Заходу її хронотоп є завжди визначеним, оскільки вона перебуває у конкретному теперішньому, визначеному відносно минулого, що йому передує, та майбутнього, що прийде за ним. Зміст минулого є визначеним, об'єктивне уявлення про нього є цінністю. Подібне відчуття часу дає можливість усвідомлювати себе як те, що піддається змінам і може служити об'єктом порівняння. Для східної людини існування у режимі циклічного часу породжує відчуття вічного повтору, відчуття іманентності власного буття буттю світу, природи. Те, що було, є тим, що повториться, тому об'єктивне знання про перше не є цінністю. Усвідомлення свого просторового положення людиною Заходу відбувається з позиції власної центрованості: Я і те, що поруч зі мною. Людина Сходу визначає своє положення, виходячи з позиції: щось і Я поруч з ним.

Топологічне відчуття людини Заходу ґрунтується на розділенні світу матеріального та духовного, тоді як холістичне світосприйняття людини Сходу поширюється і на сферу духових сутностей, які розглядаються як частина дійсності, таким чином світосприйняття доповнюється містичною складовою.

Таке становище породжує особливі відмінні статуси: людина Заходу постає як залучений спостерігач, який діє, але зберігає свою автономність, а східна людина завжди залишається частиною процесу. Метафорично можна говорити про західну людину-молекулу і атомарну людину Сходу.

1.3. Принципи та методи дослідження формування особистості людини в дискурсі китайської філософської думки

Важливою передумовою пізнання взагалі і соціального пізнання зокрема є наявність механізму цього процесу, який функціонує за певними правилами і забезпечує формування адекватного, а не ілюзорного знання щодо об'єктивної реальності. Таким механізмом та одночасно вченням про функціонування цього механізму є методологія. Методологію визначають як філософське вчення про систему методів наукового пізнання і перетворення реальної дійсності, а також вчення про використання принципів, категорій, законів діалектики і науки до процесу пізнання, і практика в інтересах набуття нових знань [8, с. 17]. Оскільки ця робота є спробою когнітивного осягнення та теоретичного осмислення певних аспектів суспільного буття, то необхідною умовою процесу соціального пізнання у цьому і всіх інших випадках є звернення до методології наукового пізнання.

Зрозуміло, що основну частину методології складають методи – способи, шляхи пізнання і практичного перетворення реальної дійсності, система прийомів і принципів, що регулюють практичну пізнавальну діяльність людей (суб'єктів пізнання) [8, с. 17]. Відповідно до ступеня спільності та сфери дії методи наукового пізнання поділяються на загальнофілософські, загальнонаукові, спеціальнонаукові.

Важливою ознакою сучасної філософії є її поліпарадигмальність, тобто використання методологічного апарату, що був розроблений у межах великої кількості філософських доктрин. У цій роботі автор керуватиметься діалектичним загальнофілософським методом і разом з тим звертатиметься до методологічних напрацювань компаративістики, що дозволить збільшити пояснювальний потенціал обох цих парадигм. Складовими елементами діалектичного методу є принципи, закони та категорії. Оскільки діалектика є вченням про всезагальні зв'язки та розвиток, то використання її як методу зробить можливим розглянути об'єкт дослідження – особистість – як унікальний

соціальний феномен, що постає як атрибутивна властивість людської істоти, має динамічну природу, розвиваючись та змінюючись під впливом відповідних зовнішніх та внутрішніх факторів.

Система принципів діалектики витікає з самої її сутності як вчення про всезагальні зв'язки та розвиток. Отже, двома вихідними принципами діалектики є принцип історизму (пов'язаний з ідеєю розвитку) та принцип всезагального зв'язку. Принцип історизму в діалектико-матеріалістичній інтерпретації акцентує увагу на необхідності дослідження будь-якого процесу, явища у динамічному контексті, тобто у єдності його минулого, теперішнього і майбутнього, а отже у процесі розвитку. Застосування цього принципу дозволяє дослідити особливості виникнення та трансформації феномену особистості в культурно-історичному та соціально-політичному контексті східної та західної цивілізацій. З іншого боку, звернення до цього принципу орієнтує дослідника на максимально прискіпливе вивчення не лише самого процесу, явища, будь-якого об'єкту в історичному плані, але й на вивчення історії розвитку ідей щодо цього об'єкту. Саме тому в роботі здійснено аналіз філософського дискурсу проблеми соціального буття людини в китайській та західноєвропейській філософській традиції. Це дало змогу виокремити загальні та специфічні риси особистості західного та східного типу, віднести їх до спільного категоріального ряду і разом з тим запропонувати ідею функціональної особистості, що узагальнює рефлексію феномену людини у китайській філософії.

Другим базовим принципом діалектики є принцип всезагального зв'язку. «Суть його міститься в тому, що в ньому виражається матеріальність світу, що обумовлює зв'язок всього з усім, в тому числі і між різними формами руху матерії [119, с. 154]». Принцип всезагального зв'язку дозволяє розглянути проблему формування особистості людини в китайській філософській думці як цілісній когнітивній системі, окремі компоненти якої (філософські системи конфуціанства, даосизму, буддизму, тощо) утворюють власні виміри вивчення феномену особистості, демонструючи разом з тим певні спільні підходи. Наявність таких взаємозв'язків дає змогу аналізувати характер впливу цих

філософських систем одна на одну, що виражається у взаємному збагаченні шляхом критики і засвоєння переосмислених ідей.

Автори посібника «Методологія наукового дослідження» в якості інших принципів діалектики називають принцип всебічності, що випливає з принципу всезагального зв'язку, та принципи об'єктивності, конкретності тощо, які ґрунтуються на відповідних законах і категоріях діалектики [8, с. 24-25].

Принцип об'єктивності передбачає відтворення об'єкту таким, яким він існує сам по собі, поза і не залежно від людини та її свідомості [141, с. 226]. Застосування принципу об'єктивності у будь-якому дослідженні, тим більш дослідженні соціальному, у якому суб'єкт дослідження повністю чи частково співпадає з його об'єктом, є надзвичайно складним. Більш того, наші знання про той чи інший об'єкт визначаються нашою здатністю ці знання отримати, тобто ступенем розвитку нашої свідомості та пізнавального апарату. Тобто знання про об'єкт дослідження в багатьох випадках буде відносним, а не абсолютним, що може дещо викривити наші уявлення про нього. У багатьох соціальних дослідженнях, і в цій роботі також, вивчення об'єктів соціальної дійсності здійснюється на абстрактному рівні, тобто мова йде про розгляд моделей цих об'єктів. У нашому випадку проблема формування особистості досліджується крізь призму уявлень про цей феномен, відображених у відповідних фрагментах соціально-філософського дискурсу, що суперечить принципу об'єктивності у тій його частині, яка стосується розгляду об'єкту як такого, що існує поза людською свідомістю. Очевидно, що модель будь-якого об'єкту є продуктом людської свідомості, і у свідомості, якщо мова йде про мислену модель, вона й існує. Вирішення питання щодо «недосяжності об'єктивності» можливе через розгляд моделі як феномену, що відтворює найбільш суттєві сторони об'єкту і тому може бути джерелом інформації про об'єкт взагалі. Тобто знання, що є результатом аналізу мислених моделей, є відносно істинними. Оскільки ж відносна та абсолютна істини у своїй діалектичній єдності є об'єктивною істиною, то ми можемо говорити про те, що розглядаючи в нашій роботі

відображення феномену особистості у китайському філософському дискурсі, не порушуємо принципу об'єктивності.

Поряд з діалектико-матеріалістичним тлумаченням принципу об'єктивності існує також точка зору М. Вебера на особливості об'єктивності у суспільних науках. «Об'єктивність пізнання у сфері соціальних наук характеризується тим, що емпіричні дані завжди співвідносяться з ціннісними ідеями, що тільки і утворюють пізнавальну цінність вказаних наук, які дозволяють зрозуміти значимість цього пізнання, але не здатні слугувати доказом їхньої значимості, який не може бути певний емпірично [31, с. 413]». Таким чином, досліджуючи людські спільноти, суб'єкт пізнання робить свої висновки, виходячи з власного ставлення, що ґрунтується на властивій йому ціннісній системі. Ця робота не є виключенням. Починаючи дослідження, автор виходив з того, що характеристика особистості є атрибутивною для кожної людини, що соціалізувалася та є частиною певного суспільства. З цієї точки зору автор відкинув ідею щодо однозначної конотації терміну «особистість» із феноменом особистості західного типу і обґрунтував концепцію функціональної особистості, яка є результатом розвитку людини в умовах китайського суспільства.

Наступний діалектичний принцип – конкретності – розгортається з категорії конкретного. Конкретне (конкретність) – це філософська категорія, що виражає об'єкт чи систему взаємопов'язаних об'єктів у сукупності всіх аспектів та зв'язків. Принцип конкретності включає ряд вимог: а) «вивести» це явище з його субстанційної ознаки (головної, суттєвої сторони) і відтворити його як діалектично розчленоване ціле; б) простежити заломлення загального в одиничному; в) врахувати кількісні умови часу, місця та інші обставини, що змінюють буття цього предмету [139, с. 144]. Застосування принципу конкретності дозволило розглянути феномен функціональної особистості як форму соціального буття людини у китайському суспільстві. Загальна концепція функціональної особистості була розгорнута крізь положення філософських доктрин конфуціанства, даосизму, буддизму та ін., і разом з тим у ній знайшли

відображення ідейні трансформації, що відбулися в зазначених філософських системах протягом їх існування із давнини до сьогодення.

Важливим елементом діалектичного методу є категорії. «Категорії діалектики – це такі поняття, які відображають найбільш загальні та суттєві властивості, сторони, зв'язки, відношення предметів і явищ реальної дійсності та пізнання [8, с. 25]». Категорії діалектики є відображенням реального світу у свідомості людини, дозволяють узагальнити явища та процеси, з'ясувати, у яких саме відношеннях знаходяться вони один з одним. До основних категорій діалектики належать такі: одиничне-особливе-загальне, сутність-явище, зміст-форма, елемент-система, причина-наслідок, необхідність-випадковість, можливість-дійсність, розвиток. Можна назвати ще велику кількість таких категорій, проте ті, що названі вище, будуть найбільш широко використовуватися в такому дослідженні.

Категорії «одиничне-загальне-особливе» використовуються для позначення, відповідно: 1) окремого предмету, речі, явища, події, що характеризується відповідною визначеністю; 2) об'єктивно існуючої тотожності між предметами, речами, яка властива багатьом речам у рамках конкретної якісної визначеності; 3) те, що є загальним відносно одиничного і одиничним по відносно загального [139, с. 145]. Використовуючи ці категорії, ми мали змогу проаналізувати феномен особистості в дискурсі китайської філософської думки (одиничне) як вимір дослідження феномену особистості людини у світовій філософії (особливе) і разом з тим розглянути перший як результат соціального буття людини, її позиціонування у системі «особистість-суспільство» (загальне).

Особливості змін у змісті феномену функціональної особистості були розглянуті через призму категорії розвиток. Це дозволило стверджувати, що унікальні характеристики особистості, сформовані в китайському суспільстві, зберігаються протягом всієї історії його існування, що знаходить відображення у філософському дискурсі і разом з тим є результатом реалізації ідеологічної функції китайського філософського дискурсу. Таким чином, феномен особистості сучасного китайця, з одного боку, характеризується рисами, що

властиві функціональній особистості, а з іншого боку, відображає інноваційні тенденції розвитку людини у сучасному суспільстві.

Звертаючись до діалектичних категорій «ціле-частина» [2; 45; 135], необхідно відзначити, що вони є надзвичайно важливими в процесі аналізу становлення феномену особистості. В історичному контексті формування особистості як цілісності (єдності її біологічної, духовної (психічної) та суспільної (соціальної) компонент) і відповідна філософська рефлексія цього феномену у західній філософії, сприяла виникненню нових характеристик суспільства, яке набуває властивостей системності. Людина, у свою чергу, отримує статус неподільного елемента, важливого учасника всіх системних взаємодій. Водночас аналізуючи китайське суспільство в контексті «ціле-частина», ми доходимо висновку про те, що воно є організмовою цілісністю, у якій особистість не має елементарного статусу і є органом (частиною), що покликана виконувати функцію.

Закони діалектики у процесі соціального пізнання також мають суттєве методологічне значення. Основними законами діалектики є закон взаємного переходу кількісних та якісних змін, закон єдності та боротьби протилежностей, закон заперечення заперечення. Спираючись на закон взаємного переходу кількісних і якісних змін, ми змогли розглянути особливості якісної трансформації особистості сучасного китайця, коли наприклад, кількісні зміни у складі пересічної китайської родини призвели до якісних перетворень у системі родинного виховання, а отже, й первинної соціалізації особистості.

Закон заперечення заперечення у прикладенні до соціальної дійсності може бути інтерпретований як зв'язок між попередніми та наступними етапами розвитку особистості, який забезпечує неповне відкидання попереднього досвіду (заперечення) зі збереженням окремих цінних аспектів у новому стані.

Закон єдності та боротьби протилежностей визначає саме протиріччя як різницю, а разом з тим і тотожність протилежностей, джерелом розвитку. Досліджуючи феномен особистості сучасного китайця, можемо спостерігати

тенденцію зіткнення традиційних та модерних рис, що знімається завдяки виникненню нових рис амальгамної особистості.

Серед загальнонаукових методів, до яких вдається автор, необхідно перш за все виокремити системний метод. Саме сприйняття ідеї системності дозволило розглянути місце особистості в західному суспільстві в контексті ідеї суспільства як соціальної системи. «Системний метод – це сукупність загальнонаукових методологічних методів, принципів і способів дослідження, в основі яких лежить орієнтація на розкриття цілісності об'єкта як системи» [8, с. 108]. Можливість дослідження об'єкта саме як соціальної системи забезпечується використанням методу дедукції. Цей метод передбачає розумовий процес, у якому знання про елемент класу виводиться із знання загальних властивостей усього класу [8, с. 103]. Це дозволяє, зокрема, розглянути особистість західного типу як унікальний елемент суспільства як соціальної системи, що має, проте, рівний із іншими елементами статус у процесі соціальної взаємодії.

Використання методу аналізу, що передбачає мисленнєве розчленування досліджуваного об'єкта на складові елементи з метою вивчення його структури, окремих ознак, властивостей, внутрішніх зв'язків та відношень [8, с. 96], дозволило виокремити у системі філософських уявлень китайських мислителів (на всіх етапах розвитку філософської думки) антропологічні компоненти, в яких знайшли відображення положення щодо природи людини, її місця у світі природи і у суспільстві.

Використання методу синтезу, що передбачає мисленнєве поєднання складових сторін, елементів, властивостей, зв'язків досліджуваного об'єкта і вивчення цього об'єкта як єдиного цілого [8, с. 97], дозволило сформулювати уявлення про особливості особистості західного типу шляхом рефлексії філософського та наукового дискурсу цієї проблематики. Найважливішим виявилось дослідження психологічних концепцій особистості, розроблених у ХХ ст., оскільки саме в них особистість розглядається як цілісний феномен. Крім того, формування концепту «функціональна особистість» передбачало

синтезування уявлень про особистість людини, сформованих у рамках філософії конфуціанства, даосизму, буддизму та ін., результатом було досягнення мети синтезу – утворення «діалектичного цілого з виділенням сутності [8, с. 97]».

Суттєвим у процесі дослідження стало використання компаративістської методології. На думку А. Колеснікова, компаративістський підхід присутній у будь-якому історико-філософському дослідженні [68, с. 10]. Завданням філософської компаративістики є дослідження філософських текстів і встановлення за ними тієї соціокультурної проблематики, тих викликів, відповіддю на які і стали концепції та світоглядні схеми, викладені в цих текстах. При цьому її методи застосовувані не тільки у випадку інтеркультурної комунікації, але й у тих ситуаціях, коли ця культура виявляється перед проблемою точного та повного розуміння свого минулого, бо минулий стан цієї культури може розглядатися як інша культура, що потребує інтерпретації та осмислення [21, с. 6]. Сама постановка наукової проблеми щодо дослідження особистості у філософській думці Китаю на перший погляд виглядала як досить спірна, оскільки передбачала так би мовити кросфілософську рефлексію, спробу відшукати феномен західної цивілізації у цивілізації східній. Проте застосування компаративістської методології дозволило порівняти, дослідити системи рис, що утворюються внаслідок розвитку та функціонування людини в суспільстві, мають суттєву різницю у західній та східній культурах, проте виступають як наслідок дії одних і тих же чинників, а отже утворюють феномен, що проявляється унікальним чином у кожній культурі, але може бути визначений як особистість. Це стало свого роду філософсько-історичним порівнянням, що було доповнене історико-філософським компаративним аналізом, у процесі якого з'ясувалися принципові розходження та парадигмальні паралелі в тлумаченні феномену особистості у східній та західній філософській думці.

Висновки до першого розділу

Аналізуючи філософські та наукові концепції феномену особистості і її розвитку як динамічного аспекту цього феномену, необхідно зазначити, що всі вони містять вказівку на наявність психіки як необхідної умови набуття людиною статусу особистості. Суттєвою виявляється різниця у виділенні тих психічних структур, функціонування і розвиток яких є умовою становлення особистості. У рамках переважної більшості парадигм необхідною умовою розвитку особистості є розвиток свідомості, лише в рамках психоаналітичної концепції акцентується превалюючий вплив функціонування несвідомого на цей процес. Необхідним є і розгляд суб'єктів процесу розвитку особистості, якими є і сама людина, і представники різноманітних соціальних груп (своєрідний колективний соціальний суб'єкт), до складу яких вона входить протягом онтогенезу, і культура, як особливий суб'єкт розвитку особистості, що має змішану духовно-матеріальну природу. На нашу думку, архетипні структури, описані К. Юнгом, також можна зарахувати до культури, у цьому випадку можна говорити, що юнгівська концепція є однією з небагатьох у рамках психоаналітичної парадигми, в яких враховується вплив всіх основних суб'єктів розвитку особистості і не ігнорується сама людина як суб'єкт власного особистісного розвитку. Обґрунтування провідної ролі людини як суб'єкта власного особистісного розвитку є характерною рисою російської психологічної школи, в якій значна увага приділена проблемі формування самосвідомості особистості, місцю рефлексивних механізмів у цьому процесі.

Іншою загальною рисою теорій особистості є підкреслення значення соціального оточення, соціальної групи, суспільства як складного системного, цілісного в просторі і часі, утворення у процесі особистісного розвитку, який обов'язково передбачає інтеграцію людини у суспільство, набуття нею властивості соціальної істоти. Виключення складають концепції Г. Олпорта та В. Беха. Г. Олпорт, вводячи поняття пропріум, стверджує, що особистість людини є її властивістю, а розвиток пропріотичних функцій актуалізує цю

властивість. Концепція В. Беха містить однозначне твердження щодо особистості як іманентної людині соціальності, яка не є привнесеною ззовні.

Виокремлення суб'єктів процесу розвитку особистості людини доводить ідею щодо формування особистості як складової частини цього процесу. Формування особистості є результатом перетворювальних зусиль колективного соціального суб'єкту і культури. На нашу думку, цінною є ідея В. Ларцева про значення процесів соціальної комунікації в ході формування особистості, коли через колективного соціального суб'єкта соціальна інформація передається людині як суб'єкту особистісного розвитку. Цілісність процесу розвитку особистості забезпечується завдяки активній ролі людини, яка формує власний «Я-образ», самосвідомість.

У відповідності до виокремлених суб'єктів процесу розвитку особистості можна говорити про його внутрішні та зовнішні фактори. Внутрішні фактори пов'язані зі станом розвитку психічної сфери конкретної людини, що залежить від генетичних факторів, а саме процесів мислення, воління тощо.

На підставі аналізу зарубіжних та вітчизняних концепцій особистості можна сформулювати визначення особистості як атрибутивної якості людини, що є інтегрованою до суспільства. Матеріальною підставою набуття людиною якості особистості є цілісність її фізичного організму, перш за все центральної нервової системи, що є умовою розвитку психіки людини, а отже і її свідомості та самосвідомості (генетична підстава особистості). Наявність матеріального підґрунтя дозволяє людині, вступаючи у взаємодію з соціальними суб'єктами, що транслюють власний соціальний досвід (соціальна підстава особистості) і виступають посередниками у сприйнятті духовної культури конкретного суспільства та об'єктами другої природи (елементи матеріальної культури) (культурна підстава особистості), сприймати соціальну інформацію. Таким чином, особистість може розглядатися як інформаційно-матеріальний індивідуалізований відносно кожної людини феномен.

Розвиток особистості є процесом інтеріоризації соціальної інформації у процесі міжособистісної, внутрішньогрупової, міжгрупової взаємодії тощо

шляхом свідомого її сприйняття та перетворення у власну систему цінностей, норм, зразків прийнятної поведінки, виконуваних ролей, що супроводжується розвитком свідомості, втілюючись у самосвідомості як джерелі формування уявлення про себе, «Я-образу». Важливе значення у процесі розвитку особистості людини мають її суб'єкти, якими поряд із самою людиною є як її безпосереднє соціальне оточення сім'я, соціальна група (колективний соціальний суб'єкт), так і культура суспільства, в рамках якого існує особистість. Формування особистості людини – частина процесу розвитку особистості, що спричиняє перетворювальний вплив усіх суб'єктів розвитку особистості, у тому числі і її саму. Зовнішні фактори належать до формування особистості, і оскільки суб'єктами в такому випадку є колективний соціальний суб'єкт і культура, то можна говорити про соціальні, економічні, політичні, етнічні, ментальні, цивілізаційні, культурні, історичні фактори.

Комплекс зовнішніх чинників є унікальними для кожної соціальної системи, відображаючи її конкретноісторичні, цивілізаційні, політичні, економічні, соціальні, духовні характеристики. Саме результатом впливу комплексу цих чинників є формування унікальних типів особистості людини Заходу та людини Сходу. На нашу думку, провідними та детермінуючими всі інші є хронотопологічні фактори, які визначили особливості сприйняття себе в просторі і в часі. Для людини Заходу її хронотоп є завжди визначеним, оскільки вона перебуває у конкретному теперішньому, визначеному відносно минулого, що йому передує, та майбутнього, що прийде за ним. Зміст минулого є визначеним, об'єктивне уявлення про нього є цінністю. Подібне відчуття часу дає можливість усвідомлювати себе як суб'єкта, що піддається змінам і може служити об'єктом порівняння. Для східної людини існування у режимі циклічного часу породжує відчуття вічного повтору, відчуття іманентності власного буття буттю світу, природи. Те, що було, є тим, що повториться, тому об'єктивне знання про перше не є цінністю. Усвідомлення свого просторового положення людиною Заходу відбувається з позиції власної центрованості: Я і те, що поруч зі мною. Людина Сходу своє положення визначає виходячи з позиції:

щось і Я поруч з ним. Топологічне відчуття людини Заходу ґрунтується на розділенні світу матеріального та духовного, тоді як холістичне світосприйняття людини Сходу поширюється і на сферу духових сутностей, які розглядаються як частина дійсності, таким чином світосприйняття доповнюється містичною складовою.

Таке становище породжує особливі відмінні статуси: людина Заходу постає як залучений спостерігач, який діє, але зберігає свою автономність, а східна людина, завжди залишається частиною процесу. Метафорично можна говорити про західну людину-молекулу і атомарну людину Сходу.

Методологічну основу дисертаційного дослідження становить комплекс філософських, загальнонаукових та спеціальних методів пізнання. Основним методологічним підґрунтям у цій роботі є діалектичний та компаративний методи.

РОЗДІЛ 2

ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КИТАЮ ПЕРІОДУ ДАВНЬОГО ЧАСУ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

2.1. Феномен особистості в давньому та середньовічному Китаї: філософсько-історичний аналіз

Аналіз суттєвих зовнішніх чинників, які визначають перебіг процесу формування особистості і кінцевий результат, що являє собою зрілу особистість, відносно до специфіки їхньої реалізації в рамках західного і східного світоглядів, актуалізував декілька важливих проблем.

Розглядаючи проблему особистості і застосовуючи сам термін «особистість», ми неминуче опиняємося у ситуації, коли виникають однозначні конотації із тим типом особистості, який є характерним для західної цивілізації, оскільки феномен особистості отримує своє осмислення і термінологічну визначеність саме в рамках західної наукової парадигми. Самі характеристики особистості визначаються під впливом відповідної ціннісної системи, і розв'язання проблеми щодо наявності чи відсутності особистості здійснюється аксіологічно.

У зв'язку з цим логічно виникає наукова дискусія щодо наявності феномену особистості в рамках китайської культурної традиції (найбільш повно ця дискусія представлена, наприклад, у роботах Є. Штейнера та Р. Еймса). Не претендуючи на істину в останній інстанції, все ж принагідно зазначимо, що особистості західного типу в Китаї не існувало і не існує.

Проте розгляд феномену особистості можна здійснювати не лише в статичному аспекті, але й у динамічному. У цьому випадку не виникає спокуси говорити про конкретні характеристики особистості, а можливе трактування останньої як результату: процесу впливу на людину різноманітних суспільних утворень, що є способом реалізації системи соціальних інститутів; власних

перетворювальних зусиль людини, що в силу розвиненої психіки здатна сприймати зазначений вплив, інтеріоризуючи групові та загальносуспільні цінності, зразки поведінки, стандартні реакції на типові ситуації.

Таким чином з'являються підстави говорити про особистість людини, що належить до китайської цивілізації. Оскільки протягом тисячоліть китайська цивілізація залишалася надзвичайно закритою, то можна вести мову про особистість, що формується в умовах традиційного Китаю. Звичайно, сучасні тенденції світового розвитку, розширення форм та спрямованості міжцивілізаційних відносин вплинули і на особистісні характеристики китайців, проте цей аспект проблеми стане предметом подальшого розгляду.

Процес формування особистості передбачає наявність суб'єкт-суб'єктних чи суб'єкт-об'єктних відносин. Для Китаю, звичайно, характерним є перш за все суб'єкт-об'єктний підхід, коли особистість, що формується, є пасивним споживачем перетворювальних зусиль групи чи суспільства в цілому. Тому доречно розглянути процес первинної соціалізації, активним суб'єктом якої є родина.

«Підставою піраміди державної китайської цивілізації була сім'я. Дуже численна, така, що складається з декількох поколінь родичів з братами і сестрами, які мешкають разом. Кількість членів сім'ї обчислювалася сотнями і тисячами. Трималася сім'я на дотриманні «п'яти констант»: батько повинен був слідувати Боргу і Справедливості, мати – проявляти милосердя, старші брати – мати до молодших дружню прихильність, молодші до старших – пошану, всі сини – шанувати батьків і взагалі старших. Жінка розглядалася як засіб продовження життя, і чим багатшим був будинок, тим безправнішою відчувала себе в ньому жінка. Тільки народження сина робило її причетною до влади голови сім'ї, безмежні були її права в ролі свекрухи. Взагалі все найстрашніше чекало китайську жінку в сім'ї як невістку.

Китайське суспільство завжди від низу до верху було пов'язане круговою порукою: сусід відповідав за сусіда, батько – за сина, покровитель – за рекомендованого. Сторіччями існувала знаменита система «бао-цзя», за якою

відповідальність із злочинцем розділяли його сусіди з чотирьох сторін, оскільки вважалося, що вони, звичайно ж, «знали, але не донесли», тому будинки сусідів зрівнювали із землею. Вся сім'я цілком відповідала за будь-якого свого члена, тому нерідко за провину однієї людини страчували чотири покоління такої сім'ї [73, с. 70-71]».

Російський синолог Л. Васильєв стверджує, що моральна система китайського суспільства була переважно практично зорієнтованою. «Йдеться про норми, які укріплювали соціальні зв'язки між людьми (культ предків, ідея синовії шанобливості і все пов'язане з цим) і привселюдно декларували, що головне завдання держави – забезпечення блага народу. Зміцнення морального стандарту, що спиралося на авторитет давніх, перед мудрістю яких схилялися всі, призводило до формування в країні виняткової у своєму роді соціальної дисципліни. Всі знали, кому, що і як потрібно робити, і дуже мало хто дозволяв собі ігнорувати ці жорсткі норми. Пияцтво, лихослів'я, крадіжка, хуліганство і інші відхилення були, мабуть, украй рідкісним виключенням з норми, хоча іноді все ж зустрічалися, про що свідчать згадки в деяких текстах про «розбійників». Втім, ми не знаємо, кого вважали розбійниками. Дуже може бути, що це були люди, яких можна було звинуватити в яких-небудь ненавмисних або викликаних винятковими обставинами порушеннях, а зовсім не в систематичному відхиленні від норми.

Починаючи з глибокої старовини і не дивлячись на війни, що постійно велися, і жорстокі реформи в стилі Шан Яна в давньокитайському суспільстві користувалася великою популярністю ідея соціальної гармонії, суть якої зводилася до максимально можливої соціальної справедливості. Всі знали своє місце і віддавали свої сили на те, щоб виконати завдання, покладені на них життям. Навіть у періоди суворих реформ люди змінювали звичні установки і спосіб життя (як це було, зокрема, в царстві Цинь при Шан Яні). На нових місцях і в нових умовах вони робили свою справу, по можливості зберігаючи традиції і слідуючи їм, не забуваючи про пріоритет моральних заповідей. І лише будучи поставлені в нестерпні умови існування, вони могли збунтуватися. Але

що характерно: у давньокитайських текстах немає про це ані слова. Соціальна гармонія, яка звичайно порушувалася украй рідко, була найтіснішим чином пов'язана з ідеєю постійного самовдосконалення, з прагненням подолати свої недоліки, набути необхідних чеснот, досягти мети. Цілі, як правило, були помірними, не визначалися ані жадібністю, ані пристрастю до користолюбства, ані задоволенням невгамовних бажань. Дотримуватися помірності, золотій середини, уміти приборкати себе і завжди підкорятися загальноприйнятій нормі – це був головний принцип життя для всіх. Зрозуміло, це не заважало щасливому і особливо розумному підніматися вгору по суспільних сходах [28, с. 608-609]».

А. Кінг переконливо доводить, що в китайському світі всі взаємини сімейні: «Серед п'яти основних типів взаємин три стосуються сфери спорідненості. Два інших, хоч і не сімейні, але сприймаються як такі. Відносини між тими, що управляють і керованими сприймаються як відносини між батьком і сином (*цзюнь-фу* і *цзи-мін*), а між друзями – як відносини між старшим братом (*у-сюн*) і молодшим братом (*у-ді*) [181, с. 58]».

Сім'я як згуртована однорідна «група» визначається і фокусується в центрі, але вона стає все більш розмитою у міру розповсюдження – діахронно у напрямі власного походження і синхронно у вигляді суспільства, в якому переважають «дядьки» і «тітки» [176].

Д.Дж. Манро стверджує: «Безособовість... – одна з якнайдавніших цінностей Китаю, присутня в різних формах в даосизмі і буддизмі, але особливо в конфуціанстві. Позбавлена індивідуальності людина завжди готова підпорядкувати свої особисті інтереси або інтереси малої групи (наприклад, села), до якої він належить, інтересам крупнішої соціальної групи [184, с. 40]».

Р. Едвардз для посилення ідеї, висловленої в концепції Д.Дж. Манро, поєднує уявлення про китайську гомогенність із своєю теорією передвстановленої соціальної моделі: «Більшість китайців вважають суспільство єдиним органічним цілим або тканиною без швів. Всі нитки цієї тканини повинні бути однієї довжини, одного діаметру, однакової структури і підібрані

так, щоб відповідати певному стандарту ... Існує надія, що кожен індивід діятиме як гвинтик в ефективно функціонуючій соціальній машині [178, с. 44]».

На нашу думку, метафора, запропонована Р. Едвардзом, є недостатньо вдалою, оскільки, кожен член традиційного китайського суспільства, дійсно будучи його невід'ємною органічною складовою, все ж таки не мав властивості «гвинтика», оскільки вона передбачає вульгарну рівність, взаємозамінність, можливість набуття самостійного статусу, тоді як статус органічної частини краще описує принципову неможливість виокремлення індивіда.

У переважній більшості досліджень соціальної організації традиційного китайського суспільства подібні тенденції оцінювалися як специфічний і ефективний спосіб організації не лише групової взаємодії, але й взаємодій більш високого рівня, зокрема політико-управлінського. Одним з небагатьох критиків використання принципу родинності в організації державного управління Китайської імперії був Б. Рассел, який зазначав: «Синова шанобливість і міцність сім'ї взагалі, – можливо, найслабкіше місце конфуціанської етики, єдине місце, де система серйозно відхиляється від здорового глузду. Сімейне відчуття виступає проти суспільного духу, і авторитет старого підсилює тиранію стародавнього звичаю ... У цьому відношенні, як і у ряді інших випадків, для Китаю характерне збереження старих звичаїв і після того, як був досягнутий дуже високий рівень цивілізації [188, с. 40]».

Б. Расселу вдалося помітити надзвичайно важливий аспект, що відрізняє китайське суспільство від суспільства західного типу. Якщо перше – це організм, а тому є неподільним, створеним із частин, які не можуть функціонувати окремим чином, то останнє – це система, яка складається із ієрархічно організованих елементів, що взаємодіючи утворюють цілісність, проте можуть функціонувати і окремо або разом з іншими окремими елементами.

Починаючи з дитинства, людина традиційного Китаю інтегрувалася в суспільство не як неподільний унікальний елемент, а як певна функція, вимір

цілісного суспільного організму. Тобто можна характеризувати особистість цієї людини як функціональну особистість.

Функціональна особистість особливим чином засвоює суспільні цінності та норми, оскільки для неї вони не стають внутрішніми настановами, а мають інструктивний характер, визначаючи процедуру реалізації функції. Цю особливість відзначив ще Г. Гегель у своїй праці «Філософія історії»: «Усвідомлення зовнішнього наявного буття з'являється лише із абстрактними визначеннями, і як тільки виявляється здібність до вираження законів, з'являється і можливість прозаїчно розуміти предмети ... Принципом Східного світу є субстанціональність морального начала. Це перше подолання сваволі, яка потопає в цій субстанціональності. Моральні визначення виражені як закони, але так, що суб'єктивна воля підпорядкована законам як зовнішній силі, так, що немає нічого внутрішнього, немає ані переконань, ані сумління, ані формальної свободи, і тому закони виконуються лише зовнішнім чином, і існують лише як право примусу, ... у нас моральний елемент міститься не лише в примусі, але в почутті і співчутті. Їх на Сході також вимагають зовнішнім чином, і хоча зміст моральності встановлюється абсолютно правильно, однак внутрішнє стає зовнішнім. Немає нестачі волі, що потребує моральності, але немає волі, яка здійснює її тому, що вона внутрішньо обов'язкова [36, с. 155]».

Функціональна особистість ефективна лише за умови взаємодії з іншими функціональними особистостями. К. Янг відзначав: «... західна ідея індивідуалізму ... діаметрально протилежна духу традиційної китайської сім'ї і несумісна з традиційною лояльністю відносно до неї. Самовдосконалення не ставило за мету вирішення соціального конфлікту шляхом визначення, обмеження і гарантування прав та інтересів індивіда або шляхом встановлення балансу сил і інтересів окремих індивідів. Воно шукало рішення в самопожертвуванні особи заради збереження групи [198, с. 32]».

Ідея необхідності узгоджувати свою діяльність, підлаштовуватися під інших знаходить своє яскраве вираження в культурно-психологічному феномені «етика обличчя».

Суть «етики обличчя» полягає в усвідомленні відчуття власної гідності і гідності інших. «Обличчя» – те глибоко особисте, що ідентифікує душу. «Для позначення такого явища як «обличчя» китайці використовують два терміни: «маньци» (престиж, досягнутий через матеріальний успіх) і «лянь» (пошана групи по відношенню до людини з хорошою моральною репутацією). Індивід, що володіє «обличчям» за уявленнями китайців, повинен піклуватися про збереження «обличчя» інших людей. Китайці надають великого значення «обличчю», обличчя для них важливіше, ніж будь-що інше. Китаєзнавці К. Тертицький [129], В. Малявін [86], А. Девятов [43] й інші відзначають, що «етика обличчя» стала у китайців однією з глибинних структур психології.

З поняттям «обличчя» тісно пов'язане уявлення про лояльність індивіда відносно до членів своєї групи. Близькі люди повинні бути лояльні один до одного – докладати зусилля до того, щоб виконати зобов'язання стосовно один до одного. Нелояльний індивід – це індивід без «обличчя». За допомогою системи установок і відносин, пов'язаних з концепцією «обличчя», індивід інтегрований у групу, підкоряється її нормам і «порядкам».

У етику «обличчя» входить установка на турботу про збереження «обличчя» іншої людини. Відмовляючись від конфлікту з іншою людиною і зберігаючи його «обличчя», індивід одержує підстави вважати себе таким, що має «обличчя», оскільки він не поступив недобррозичливо і жорстко. У результаті турбота про «обличчя» призводить до формування прагнення уникнути конфлікту в міжособових стосунках. Слід також відзначити, що уникнення конфлікту, підтримка соціальної гармонії виступають у традиційній етичній системі китайців як вельми значущі самостійні цінності [7, с. 139]».

Ч. Хансен відзначає, що образ китайця володіє структурою «частина-ціле», а не структурою «один-багато». «Різниця полягає в тому, що у структурі «один-багато» одиниці розглядаються як взаємозамінні, фіксовані в «розмірі» і пов'язані тільки зовні ... Для розгляду меж відносин ми збільшимо число одиниць або індивідів ... Контраст між західними і китайським мовами можна показати на прикладі того, як індивідуалізація пов'язана з розумінням речі-виду.

У англійській мові іменники – це єдиний принцип індивідуалізації. Ми розглядаємо певний вид речей як той, що містить природні, фіксовані, функціонально схожі одиниці [180, с. 36, 41]». «Частини, навпаки, бувають різної величини. Деякі частини можуть бути частинами частин. Можна послатися на більш менш об'ємні частини одного і того ж цілого. Палець – це частина людини, як і рука, кисть, тулуб. Мереологічні групи, які не стільки містять свої члени, скільки складаються з них, теж утворюють систему «частина-ціле»... У китайців як частини, так і ціле конкретні; загальне теж конкретне. У своїй мові ми прагнемо об'єднати «конкретне» і «особливе» як і «абстрактне» і «універсальне». В той же час китайська протилежність частини і цілого знаходиться на одному рівні (ймовірно на неабстрактному) ... Китайському письменнику не потрібно уявляти світ як набір взаємозамінних об'єктів (субстанцій або частковостей), які демонструють свої властивості. Він може бути побудований на відмінності між частиною і цілим, які різноманітні. Частина не володіє встановленою «основною» конфігурацією, не має єдиного, невід'ємного принципу індивідуалізації. Те, що вважається частиною в пояснювальній структурі «частина-ціле», залежить від контексту [180, с. 36-37, 41-42]».

Проблематика «частини-цілого» як характеристики організації китайського суспільства знайшла своє відображення в концепції «Абсолют-Одиничне» Є. Штейнера [163].

«Одиничне, або точкова реальність, у процесі онтогенезу передуює узагальненню, або абстрагуванню, Єдиного. Цьому безліч підтверджень на філософському, етнографічному, лінгвістичному, психологічному матеріалі. При цьому простір виявляється порядком існування речей (точок) – *ordo rerum*, тобто чимось похідним. Сукупність одиничних точок (речей або знаків) утворює згідно з принципом їхнього зчленування цілісність (єдине). Носіями традиції похідний характер Єдності не може усвідомлюватися: навіть високорозвинена культура, дійшовши до концепції Абсолюту, не володіє при цьому метапозиційною відчуженістю або хоч би метамовою самоопису, унаслідок чого

відбувається міфологізація картини світу і результат починає відгравати роль відправної точки. Єдине (або, по-нашому, Абсолют, а на мові традиції Бог, Дао, первозданий хаос і т. д.) визнається таким, що реально існує – чи то на Заході або на Сході. Можливо, примара цієї величі і подальшого в історичному плані відчуження іманентна західній культурі. Сама мовна тканина цього слова натякає нам на спосіб організації людської надбудови до природи: *cultura* як розрізання і розчленовування. Китайський же ієрогліфічний біном, що перекладається західними мовами як «культура», «веньхуа» (япон. «бунка»), складається із знаків «вень» – «узор (рукотворний), писемність, література, слово» і т.п. і «хуа» – «перетворення, розвиток, зростання, добродійний вплив, звичай» (і їхні дієслівні відповідності). Різниця між культурою-розчленовуванням і культурою як перетвореннями узору, культурою як добродійним впливом писемності (і писань), можливо, і лежить в основі того, що на Заході людина стала особиною і зрештою відчуженою особистістю, а на Сході особистістю не стала і сили свої витратила на те, щоб адекватно вписатися в наявний узор соціальної спільності, зайняти відповідний осередок у сітці суспільного устрою і духовно зрости під їхнім добродійним впливом.

Доречно тут пригадати притчу з «Чжуанцзи» (глава 7), де мовиться про те, як Владики Північного і Південного океанів часто зустрічалися в Хаоса, Владики Центру, і весело проводили час. У Хаоса ж не було обличчя, і тоді гості якось вирішили просвердли в ньому дірки, щоб і він був схожий на людину. Щодня вони проробляли по одній дірці, доки на сьомий день творіння Хаос не помер. Іронічно-повчальна байка «Чжуанцзи» недвозначно натякає на те, що розрізання, партикуляризація і смерть є явищами, безпосередньо один з одним пов'язаними [163]».

Етимологічні розвідки Е. Штейнера є надзвичайно цікавими з цієї точки зору, що дозволяють підкріпити наші розміркування щодо функціонального статусу особистості в китайському суспільстві, яке постає як органічне ціле. Важливим видається ідея щодо того, що особа є об'єктом вдосконалення, метою вдосконалення є ефективна реалізація функцій органічного цілого. Сама

особистість вдосконалити ціле (суспільство) не може. Тобто індивідуальний прогрес не призводить до прогресу загального, потреби в якому власне традиційне китайське суспільство й не відчуває.

«Повернемося тут до ... опису Єдиного. Його можна розглядати як якесь ідеальне (у платонівському сенсі) утворення, яке виникло в результаті злиття точок, або взаємодії індивідів. Спільна знакова діяльність індивідів однієї традиції утворює загальний смисл (спів-думка, *con-sensio*), який існує реально для всіх (у мові) і може бути відчужений від індивіда. Під можливістю відчуження розуміють те, що смисл чи та або інша область ідеальних уявлень не є продукт суб'єктивної психології індивіда, але є заданою мовною стихією даністю, що об'єктивно існує в мові незалежно від окремих її носіїв (інтенціонал).

Отже, можна сказати, що Єдине, або Абсолют, є опредметнена (якщо можна опредметнити Абсолют) колективна свідомість, воно ж інтенціональне поле мови, воно ж гіпостазована множина (от як його можна опредметнити) або, нарешті, точки, що злилися одна з одною. Якщо колективна свідомість (тобто суспільний конструкт, або простір, в якому одиниця має місце, а індивід – семіотичне існування) визнається соціумом актуальним, то одиничне в цій системі уявлень стає похідним від нього – уривчастістю простору (Єдиного), точкою, що виникла через ілюзії або затьмареної свідомості в Єдиному. Тобто якщо існує абсолютна свідомість, свідомість Будди, єдина свідомість і т. д., то свідомість феноменальна (або індивідуальна) визнається неіснуючою, а окрема особа – несубстанціональною. Отже, творення себе в цій системі понять і цінностей – це очищення початкової природи, применшення індивідуальних особливостей і т.д. Це «забуття» даосів, «розчинення в свідомості Будди» буддистів, «подолання себе», «взаємність або подібність серця» конфуціанців. У реальності залучення нефілософствующих носіїв традиції до колективної свідомості відбувалося суто конкретно – як залучення до групової свідомості цієї спільності. На різних рівнях цієї спільністю могла бути сім'я, село, самурайський рід, клан і т.д. Людина в традиційній Японії або Китаю була не

сама по собі як самоцінна і незалежна особистість (ніяк не обійтися без цього слова), але перш за все розглядалася за своєю приналежності до групи. Недаремно в традиційному написанні імені прізвище вказувалося першим, а потім вже власне ім'я. Втім, і власне ім'я не було раз і назавжди даним. Впродовж життя воно могло змінюватися кілька разів – від дитячого до посмертного. У художників і майстрів різних мистецтв творчих імен могло бути близько десятка і більше.

Таким же незакріпленим був і займенник «я». Існували декілька нейтральних, фамільярних, зневажливих, вживаних тільки чоловіками або тільки жінками займенників першої особи, а крім того, таким же складним було іменування співбесідника або третьої особи. Слова змінювалися залежно від соціального контексту і характеру комунікації, позначаючи цим мінливість, рухливість і несаморівність індивіда, який у кожному конкретному випадку був іншим – пристосовувався, долав себе.

Відсутність особистого початку (або, принаймні, несхвалення його культурою) наочно виявляється і в тому, що портретний жанр одержав на Далекому Сході неспіввимірно менший розвиток, ніж пейзаж. Риси портретованих не індивідуалізувалися, зводилися до набору інваріантів. У наявності канонічні пози і одяг, за яким можна визначити суспільний статус, але обличчя, власне, немає [163]».

Тобто Е. Штейнер, по суті, обґрунтовує ідею щодо відсутності самосвідомості як характерної риси особистості традиційного китайця. У такому випадку весь комплекс соціальних ролей, що засвоювався і виконувався ним, не ставав частиною цілісного «Я», а набував властивості дискретності, актуалізуючись ситуативно.

Таким чином, характерною рисою особистості традиційного китайця є її функціональність. Функціональна особистість є умовою існування китайського суспільства як органічного цілого, метою якого є збереження самоідентичності, тобто відсутності розвитку як процесу, що може призводити як до вдосконалення, так і до спрощення. Метою існування функціональної

особистості є виконання її функціональних обов'язків, а метою її індивідуального розвитку є покращення власної ефективності, яка сприяє якнайкращому виконанню цієї функції.

2.2. Рефлексія проблеми формування особистості людини та соціалізації особистості в працях конфуціанців та їхніх опонентів (моїсти, легісти)

Важливою рисою китайської філософії давнього та середньовічного періоду є її розвиток переважно у царині соціально-філософського та філософсько-політичного знання. Натурфілософські дослідження здійснювалися хіба-що в рамках вчення моїстів, проте ця школа проіснувала достатньо недовго, закінчивши свою історію після епохи Чжоу (1045–221 рр. до н.е.). Характерною рисою філософії Давнього Китаю є її утилітаризм, орієнтація на філософське обґрунтування існуючого соціального ладу, стратифікації. Акцент робиться на порівнянні політичної практики і ідеалізованого минулого, у якому країну очолювали наймудріші правителі Яо, Шунь, Вень-вань. Звідси велика цікавість до розробки різноманітних утопій, орієнтація на пошук взаємодії із суспільно-політичними вченнями та практикою державного управління. Саме в цьому контексті відбувається дослідження проблеми людини, її місця у системі сімейних, групових, політичних відносин, тобто тих аспектів, які мають безпосереднє відношення до проблематики нашого дослідження.

Провідними філософськими системами, які визначили і визначають обличчя китайської філософії, можна вважати конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм та буддизм. Саме в межах цих напрямів ми й будемо розглядати, яким чином осмислювалася проблема особистості та її формування в китайській філософії давнього та середньовічного періоду.

Конфуціанство.

Конфуціанство є унікальним феноменом, що поєднує в собі риси філософської системи, етичної концепції, релігійного вчення, державної ідеології. Основоположником конфуціанства є Конфуцій (Кун Фу Цзи) (551-479 рр. до н.е.), перу якого належить пам'ятка давньокитайської філософської думки «Луньюй» («Бесіди та розміркування»).

Конфуціанство як філософське вчення з перших кроків свого існування мало яскраво виражену орієнтованість на рефлексію соціальних, політичних, державно-управлінських відносин.

Провідною ідеєю конфуціанства є твердження щодо необхідності дотримуватися наперед визначеного суспільного облаштування, що формулюється через принцип *лі* – поняття вельми багатогранне за своїм змістом, що може буде перекладене як «церемоніал», «ритуал», «поштивість», «добропорядність» тощо.

Головним суб'єктом, який має здійснювати принцип *лі*, є «благородний муж» (*цзюнь цзи*). Беручи до уваги предметне поле нашого дослідження, саме феномен «благородного мужа» у конфуціанстві може розглядатися як втілення ідеалу людини, вищої форми її розвитку, і нарешті, особистості. Проаналізуємо, чи це так насправді.

Цзюнь цзи ототожнюється перш за все з представником родової аристократії, положення якої за часів Конфуція похитнулося. Саме тому філософ висуває ідею «виправлення імен» (*чжен мін*), що передбачає відновлення авторитету аристократії, актуалізацію її як носія ідеального образу людини. *Чжен мін* обґрунтовується Конфуцієм наступним чином: «Благородний муж проявляє обережність відносно до того, чого не знає. 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, покарання не застосовуються належним чином. Якщо покарання не застосовуються належним чином, то народ не знає, як себе поводити [83, с. 161-162]».

Провідним принципом, яким має керуватися *цзюнь цзи*, є принцип *жень* («людинолюбство», «людяність», «гуманність»), причому наявність цієї чесноти є прерогативою аристократії: «Є благородні мужі, які не мають людинолюбства, проте немає низьких людей, які б були людинолюбними [83, с. 164]». Проте, на думку Конфуція, чесноти не є вродженими якостями людини: «за своєю природою [люди] близькі один одному; за своїми звичками [люди] далекі один від одного [83, с. 171]». Цьому вислову дещо суперечить твердження Конфуція щодо того, що тільки благородні люди мають духів. У черні немає духів і вона не повинна мати храму предків [24, с. 36]. У Китаї, де культ предків є частиною традиційних вірувань, відмова значній частині представників етнічної культури у виконанні ритуалу є надзвичайно радикальною ідеєю, хоча, звичайно, може розглядатися й як ідеологічний інструмент, що спонукає до самовдосконалення

Благородний муж інтегрований до суворо ієрархізованої соціальної системи, в якій відносини управління тлумачаться через сімейні відносини і поглинаються ними. Ідея покори зверху донизу – одна з основних ідей конфуціанської етики. Сюди належить покора та пошана до батьків (*сяо*), підпорядкування молодших братів старшому брату та повага молодших братів до старшого брата (*ді*), підпорядкування підданих своєму правителю. Все знайшло уособлення у понятті (*чжун*).

«*Цзюнь-цзи* ставить борг вище за вигоду (на відміну від свого антипода, нікчемної людини – *сяо жень*), *цзюнь-цзи* не може бути зняряддям, він вимогливий до себе і поблажливий до інших, він готовий безсторонньо критикувати государя в ім'я відданості тому ж государю, він гуманний і справедливий, освічений і незмінно слідує нормам ритуалу, мудрий і щирий. Образ *цзюнь-цзи* не може не нагадати ідеальний образ лицаря, але не лицаря-воїна, а лицаря-вченого і лицаря-воїна [132]».

Якщо *цзюнь-цзи* постійно прогресує у своєму етичному і психічному розвитку, безперервно підвищуючи рівень вимогливості до себе, то *сяо-жень*, навпаки, постійно деградує, все більше і більше піддаючись руйнівній стихії

своїх пристрастей: «Благородна людина рухається вгору, низька людина рухається вниз [83, с. 165]».

На думку Є. Торчинова, «особливістю конфуціанства є його погляд на сім'ю (власне, традиційний патріархальний клан) як на праобраз держави: людина, що правильно організує свою сім'ю, може управляти державою. З п'яти базових соціальних відносин, що визнаються конфуціанством, три належать до сімейної сфери: відносини між государем і підданим, між батьками і дітьми, між старшими і молодшими братами, між чоловіком і дружиною і між друзями [132]».

Сам Конфуцій закликав ретельно випробовувати себе, оцінюючи свій морально-психічний стан і у тому випадку, коли вади виявляються в іншій людині: «Коли бачиш мудреця, думай про те, щоб уподібнитися йому; коли бачиш людину, яка не є мудрою, зваж свої власні вчинки [83, с. 149]».

Таким чином, самоспостереження і оцінка свого внутрішнього психічного стану повинні були стати підготовчим етапом для подальших зусиль із виправлення виявлених вад, корекції встановлених відхилень. «Зробивши помилку не бійся її виправити», – говорив Конфуцій [83, с. 141]. Виправляючи, свої помилки, людина повинна була поступово виправляти і свою етичну природу, наближаючись до ідеального зразка моральної і культурної поведінки – *цзюнь-цзи*. Тому після виявлення в собі яких-небудь відхилень від ідеалу «благородного чоловіка» людина повинна була відразу ж мобілізувати себе для внутрішньої роботи, направленої на оптимізацію свого морально-психічного стану або, як говорив Конфуцій, «направити свою волю на [осягнення] Шляху [84, с. 137]». І оскільки ідеал *цзюнь-цзи* уявлявся вельми важкоздійсненним, а людські слабкості – багатообразними і нерідко «сильнішими», ніж всі його благі наміри, практика морального і психічного самовдосконалення могла перетворитися на дуже важку, безперервну і тривалу (можливо, навіть довічну) працю, непосильну для людей слабкої волі і рядових здібностей. Сам Конфуцій, наприклад, гірко нарікав, що тільки в 60 років навчився відрізняти правду від неправди і лише у 70 років «став слідувати бажанням свого серця, не

порушуючи ритуалу» [83, с. 143], а із усіх учнів один Янь-хуей відповідав, на думку вчителя, нормам етичної поведінки: «Він не виміщав гнів на інших, не повторював помилок», та і той рано помер [83, с. 151].

Конфуцій підкреслював, що навіть в особистому житті *цзюнь-цзи* не повинен допускати ніякої недбайливості, «треба постійно бути в напрузі» [83, с. 160], не говорячи вже про виконання службових обов'язків, тобто соціально значущої діяльності, яка ставилася невимірно вище за особисті справи і нерідко прирівнювалася до сакральних актів, до священнодійства («Управляючи державою, що має тисячу бойових колісниць, потрібно серйозно ставитися до справи і спиратися на довіру [83, с. 141]»; «Благородна людина знає тільки обов'язок, низька людина знає тільки вигоду [83, с. 149]»).

Уявлення про безперервно-поступальний характер етично-психологічного, культурного розвитку людини від нижчих ступенів до вищих базувалося на уявленні ранніх конфуціанців про те, що людина, яка є навіть вже цілком зрілою і сформованою як особистість, не є чимось одним раз і назавжди, тобто не є набором незмінних властивостей, а навпаки, може і повинна змінювати свій моральний і психічний статус, якщо виявляє в ньому якісь недоліки. «Лише найрозумніші і найдурніші не можуть змінитися», – говорив Конфуцій [83, с. 171]. Як вважали ранні конфуціанці, у принципі в кожній людині закладена потенційна можливість зміни наявного в певний момент морально-психологічного стану за допомогою самовиховання, оскільки людина за своєю природою добра і в ній спочатку закладено прагнення до вдосконалення, сенс якого полягає у виявленні і розвитку в собі доброго («гуманного»), істинно людського начала і в придушенні злого («тваринного») начала.

У конфуціанській культурі (і під її впливом у пізнішій «офіційній» і авторитарній культурі Китаю) під природним у людині розумілося в першу чергу її природне, біологічне начало – її емоції, пристрасті і т.д., тобто судячи з усього той набір феноменів, який у сучасній психології звичай позначається терміном «індивід» (людина як представник виду *Homo sapiens*). «Якщо хто-небудь протягом одного дня стримуватиме себе з тим, щоб у всьому відповідати

вимогам ритуалу, то всі в Піднебесній назвуть його людинолюбним», – говорив Конфуцій [83, с. 159].

Гуманність, на думку Конфуція, є основою (*бень*) людської природи і дійсним Шляхом (*Дао*) людини, а також вищим етичним принципом, який полягає в «подоланні особистого і поверненні до «лі» правил». Вторинними по відношенню до «*жень*» (гуманність) і похідними від неї оголошувалися всі інші чесноти «благородного чоловіка» – «*і*» (борг, справедливість), «*сяо*» (синова шанобливість), «*ді*» (пошана до старших братів) і ін. Конфуцій стверджував, що відсутність гуманності для *цзюнь цзи* страшніша за смерть, і якщо перед ним постане вибір – життя або етичні принципи, «благородний чоловік» йде на смерть, але не відмовляється від того, в чому бачить сенс свого існування: «Цілеспрямована людина і людинолюбна людина йдуть на смерть, якщо людинолюбству завдається збитку, вони жертвують своїм життям, але не відмовляються від людинолюбства [83, с. 167]». *Цзюнь цзи* не повинен забувати про гуманність ні в поспіху, ні в момент крайньої небезпеки, ні під час вживання їжі [83, с. 148]. А звідси також впливає необхідність постійного самоспостереження, щоб у будь-який момент, знаходячись у будь-якій ситуації, *цзюнь-цзи* міг дати звіт про свій морально-психічний стан, який завжди повинен був знаходитися в повній відповідності з цими принципами, перш за все з принципом людинолюбства. Ця тема розвивається в іншій частині конфуціанського Четверокнижжя «Лі Цзи» Цитуючи в зв'язку з цим «Книгу Пісень» («У своєму будинку дивися за собою. Перед отвором в даху своєму не соромся [161, с. 381]»), «Чжун-юн» пояснює, що, навіть знаходячись в тій частині будинку, де його ніхто не бачить, *цзюнь-цзи* невпинно стежить за своїми думками і вчинками і, аналізуючи свій морально-психічний стан, не виявляє в ньому вад і не відчуває докорів сумління [104, с. 135].

Таким чином, ідея *цзюнь цзи* у вченні Конфуція може слугувати ідеальною моделлю особистості. Характерними рисами цієї особистості є зверненість назовні: слідування ритуалу, сприйняття авторитету старших за віком, сімейним чи становим становищем, набуття знання та досвіду. Перебуваючи у стані

постійного становлення, благородний муж не нехтує принципом людинолюбства, врешті досягаючи стану внутрішньої детермінованості своїх думок та дій. Вищою формою розвитку *цзюнь цзи*, таким чином, стає здатність до рефлексії. Подібна здатність є однією з важливих ознак розвиненої особистості в європейському розумінні цього феномену. Отже, конфуціанський ідеал *цзюнь цзи* є унікальним поєднанням функціональної особистості східного типу і рефлексуючої особистості західного типу, позбавленої, проте, її індивідуалістичних (егоїстичних) ознак. Але *цзюнь цзи* в тлумаченні Конфуція є практично недосяжним ідеалом, а пересічній людині лишається тільки слідувати ритуалові, орієнтувати власні дії від родини і до держави.

Необхідно також зазначити, що шлях самовдосконалення відкритий виключно для чоловіків. Безправний статус жінки у традиційному китайському суспільстві знаходить своє відображення і у конфуціанській етиці – набуття статусу рефлексуючої особистості для жінки є неможливим.

Ідеї Конфуція отримали розвиток у працях представників його школи.

На думку Є. Торчинова [132], панетизм є найважливішою особливістю конфуціанства, що наклала свій відбиток на всю традиційну китайську культуру. Моральність – родова властивість людини: адже саме наявність моральності відрізняє людину від тварин. Звідси виникає і важлива особливість конфуціанської антропології: людиною може бути названий лише *homo moralis*, людина етична, тобто «людина – це звучить гордо», а що гордо не звучить, то і не є людиною. І дійсно, людьми не вважалися, наприклад, «варвари» (тобто всі некитайці), що уподібнювалися звірам і птахам у людській подобі. Інша справа, що їх нелюдність несутнісна і скороминуща: якщо вони засвоять норми китайської культури (для китайців – культури *per se*, Культури з великої літери), то олюдняться і перестануть бути людиноподібними тваринами (антропологічного расизму традиційна китайська культура не знала).

Вже з епохи Хань (учення Дун Чжун-шу) конфуціанці починають космологізувати етичні категорії і норми, поступово універсалізуючи їх і перетворюючи на основу не тільки людської екзистенції, але і буття самого

космосу. Вершини цей процес досягає в неоконфуціанстві, що створив універсальну моральну метафізику під гаслом відомого вислову Мен-цзи: «Небо і людина перебувають у гармонійній єдності» (*тянь жень хе і*).

Тенденція розглядати природу людини як етичну, трансцендентуючи її потім у сферу метафізичної реальності, сходить до Мен-цзи. Головний опонент Мен-цзи з питання про етичний зміст суті людини – Гао-цзи – вважав, що людина за своєю природою етично нейтральна, і її природа може схилитися як до добра, так і до зла, подібно до того, як вода може текти і на схід, і на захід. На це Мен-цзи заперечував, стверджуючи, що «серед людей немає таких, які б не прагнули до добра, [так само як] немає такої води, яка не прагнула б [текти] донизу [92, с. 243]».

Мен-цзи вважав, що людську природу утворюють п'ять постійних (*у чан*): гуманність (*жень*), обов'язок-справедливість (*і*), ритуальне благоговіння (*лі*), мудрість (*чжі*) і вірність (*синь*). Коли органи сприйняття розпізнають щось, що вимагає етично значущого відгуку, вони афектують природу, відгук якої виявляється у вигляді того або іншого відчуття: так, у людини, що бачить дитину, яка падає в колодязь, негайно виникає почуття співчуття, а людина, що опинилася в храмі або палаці, переживає почуття благоговіння. У першому випадку відгукується іманентна природі людини – гуманність, в другому – «ритуальність» (*лі*).

Але Мен-цзи на цьому не зупиняється. Він звертається до проблеми серця-розуму (*синь*). Серце-розум наділене благомоччям (*лян нен*) і благomisлієм (*лян синь*). Серце-розум людини у своїх підставах сходить до Неба: доведене до кінця самопізнання («вичерпання серця-розуму» – *цзінь синь*) рівне пізнанню природи Неба (природи як цілого). Таким чином, суть людини і суть космосу співпадають, пізнання одного рівносильне пізнанню всього.

Заклик до *цзюнь-цзи* ні на мить не забувати про гуманність і постійно контролювати свою психічну діяльність означав також, що в будь-якій життєвій ситуації – від буденної до самої екстремальної – він повинен був зберігати внутрішній спокій, витримку, самовладання. Видатний послідовник Конфуція,

що творчо розвинув його учення і сам був достатньо оригінальним мислителем, Мен-цзи (372–289 рр. до н. е.) стверджував, що завдяки інтенсивному психічному тренуванню він у 40 років знайшов «незворушність духу» (*бу-дун-сін*) і з тих пір не втрачає її [92, с. 231]. При цьому він посилався на приклад учня Гао-цзи, який нібито не втрачає «незворушність духу» з ще ранішого віку, а також розповідав про одного найманого вбивцю, що прославилася силою і рішучістю і що мав свій «Шлях (*Дао*) збереження незворушності духу», за допомогою якого він виховав у собі таку мужність і витримку, що навіть не кліпав віями, коли йому завдавали удару; розповідав він і про людей, які за допомогою різних методів виховання мужності і сили духу досягали такого самовладання, що дивилися на поразку, як на перемогу, і не переживали почуття страху в небезпечних ситуаціях [92, с. 231].

Дещо пізніше, в III ст. до н. е., інший мислитель Сюнь-цзи обґрунтовував позицію, згідно з якою природа людини зла, вважаючи заходами для утримання цього шару природи в узді не покарання і нагороди, а музику, ритуал, етичне вдосконалення і високу словесність, особливо підкреслюючи благодійну дію норм ритуалу і етикету (*лі*). «Людина за своєю природою зла, її добродіяння породжуються [практичною] діяльністю! Нині людина народжується з інстинктивним бажанням наживи; коли вона слідує цьому бажанню, то з'являється прагнення оспорювати і грабувати, зникає бажання поступатися. Людина народжується заздрісною і злобною; коли вона слідує цим якостям, то народжуються жорстокість і віроломство, зникають вірність і щирість. Людина народжується з вухами і очима, її ваблять звуки і краса; коли вона слідує цим бажанням, народжується розбещеність, зникають моральність і культурність. Таким чином з природи людини і її прагнення задовольнити свої відчуття народжується бажання оспорювати і грабувати, здійснювати те, що йде врозріз з її обов'язком, порушуються всі принципи, що призводить до безладу. Тому необхідно впливати на людину за допомогою виховання і закону, потрібно примусити її дотримуватися норм ритуалу і виконувати свій обов'язок, тільки тоді у людини з'явиться поступливість і вона стане культурною, що призведе до

порядку. Якщо з цієї точки зору розглядати природу людини, тоді стає очевидним, що людина за своєю природою зла і що її добродіяння породжуються [практичною] діяльністю! [59, с. 256]».

Наведений фрагмент свідчить про особливий підхід до обґрунтування людської природи, який принципово відрізняється від позиції Конфуція та Мен-цзи з цього питання. Людина згідно з твердженням Сюнь-цзи є природженим індивідуалістом та егоїстом, і включення її до групи є насильницьким способом подолати ці тенденції. Тобто звернення до ритуалу не є поверненням до сутності людини, засобом відкриття людиною світу в собі, а лише джерелом придушення злої природи, яка не є цінністю для суспільства.

«Питають: якщо людина за своєю природою зла, то як з'явилися ритуал і почуття обов'язку? Відповідаю: всі норми ритуалу і обов'язку з'явилися як результат діяльності досконало мудрих, а не з природжених якостей людини [59, с. 259]». «У стародавні часи досконало мудрі, спостерігаючи, що людина за своєю природою зла, і знаючи, що вона розбещена, йде по неправильному шляху, прагне до безладу і не піддається заспокоєнню, саме тому і створили владу правителя, щоб стежити за людьми; роз'яснили основи ритуалу і обов'язку, щоб виховувати людей; виробили закони і систему управління, щоб панувати над людьми; ввели покарання, щоб припиняти [злочинні дії] людей. Все це привело до того, що всі [люди] в Піднебесній змогли дотримуватися порядку і стали добродійними. Таке було правління досконало мудрих ванів і вплив норм ритуалу і почуття обов'язку! Якщо ж зараз спробувати відкинути владу правителя, не виховувати [у людях] культурність і почуття обов'язку, відкинути панування [над людьми] за допомогою законів і системи управління, не припиняти [їх злочинні дії] за допомогою покарань і спостерігати збоку за стосунками між людьми в Піднебесній, це призведе до того, що сильний пригноблюватиме і грабуватиме слабкого, більшість – жорстоко поводитиметься з меншістю і вноситиме серед останніх розкол. Услід за цим у Піднебесній негайно запанує хаос, і одне за іншим слідуватимуть руйнування! Якщо так розглядати природу [людини], тоді стає очевидним, що людина за своєю

природою зла і що її добродіяння породжуються [практичною] діяльністю [59, с. 261]». «[Будь-яка звичайна] людина з вулиці може пізнати обов'язки батька і сина в сім'ї, може пізнати правильність [відносин] між государем і його підданими, що існують поза сім'єю. Звідси стає очевидним, що здібність до пізнання [цих принципів] і їх набуття закладена і у звичайних людях з вулиці! Якщо зараз домогтися того, що [звичайні] люди з вулиці прагнуть за допомогою цих своїх здібностей оволодіти принципами людинолюбства, почуття обов'язку, які можуть бути пізнані і набуті, тоді стане очевидним, що [звичайна] людина з вулиці може стати Юєм! Якщо зараз [звичайні] люди з вулиці слідуватимуть дао, займатимуться навчанням, будуть цілеспрямованими і зосередженими, ретельно досліджуватимуть і проникатимуть у суть [явищ] і будуть тривалий час день у день невинно здійснювати добрі справи, вони досягнуть чудової мудрості і займуть своє правильне місце у природі! Звідси очевидно, що накопичуючи [практичну діяльність], можна стати мудрецем!

Деякі говорять: «Накопичуючи [практичну діяльність], можна стати досконало мудрим. Тоді чому ж всі люди, вчиняючи так, не стають ними?» Відповідаю: можна, за своїм бажанням накопичуючи [практичну діяльність], стати досконало мудрим, але не можна [стати ним] насильно!

Тому нікчемна людина може стати досконалою, але не хоче [зробити цього]; довершена людина може стати нікчемною, але не хоче [зробити цього]. Нікчемна людина і довершена людина завжди можуть помінятися місцями, проте не роблять [цього]! Хоча вони і можуть [так вчинити], але не можна примусити їх [це зробити]! Тому [говорити], що звичайна людина з вулиці може стати Юєм, буде правильно, але [говорити], що всі звичайні люди з вулиці здатні стати Юєм, навряд чи буде правильно. Хоча не всі здатні стати Юєм, проте це зовсім не змінює [того положення, що] вони можуть ним стати. [Людина] може обійти пішки всю Піднебесну, проте ніхто ніколи не був здатний зробити це. Майстровий, столяр, селянин і торговець завжди можуть помінятися заняттями, але ніколи не були здатні зробити це. Якщо так розглядати [питання], то зрозуміло, що «можливість стати» [кимось] ще не обов'язково означає

«здатності» зробити це! «Нездатність» зробити щось не змінює [того положення], що це «можна зробити»! Звідси очевидно, що між «здатністю» і «нездатністю», «можливістю» і «неможливістю» є велика різниця! У такому разі цілком очевидно, що вони не можуть замінити одна одну [59, с. 264]».

Отже, для Сюнь-цзи шлях людини до досконалості є практично недосяжним, оскільки передбачає наявність внутрішньої потреби для подолання своєї «злої природи», поєднаної з наполегливістю у справі цього подолання. Справді мудра людина є ідеалом, решта є масою, можливість спільного функціонування якої визначається впливовістю закону і дієвістю покарання.

Середньовічний етап охарактеризувався трансформацією конфуціанства у неоконфуціанство.

У основі своєї неоконфуціанська теорія природи людини сходиться до Мен-цзи, але це не означає, що вона не піддалася істотному доопрацюванню. Перш за все, неоконфуціанці прямо заявляють, що природа людини (*cin*) є не що інше, як *лі* – принцип, це не більше і не менше як теза про збігання природи людини з онтологічною суттю всього буття. Самопізнання суть пізнання суті миру. Чжу Сі прямо говорить про те, що такі поняття конфуціанства, як «природа людини» (*cin*), «веління Неба» (*тянь мін*) і принцип (*лі*), є нічим іншим, як однією і тією ж суттю, що характеризується в різних аспектах. Так, *лі* – принцип є позначенням цієї суті в її метафізичній загальності, про небесне веління мовиться, коли підкреслюється аспект наділення істоти (людини) цією самою суттю (подібно до того, як монарх віддає веління підданам, Небо наділяє людину *лі* – принципом), а про «природу людини» мовиться як про принцип *лі*, вже одержаний людиною як своя суть. Іншими словами, природа людини є *лі* – принцип в антропологічному вимірюванні. Таким чином, за своєю базовою природою всі люди не просто рівні або навіть однакові, але всі однакові у своїй досконалості. Проте неоконфуціанці чудово розуміли, що на світі є люди добрі і злі, є довершений мудрець Конфуцій, але є і розбійник Чжі. За рахунок чого з'являється це різноманіття? І тут на допомогу сунським мислителям приходять матерія *ци*. Людина ніби двоскладна: її корінна природа є *лі*, тобто принцип, але

вся решта її істоти від мислення до плоті утворено з матерії *ци*, оформленої, у свою чергу, *лі* принципом. І ось якщо *лі* принцип завжди тотожний сам собі і абсолютно незмінний у своїй абсолютності, матерія *ци* завжди різна: вона може бути тонкою і прозорою, легко проникною для принципу, але може бути і грубою, інертною, непрозорою для світла корінної природи. Чжу Сі використовує наступний образ: у нас є дві посудини: одна чиста, а інша брудна, немита. Ми наливаємо в них одну і ту ж воду з чистого гірського джерела. У першій посудині вода залишається чистою, в другій каламутніє. Чи винна в цьому природа води? Ні, вся справа у стані посудини. Або приклад з лампою. Ось дві лампи, стінки однієї з них чисті, а іншої – засалені і засиджені мухами. Перша дає чисте і ясне світло, світло ж другої тьмяне і слабке, хоча вогонь у лампах один і той же. Поєднання корінної природи і матерії *ци* утворює ніби вторинну, матеріально-речовинну природу (*цичжі чжі сін*), яка вже у всіх різна. Саме завдяки цій вторинній природі одна людина наділена чеснотами і мудрістю Конфуція, інша – вадами розбійника Чжі, а третя і зовсім несповна розуму або божевільна. І тому завдання етичного вдосконалення – очистити вторинну природу і привести її у відповідність з природою субстанціальною, щоб вона осяяла своїм світлом всю істоту людини, зробивши її благородною людиною *цзюнь-цзи*. Звичайно, навряд чи цього можна чекати від розбійника Чжі або божевільного, адже їхня вторинна природа зіпсована настільки, що світло принципу *лі* майже зовсім не проходить крізь її темну товщу.

Так само пояснюється і різниця між людиною і тваринами: тілесна організація тварин така, що сяйво принципу *лі* лише злегка освічує їхню матерію, не наділяючи їх ні розумом, зіставним з людським, ні нормами моралі. Людина ж має вельми довершену тілесну організацію: вона є істотою прямоходячою, вертикальною, тобто такою, що ніби спрямовується вгору, до найяснішого Неба, сполучаючи його з господинею Землею. Людина тому не просто одна з десяти тисяч речей-істот (*вань у*), вона є серединним членом Великої Тріади світу, в яку крім неї входять Небо і Земля. Людина є мікрокосм:

у неї кругла голова (Небо) і квадратні ступні (маються на увазі обидві ступні, зведені разом) – Земля.

Чому одна людина народжується досконало мудрим Конфуцієм, інша – здатною до самовдосконалення особою (більшість людей), а третя – і зовсім не здібною ні до чого хорошого, розбійником Чжі? З цього питання сунські мислителі зберігають мовчання, адже «не пізнати роздумом Небо, Дао-Шлях не спіткати розумом» (хоча саме неоконфуціанці доклали всіх зусилля, щоб пізнати ці метафізичні підстави максимально повно, але якась незбагненність все ж таки залишилася).

На початку XVI ст. чжусіанська версія неоконфуціанства піддалася значній корекції у вченні останнього корифея китайської думки філософа Ван Ян-міна (Ван Шоу-женя, 1472–1529) [26]. Ван Ян-мін спочатку був цілком ортодоксальним чжусіанцем, проте вже в юності у нього з'явилися сумніви щодо істинності всіх твджень сунської філософії. Так, прочитавши, що поглиблене споглядання може призвести до збагнення навіть принципу *лі* бамбука і очерету, Ван Ян-мін разом з другом відправився на озеро і зайнявся медитацією *лі* з приводу бамбука і очерету. Скінчилося це тим, що у них розболілася голова, а принцип бамбука і очерету так і залишився непізнаним. Поступово юнацькі сумніви оформилися в цілу філософську систему.

Головна теза янмінізму полягає в тому, що *лі* принцип присутній не в речах (не у бамбуку і очереті), а в нашому власному серці-розумі. Саме серце-розум є абсолютном янміністською думки, будучи джерелом принципів і етичного початку у Всесвіті. Зрозуміло, це абсолютне серце-розум надіндивідуальне, загальне, універсальне. Але одночасно і серце-розум кожної людини сходить до цього універсального Розуму, будучи, зрештою, тотожним йому. З цього Розуму виходять і *ци*, і *лі*, він є вмістищем п'яти постійних і моральності універсуму. Ван Ян-мін, подібно до Чжу Сі, виходить з вчення Мен-цзи, причому робить це навіть більш безпосередньо, відмовившись від розрізнення природи людини (*сін*) і серця-розуму (*сінь*). Серце-розум володіє самосвітною природою справжнього гносису (*лян сінь*) і довершеною пізнавальною здатністю (*лян нен*),

що виявляється в людському пізнанні і здатності людини «довести знання до кінця» (*чжі чжі*) за словом «Великого Вчення».

У янмінізмі, проте, була присутня можливість радикального тлумачення у дусі буддизму школи Чань (Дзен). Подібно до того, як Чань вчить, що кожна людина за природою своєю є Буддою і їй лише треба реалізувати, актуалізувати свою власну природу, яка є не чим іншим, як природою Будди, або Єдиним Розумом (*і сін*) Будди за формулою: «дивися у свою природу і станеш Буддою» (*цзянь сін чен фо*), послідовники Ван Ян-міна теж могли сказати: «Зустрінь природу свого серця-розуму і станеш досконало мудрим». Але ця теза загрожувала зруйнувати всієї системи традиційного конфуціанства, заснованої на прагненні досягнути Дао через медитації про канонічні тексти досконало мудрих. Але якщо вся мудрість Шести Канонів є не чим іншим, як ослабленим і навіть, мабуть, спотвореним проявом мого власного серця-розуму, чи не краще одержати все знання безпосередньо зі споглядання самого серця? Адже навіть попередник Ван Ян-міна, знаменитий друг і опонент Чжу Сі – Лу Цзю-юань (Лу Сян-шань, 1139–1193), що стверджував, що «Всесвіт є моїм серцем-розумом, а моє серце-розум є Всесвітом», доходив до епатажної заяви: «Навіщо мені коментувати Шість Канонів? Це Шість Канонів повинні коментувати мене». Хоча ортодоксальні, або помірні, янміністи ніколи не доходили до таких крайнощів, радикальне їхнє крило пішло ще далі за Лу Цзю-юаня, не тільки проголошуючи принципи спонтанного і миттєвого прояснення, але і в даоському дусі надаючи перевагу природності дитячого серця-розуму (*тун сін*, чи *цзи чжі сін*) перед витонченістю інтелекту конфуціанського ученого.

Проблема дитячості є однією із важливих у конфуціанській філософії. Зокрема, ця проблематика розглянута в праці А. Кобзева [65, с. 200-219]. Він зазначає, що «найважливіша термінологічна новація Конфуція і його найближчих учнів – додання ієрогліфу *жу* значення «конфуціанець». Проте це слово, що означає не тільки ученість, але і слабкість, ніжність, споріднене своєму омоніму *жу*, що має ключ *цзи* і відповідний сенс «дитина». Очевидний відгомін цієї етимологічної конотації звучить у класичному описі *жу* Конфуцієм

у розділі «Поведінка жу», що входить у канон «Лі цзи» (гл. 41/38). Там, зокрема, про його зовнішність сказано: «Слабкий-безсильний, ніби немічний» (чжу-чжу жо у-нен). Судячи з деяких списків, в оригіналі замість ієрогліфа чжу міг стояти його складніший омонім чжу, що вже має пряме значення «юний», «незрілий» [57, с. 137]. З урахуванням цієї обставини біном *чжу-чжу* доречно перекладати поєднанням «по-дитячому слабкий». «Наступний за Досконало мудрим (Конфуцієм)» (*я шен*) Мен-цзи (відповідно до свого прізвища Мен – Первісток, що також містить ключ *цзи*) обґрунтував цю «слабкість» тезою: «Велика людина (*да жень*) – той, хто не втрачає свого дитячого серця» («Мен-цзи», IV Би, 12) [100, с. 142]. Його найбільший неоконфуціанський послідовник Ван Янмін (1472–1529) розвинув цю тезу в загальний принцип «збереження дитячого серця» – *цунь тун (цзи чжі) сінь* [26, с. 380].

На перший погляд у такому зближенні вищої премудрості з дитячістю відбита загальнолюдська віра у те, що вустами немовляти глаголить істина, яка має глаголити також і вустами філософів. Або, за словами Чжі (1527–1602), «вища культура (*вень*) у Піднебесній не може не походити з дитячого серця», яке тотожно «справжньому серцю» (*чжен сінь*) [160, с. 580-581].

Проте при глибшому розгляді зв'язок дитинства з істиною сам потребує прояснення. Для цього представляється доречним перш за все звернутися до етимології ієрогліфа *цзи*, що входить, крім того, і до складу терміну «немовля» («червоне дитя» – *чи-цзи*). У якнайдавніших китайських текстах – шан-інських написах на кістках – він позначає центрального учасника ритуалу жертвопринесення предку – дитину, що була його втіленням. Надалі в епоху Чжоу цей ритуальний персонаж став позначатися терміном *ши* – «труп», піктографічний етимон якого спочатку в шан-інській епіграфіці зображав людину, яка чи то сидить навпочіпки, чи то лежить з підібганими ногами. Мабуть, імітація нерухомої пози трупа зумовила поєднання позначення ієрогліфом *ши* обох сенсів. У значенні «дитя, що утілює покійного» термін *ши* вдало перекладений німецькими синологами (Ф. фон Штраус, В. Грубе) словом «Totenknahe» – буквально «хлопчик-мертвяк» [38, с. 106-107]. (Менш визначені

переклади – англійський Дж. Легга: «personator of the dead (departed)» – «утілення покійного (того, хто пішов)» або «representative of the spirit» – «представник духа» [195, с. 50-51, 252-254, 309-310] – і російський А. Штукіна: «заступник предків», «мертвих намісник» або «той, хто заміщує духа» [162, с. 189-191, 239-240]]. «Хлопчик-мертвяк» відігравав найважливішу роль в обряді жертвопринесення предку, він займав привілейоване місце, першим приймав і куштував жертвні дари, одержував почесні від вищестоящих осіб. Йому спеціально присвячена одна з од «Ши цзіна» (III, II, 4), в двох інших, що також описують жертвопринесення предкам, він входить у коло основних персонажів. У «Лі цзи» повідомляється, що «хлопчик-мертвяк», який, згідно з Конфуцієм, повинен бути внуком або за його відсутності «однофамільцем» (*тун сін*) покійного, є «символ духу» (*ши шень сян є*).

Особливо виразно діалектичний ідеал правителя або голови філософської школи, що суміщає в собі риси «благородного чоловіка» (*цзюнь-цзи*), «довершеної людини» (*чжі жень*), «досконало мудрої людини» (*шен жень*) і «трупа / хлопчика-мертвяка» (*ши*), відображений у «Чжуан-цзи» (гл. 11, 23, 33). У розвиток цих поглядів в енциклопедичному тексті «Хуайнань-цзи», в гл. 9 «Мистецтво володарювати» («Чжу шу»), правитель визначається як схожий з філософом в його величі і нікчемності віртуальний двійник вищих сил: «Шлях (*дао*) володаря подібний [ролі] хлопчика-мертвяка [у жертвопринесенні] зірці Лін». Конфуція ж китайська духовна традиція звела в ранг філософа *раг excellence*, іменуючи просто Цзи, і його прізвисько не замикає розкритий символічний круг, що повертає від «дитини» до «трупа», бо певний ієрогліф проведений від *ши*, що наочно демонструють всі графічні форми обох знаків. Ідея субституції (мертвого – живим, вищого – нижчим, реального – віртуальним), закладена в ієрогліфі *ши*, піддалася рефлексії в стародавньому Китаї, перемістившись таким чином з лінгвістичного рівня на філософський. Вже Мен-цзи, обговорюючи проблему внутрішньої або зовнішньої мотивації належної справедливості (*і*), навів як приклад ситуацію з молодшим братом (*ді*), який займає позицію (*вей*) «хлопчика-мертвяка» (*ши*) і тому користується

більшим шануванням, ніж старший родич – дядько. Наведене міркування Мен-цзи покликане показати, що справжній сенс (ієрогліф *i* означає також «сенс») будь-якої речі визначається внутрішньо, духовно обумовленим ставленням до неї, яке, відповідно, все може ставити з ніг на голову і навпаки. У зв'язку з цим показово, що у відображеному «Ши цзіном» (II, VI, 5, 3) описі жертвовної трапези за участю духоносного (*шень бао*) «хлопчика-мертвяка» використано поєднання *цзяо цо* – «переплітатися і схрещуватися», «обмінюватися і перемежатися», добре передається фундаментальна амбівалентність ритуальної стихії, в рамках якої молодший стає старшим, а правитель – трупом, не здатним управляти навіть самим собою. У контексті традиційної китайської культури «останнє» для будь-якої філософської думки питання про смерть стає «першим», або «дитячим», питанням, тому що з позиції властивого їй всеосяжного натуралізму нетямуща дитина і старезний мудрець з різних кінців, але однаково близькі до смертельного небуття – один з нього тільки що виник, а інший у нього вже заглядає. Саме ідея дитячості як граничної соціальної і просто антропологічної частково вміщена в конфуціанському понятті зразкової особи – *цзюнь-цзи*, яке суміщає два сенси: «благородний чоловік» і «син правителя». Аналогічним чином і дякуючи тому ж ієрогліфу *цзи* ця ідея присутня в стандартному позначенні вищого соціального прояву людської суті, «коронованого царя», імператора – *тянь-цзи*, буквальный сенс якого – «син неба». Отже, благородні мужі й імператори є такі ж діти, як філософи (*цзи*). Якщо ж розвернути це визначення у зворотний бік, то вийде, що благородний чоловік – це філософ, що реалізовується в практиці управління і самоврядування, а імператор – філософ божою милістю або від природи (тобто неба). Термін «некоронований цар» (*су-ван*) з'явився в «Чжуан-цзи» (гл. 13) в парі з іншим позначенням вищої духовної могутності – «таємничим досконало мудрим» (*сюань-шен*), яке згодом також було у вузькому сенсі співвіднесено з Конфуцієм.

Конфуціанці в повній відповідності з архаїчною установкою уявляли занурення в дитячість як звернення до життєдайного родового початку. Філософ,

мислимий як *цзи*, тобто «дитина» або навіть «плід», «сім'я» (таким є ще одне значення цього ієрогліфа), стає природним представником власного родового початку, – народу, який при всій своїй дитячості, будучи «вухами і очима неба» («Шу цін», гл. 4), відкриває йому шлях до прозріння вищих (небесних) істин.

Наведені розміркування є надзвичайно цінними з точки зору осягнення розуміння сутності «благородного мужа» як ідеалу особистості в конфуціанській антропології. Незважаючи на особливий статус, який визначає *цзюнь цзи* як активного, самодіяльного суб'єкта, він все ж таки залишається провідником, замісником якщо можна так висловитися «світового Розуму». Підіймаючись над обмеженнями, які визначає соціальний статус, місце в групі, *цзюнь цзи* виявляє свою належність до найвищих форм інтеграції, до яких причетна кожна людина, проте не кожна здатна усвідомити цю належність, і детермінованість нею свого власного статусу, як розумної істоти. Таким чином, унікальність статусу «благородного мужа» виявляється ще одним проявом універсальності Всесвіту.

Рішучими противниками поглядів Конфуція виступили Мо-цзи і його прихильники. Вони протиставляли конфуціанству принципи свого вчення: «пошана мудрості», «пошана єдності», «всезагальна любов», «проти нападів», «за економію у витратах», «за економію при похованнях», «воля неба», «духобачення», «проти долі», «проти музики та веселоців». На протипагу конфуціанській тезі про «висування талантів» (з аристократії) Мо-цзи проголосив принцип «пошани до мудрості». «Сановники не вічно мають бути знатними, простолюдини не вічно мають бути низькими [46, с. 27]». Цю думку він розвивав в принципі «пошани єдності». Мо-цзи виступив проти успадкування влади за принципом спорідненості.

Центральним у вченні моїстів є принцип «всезагальної любові», який є етичним обґрунтуванням ідеї рівності людей і вимог вільної участі всіх людей у політичному житті. «Якщо між людьми Піднебесної немає взаємної любові, то сильний неминуче підкоряє слабкого, багатий обов'язково ображає бідного, знатний неминуче чваниться перед простолюдином, хитрий неминуче обманює простодушного [88, с. 193]».

Для обґрунтування принципу «всезагальної любові» і надання йому характеру всезагального закону світу і вищого критерію справедливості Мо-цзи намагався використати релігійне поклоніння китайців небу. «Всезагальна любов» та інші принципи вчення Мо-цзи були проголошені виразом космічної волі неба, якій мають підкорятися всі люди. «Караючою» силою у відношенні тих, хто не виконав волю неба, Мо-цзи оголосив духів («принцип духобачення»).

Відстоюючи концепцію «всезагальної любові», моїсти схилилися до заміни управління країною на снові ритуалів та традицій управлінням на основі принципів справедливості, щоб «звеличували згідно із загальною справедливістю, уникаючи користі та упередженості [46, с. 29]».

Вчитель Мо-цзи сказав: «При виконанні справ у Піднебесній не можна обійтися без наслідування зразку. Без наслідування зразку не була завершена жодна справа. Навіть мудрі служиві, будучи полководцями або радниками правителя, – всі вони слідуєть певному методу. Наймайстерніший майстер усіх ремесел також має метод. Майстрові всіх ремесел, щоб зробити квадрат, застосовують кутомір; щоб накреслити круг, використовують циркуль; щоб зробити пряму лінію, використовують відбійний шнур; щоб встановити предмет вертикально, використовують схил. Майстер і простий ремісник – всі вони застосовують у своїй роботі ці чотири речі як метод. Майстер володіє досконало цими методами, а не ремісник, що володіє таким мистецтвом, хоч і не може повністю оволодіти методом роботи, але, наслідуючи зразок, він все більше удосконалює свою майстерність. Тому у всіх ремеслах є [свій] спосіб для вимірювання.

Нині великі люди, що управляють Піднебесними, а також ті, хто управляють окремими царствами, якщо вони не мають методу для вимірювання [своїх справ], то вони навіть не можуть бути порівняні з майстрами ста ремесел.

У такому разі що ж можна взяти за зразок для управління? Чи можна узяти за зразок своїх батька і матір? У Піднебесній безліч батьків і матерів, але людинолюбних серед них мало. Тому якщо взяти за зразок своїх батьків і

матерів – це означає вважати зразком нелюдинолюбство. Нелюдинолюбство не може вважатися зразком для наслідування.

А чи можна визнати зразком для наслідування свого вчителя? У Піднебесній багато людей, які навчають, але людинолюбних серед них мало. Тому якщо наслідувати вчителя – це означає наслідувати [вчинки] нелюдинолюбного. Нелюдинолюбство не може вважатися прикладом для наслідування.

Але, може, узяти за зразок свого правителя? У Піднебесній багато правителів, але людинолюбних серед них мало. Тому якщо [вчинок] правителя взяти за зразок – це означає наслідувати нелюдинолюбство. Але нелюдинолюбство не може служити зразком. Тому стверджую, що ні батько з матір'ю, ні вчителі, ні правителі не можуть розглядатися як зразок для управління [країною].

Але у такому разі що ж можна розглядати як зразок для управління? Відповідаю. Немає нічого більш відповідного, ніж прийняти за зразок небо. Дії неба обширі та безкорисливі. Воно щедре і [не чваниться] своїми достоїнствами, його сяйво тривале і не ослаблюється. Саме тому досконало мудрі вани наслідували його, тобто вважали небо зразком. Готуючись до дій, необхідно зіставити свої вчинки з [бажаннями] неба. Те, чого небо бажає, роби, а чого небо не бажає, заборони робити.

Проте чого ж небо бажає і чого воно не бажає? Небо неодмінно бажає, щоб люди взаємно любили один одного і приносили один одному користь, але небу неприємно, якщо люди роблять один одному зло, дурять один одного. Але звідки відомо, що небо бажає, щоб люди взаємно любили один одного, приносили один одному користь, але не бажає, щоб люди один одному робили зло і обдурювали б один одного? Це видно з того, що небо дотримується загальної любові і приносить всім користь.

Як дізналися, що небо дотримується загальної любові і приносить всім користь? Це видно із загальності неба, з того, що воно всіх годує. Нині небо не розділяє великих і малих царств, всі вони всього лише ключі неба. Небо не

розрізняє малих і великих, знатних і підлих; всі люди – слуги неба, і немає нікого, кому б воно не вирощувало буйволів і кіз, відгодовувало свиней, диких кабанів, не поїло вином, не давало удосталь зерна, щоб [люди] шанобливо служили небу. Хіба це не є виразом загальності, якою володіє небо? Хіба небо не годує всіх? Якщо ж небо володіє загальністю, живить загальну любов і годує всіх, то як же можна говорити, що воно не бажає, [щоб] люди взаємно любили один одного, робили один одному користь.

Тому стверджую: того, хто почуває до людей загальну любов, хто робить їм користь, небо неодмінно ошчасливить. А того, хто робить людям зло, обдурює людей, небо неодмінно покарає [88, с. 178-180]».

Отже, відповідно до вчення Мо-цзи у своїй діяльності люди мають керуватися не визначеними соціальними нормами чи наказами правителів, а універсальними принципами, які дарує Небо, і реалізація яких дозволяє втілитися ідеальним уявленням щодо організації людського співжиття у суспільну практику.

«Звідки відомо, що шанування мудрості є основою управління державою? Відповідаю: якщо благородні та мудрі управляють дурними і низькими, то панує порядок. Якщо ж дурні і низькі управляють благородними і мудрими, то буде смута. Завдяки цьому знаємо, що шанування мудрості є основою управління країною. Тому стародавні досконало мудрі вани високо цінували шанування мудрості, призначали на посаду здатних, не створювали угруповань з родичів, не жили прихильності до знатних і багатих, не випробовували пристрасті до зовнішньої краси. Мудру людину висували, робили багатую і знатною, призначали начальником департаменту. Якщо людина виявлялася нездібною, то на неї ван дивився криво і відстороняв її, робив її бідною і незнатною, ставив її слугою [88, с. 181-182]».

Мо-цзи підкреслював таким чином відсутність кореляції між диференціацію інтелектуальних здібностей та моральних якостей людей та різницею їхнього соціального статусу. Благородне походження не означало наявності мудрості та людинолюбства.

Мо-цзи, виступаючи опонентом конфуціанської ідеології, все ж залишається в руслі традиційних китайських ментальних констант, підкреслюючи значення соціальних зв'язків в найширшому сенсі – від сімейного до міждержавного.

«Якщо розглянути, звідки починаються безлади, то виявляється, що безлади виникають тому, що люди не люблять один одного. Слуга і син нешанобливі до государя і батька. Що таке безлад? Це те, що син любить себе, але не любить батька, тому в ім'я своєї вигоди він завдає збитку батькові; молодший брат любить лише себе, але не любить старшого брата, тому він завдає збитку своєму брату, щоб забезпечити вигоду собі...

Нині правителі царств знають лише про любов до свого царства і не люблять інші царства, тому всіма силами країни прагнуть завдати удару іншій країні. Нині глави сімейств знають лише про любов до своєї сім'ї, але не люблять інші сім'ї і тому, не гидуючи нічим, всіма силами сім'ї прагнуть розграбувати іншу сім'ю... Якщо відсутня взаємна любов між людьми, то неодмінно з'являється взаємна ненависть; якщо правитель і його підлеглі не живлять взаємної любові, то немає милості і вірності; якщо між батьком і сином немає взаємної любові, то немає батьківської любові і шанування батьків; якщо між братами немає взаємної любові, то немає згоди між ними [88, с. 193-194]».

Ідеал людини в концепції Мо-цзи – активний, діяльнісний суб'єкт, що залучений до перетворювальної праці, яка обирається у відповідності до природних здібностей та схильностей.

«Нинішня людина відмінна від ... тварин, – говорить Мо-цзи. – Хто спирається на зусилля [у праці], той живе, а хто не спирається на зусилля в праці, той не живе... [88, с. 197]».

«Як, наприклад, будується стіна? Той, хто уміє класти цеглу, той кладе; хто може підносити глинисту суміш, той підносить; той, хто може робити виміри, робить виміри. І так стіна буде складена. Здійснення справедливості подібне до цього. Здатний розмірковувати і вести бесіди хай розмірковує і веде бесіди, здатний викладати історичні книги хай викладає історичні книги,

здатний нести службу хай несе службу; таким чином, слідуючи справедливості, всі справи будуть виконані... [88, с. 198]».

Іншими активними опонентами конфуціанців вважають легістів. Головними представниками цієї школи були Цзи-Чан (6 ст. до н.е.), Шан-Ян (390-338 рр. до н.е.) та Хань Фей-цзи (280-233 рр. до н.е.). Провідним напрямом філософствування представники школи обрали сферу державного управління, яке на їхню думку мало здійснюватися на засадах загальнообов'язкових законів (*фа*). У цьому контексті всі інші аспекти індивідуального та соціального життя людини розглядалися як дотичні.

«Адже кожна річ має своє застосування і кожна [людська] здібність використовується по-своєму, всьому слід займати належне місце [150, с. 225]».

Шлях досконало мудрого такий, що він викоринює в собі зарозумілість і хитрість. Якщо зарозумілість і хитрість не викоренені, то важко зберегти постійну [лінію в управлінні]. Коли народ проявляє [зарозумілість і хитрість], він стикається з численними нещастями; коли їх проявляє правитель, його держава потрапляє в небезпеку і гине. Погоджуйся зі шляхом неба, вчиняй відповідно до суті речей, розглядай, зіставляй і випробовуй їх, а дійдеш до кінця – повертайся до початку. У спокої і мовчанні тримайся позаду, ніколи не став себе в роль [виконавця]. Біда для государя, якщо він зайнятий тим же, що і чиновники. Коли [государ] довіряє [чиновникам], але [їхні справи] не зливаються, народ слідує за ним, як одна людина.

Адже *дао* величезне і не має форми, *де* діє через *лі* і присутній усюди. Всі живі істоти повинні узгоджено застосовувати їх, і тоді міриади речей знаходять своє завершення, але [*дао* і *де*] не заспокоюються разом з ними. *Дао* внизу охоплює все те, що відповідно до небесного закону в належний час народжується і вмирає. Імена відрізняються одне від одного, речі різняться між собою, але всі вони пронизані єдиним і їм властиві загальні ознаки. Тому і мовиться: *дао* – це не те ж саме, що і всі речі; *де* – це не те ж саме, що сили *інь* і *ян*; ваги – це не те ж саме, що вага; відбійний шнур – це не те ж саме, що кривизна; сопілка – це не та ж саме, що сухість або вологість [повітря]; государ –

це не той же самий, що чиновники. У всіх цих шести речах виявляється дао. Дао не має пари, тому і називається єдиним. Тому освічений государ цінує єдиний принцип [150, с. 226]».

Отже, ідеалом людини у філософії легізму є ефективний правитель, а також чиновник. Його основними чеснотами є здатність до широкого узагальнення, стратегічність мислення, здатність осягнення універсального принципу функціонування світу, а отже і суспільства.

Проявом цього універсального принципу є ритуал. Ритуалу дотримуються всі члени суспільства. Проте лише виконання ритуалу «людиною вищого обов'язку» становить єдність форми та змісту: наприклад, відчуття шанобливості виражається відповідними жестами. Цілісність суспільства, а отже і Всесвіту в цілому залежить від наявності «людей вищого обов'язку», які своєю діяльністю утримують світовий порядок.

«Обов'язок – це стосунки государя і підданих, вищих і нижчих; відмінність батька і сина, знатних і незнатних; взаємини знайомих і друзів; розділення близьких і дальніх [родичів], своїх і чужих. Підлеглий [повинен] служити государю належним чином; нижчі [повинні] підкорятися вищим належним чином; син [повинен] служити батькові належним чином; незнатний [повинен] поважати знатного належним чином; знайомі, друзі [повинні] допомагати один одному теж належним чином; до близьких [які знаходяться] поряд з тобою, і до дальніх, [які знаходяться] далеко від тебе, [необхідно відноситися] належним чином. Під «обов'язком» розуміється те, що необхідно [мають] відноситися належним чином, [все] робиться належним чином. Тому мовиться: «Людина вищого обов'язку діяльна і її дії свідомі». Ритуал – це те, чим створюють [зовнішню] видимість [внутрішнього] умонастрою; це [ніби] розпис у деталях багатообразних видів обов'язку; це зв'язок государя з підданими, батька з синами; це те, чим відрізняється знатний від незнатного, гідний від нікчемного.

У серці живлять покірність, але [про неї іншому] невідомо, тому стрімкою ходою, шанобливим складанням рук роблять [її] ясною; серце наповнене

любов'ю, але [про неї іншому] невідомо, тому ласкавими словами, красивими виразами запевняють в ній [іншого]; ритуал – це зовнішня прикраса, за допомогою якої виражають внутрішнє. Тому і мовиться: «Ритуал служить для створення [зовнішньої] видимості [внутрішнього] умонастрою».

Взагалі, коли людина під впливом зовнішніх речей здійснює дію, [вона] не знає, чи відповідає її поведінка ритуалу; звичайні люди дотримуються ритуалу [лише] через шанування до інших людей; тому вони то по-справжньому [дотримують його], то абияк; благородний чоловік дотримується ритуалу для того, щоб обмежити себе; якщо для того, щоб обмежити себе, то він всіма помислами [зосереджений] на досягненні вищого ритуалу; [для досягнення] вищого ритуалу необхідно зосередити всі помисли, але звичайні люди проявляють нещирість, тому [відносини тих і інших до дотримання ритуалу] не можуть відповідати один одному. Якщо не можуть відповідати один одному, то тому мовиться: «Людина вищого обов'язку діяльна, але їй [ніхто] не відповідає [відповідним чином]».

Хоча звичайні люди проявляють нещирість [відносно ритуалу], досконало мудрий знов і знов виражає шанування і пошану, [і таким чином виходить, що] ритуал, який виявляється у дії членів [у всіх людей], не слабшає [150, с. 236-237]».

Відсутність єдності форми ритуалу та його змісту призводить до зниження його ефективності, і в цьому випадку легісти застерігають від прагнення до ускладнення ритуалу, яке, проте, не призводить до вдосконалення морову.

«Ускладнення ритуалу є прояв слабкості розуму; а якщо так, то той, хто слідує [у діяннях] ритуалу, стурбований тим, щоб проникнути в простий розум людей. Звичайні люди слідує [у діяннях] ритуалу; [при цьому], якщо [інші] люди відповідають [їм], то їм легко і радісно; якщо їм не відповідають, [вони] засуджують і приховують образу».

Нині ті, що слідує у діяннях ритуалу, стурбовані тим, щоб проникнути в простий розум людей; але, коли з'являється привід для взаємних докорів, хіба можливо не ворогувати! Якщо є ворожнеча, то є і смута.

Тому мовиться: «Ритуал – це [прояв] ослаблення відданості і довіри, начало смуги [150, с. 238]».

Ідеал керівника (який у легізмі збігається з ідеалом «служивого», чиновника) змальовується наступним чином.

«Вираз «гармонійний» означає відповідність внутрішнього і зовнішнього, збіг слів і дій. Вираз «безкорисливий» означає сприйняття життя і смерті як неминучого визначення [долі], зневага і байдужість до багатств і цінностей. Вираз «правдивий» означає, що розуміння обов'язку завжди правильне і що серце не відчуває пристрастей. Вираз «світлий» вказує на почесну посаду і титул, прекрасний і вражаючий одяг.

Тепер уявимо, що є служивий, який оволодів *дао*, хоча [сам він] володіє внутрішньою переконаністю і в своїй діяльності слідує [їй, він] не використовує цього для того, щоб клеймити вивертких і засуджувати тих, що опустилися. Хоча [сам він] готовий померти, коли це потрібне, [в ім'я принципів] і нехтує багатством, [він] не вдається до осоромлення відступників і образи користолюбних. Хоча [сам він] має правильне уявлення про обов'язок і не відчуває пристрастей, [він] не вдається до відчуження тих, [що знаходяться в полоні] збочених [уявлень] і для засудження [тих, що переслідують] приватні [інтереси]. Хоча становище [його] почесне, а одяг прекрасний, [він] не використовує це для вихваляння перед незнатними і обману бідних.

Яка причина цього? [Це робиться] для того, щоб той, хто втратив дорогу, захотів послухати досвідченого, запитати того, хто знає, щоб не заблукати. Нині звичайні люди, бажаючи успішно здійснювати справи, навпаки терплять поразки тому, що [вони] не знають *дао* та *лі* і не хочуть питати у тих, що знає, і слухати здатних. Коли звичайні люди не бажають питати у тих, хто знає, слухати здатних, а досконало мудрий засуджує [їх за це], наполегливо [вказуючи на причини] їх нещастя і поразок, тоді виникає незадоволеність. Звичайних людей багато, а досконало мудрих [мало]. Через кількість самотній не здолає натовпи. Роблячи дії, ставати в позицію протиставлення [себе] всій Піднебесній – це не є

шлях збереження себе і продовження життя. Тому дія повинна здійснюватися, не виходячи з колії [*дао та лі*].

Тому мовиться: «[Досконало мудрий] справедливий і не віднімає нічого у іншого; безкорисливий і не шкодить іншим; правдивий і не робить нічого поганого; світлий і не бажає блищати». Тонкість [слуху], ясність [зору], проникливість [розуму], [здатність] збагнення [породжені] небом. Рух і спокій, роздум, обдумування – людські дії.

Людські дії – це означає те, що [людина] дивиться, спираючись на [народжену] небом ясність [зору]; слухає, спираючись на [народжену] небом тонкість [слуху]; роздумує і обдумує, спираючись на [народжений] небом розум.

Тому якщо споглядання супроводжується напругою, то очі не [в змозі] побачити [що-небудь]; якщо надмірно вслухуються, то вуха не [в змозі] почути [що-небудь]; якщо роздуми і обдумування здійснюються дуже старанно, то в знаннях з'являється хаос.

Якщо очі не [в змозі] побачити [що-небудь], то [вони] не можуть розрізнити біле і чорне; якщо вуха не [в змозі] почути [що-небудь], [вони] не можуть відокремити чисті звуки від засмічених; якщо в знаннях з'являється хаос, то [розум] не може розібратися в тому, що призводить до помилок, а що – до досягнень.

Якщо очі не можуть розрізнити білий і чорний кольори, то це називають сліпотою; якщо вуха не можуть відокремлювати чисті звуки від засмічених, то це називають глухотою; якщо серце не може з'ясовувати, що призводить до помилок і до досягнень, то це називають безумством.

У разі сліпоти не можна уникнути небезпек і серед білого дня; у разі глухоти не можна знати про біду, що оповіщається громом; у разі безумства не можна уникнути нещастя, якими загрожують постанови і накази, який діють для людей [150, с. 241-243].

Отже, згідно з легістською концепцією вдосконалення людини не передбачає активних перетворювальних дій з боку тих, що вже досягли

довершеності. Досконало мудрий може лише слугувати відстороненим ідеалом, до якого звичайні люди можуть звертатися, а можуть й ігнорувати.

Ознакою досконало мудрого також слугує його цілісність, яка є наслідком усвідомлення сутності всього суцього («всієї незчисленності речей»), тобто легісти дотримуються ідеї щодо сутності людини, через яку себе виявляє абсолют.

«Звичайні люди використовують душевні [сили] легковажно. Якщо легковажно, то [відбувається] велика витрата сил. Про велику витрату мовиться, що це – марнотратство. Досконало мудрий використовує душевні [сили] спокійно. Якщо спокійно, то [відбувається] невелика витрата [сил]. Про невелику витрату мовиться – економія. Економією називається метод, породжений [знанням] *дао* та *лі*. Адже здатний до економії – це той, хто слідує *дао* і *лі* підкоряється [150, с. 243].

Той, хто здатний сам зберегти свою цілісність і завжди слідувати *лі* багатьох речей, обов'язково разом з тим матиме породжуване небом [начало]. Те, що небо породжує, – це розум життя. Тому *дао* Піднебесної суть породження всього без виключення, [як щось таке], що ніби турботою охороняє її.

Якщо [людина] охоплена турботами, то справи [у неї] у всіх випадках обов'язково повністю здійснюються, а всі почини йдуть як треба, – це називається скарбом. Тому мовиться: «Я маю три скарби, тримаю і зберігаю їх [150, с. 255]».

Оскільки досконало мудрі люди є швидше виключенням, ніж поширеним правилом, то засобом регуляція суспільних відносин легісти вважають нормативний та силовий примус. По суті, на думку легістів, формування свідомого члена суспільства (формування особистості) не є завданням групи і суспільства в цілому, оскільки дотримання соціального миру є можливим і завдяки покаранням, які є не менш ефективними, проте більш економними (у сенсі економії душевних сил досконало мудрих, про яку йшлося вище).

«Нині бувають [такі] погані сини, [що] батьки гніваються на них, але не можуть виправити, односельці лають їх, але це їх не зачіпає, вчителі виховують

їх, але не можуть змінити. Це означає, що і батьківська любов, і повчання односельців, і розум вчителів – всі ці три прекрасні речі діють разом, але це їх не зачіпає, і навіть волосинка на нозі у них не ворухиться. Але коли начальник округу посилає озброєних людей застосувати державний закон і виявити лиходіїв, то вони відразу ж смертельно лякаються, виправляють свою поведінку, змінюють свої вчинки. Тому батьківської любові недостатньо для виховання синів. Якщо народ незмінно розпускається від любові і підкоряється [лише] авторитету, то неодмінно слід покладатися на строгі покарання, [що накладаються] начальниками округів [150, с. 265-266]».

«При управлінні державою використовують маси і відкидають небагатьох і тому не прагнуть бути добродійними, а намагаються [використовувати] закон. Якщо завзято шукати в природі [ідеально] прямий бамбук, то і за сто поколінь не можна було б зробити стрілу, а якщо шукати в природі [ідеально] кругле дерево, то і за тисячу поколінь не можна було б зробити колеса. [Ідеально] прямий від природи бамбук і [ідеально] кругле від природи дерево не трапляються і один раз на сто поколінь. Але яким чином завжди всі їздять на колісницях і стріляють птахів? Шляхом застосування інструменту для випрямлення дерева. Хоч і трапляється [ідеально] прямий від природи бамбук і [ідеально] кругле від природи дерево, що не вимагає випрямлення, але кваліфіковані майстри не цінують їх. Чому? На колісницю сідає не одна людина, і стрілу випускають не один раз. [Хоча трапляються] від природи [ідеально] хороші люди, яким не потрібні нагороди і покарання, але освічені правителі не цінують їх. Чому? Закони держави не можна відкинути, а управляти потрібно не однією людиною. Тому правитель, що володіє мистецтвом управління, не розраховує [на людей], що випадково виявилися хорошими, а йде шляхом, що неодмінно призводить до успіху. Зараз є такі, які говорять людям: «Неодмінно зможу зробити тебе розумним і довголітнім». Але весь світ вважає це нісенітницею: адже розум [дається] природою, а довголіття [дається] долею. Природа і доля – це те, чого люди не можуть досягнути. А спокушати людей тим, що вони зробити не в силах, весь світ називає [це] нісенітницею. Але обіцяти те,

що неможливе, – означає лестити [людям], адже лестоці – це нісенітниця. Навчати людей людинолюбству і почуттю обов'язку – це все одно що спокушати людей розумом і довголіттям. Розсудливий правитель не сприйме цього [150, с. 281]».

Отже, вирішення проблеми людини, її сутності, можливості її розвитку, джерел формування її нових якостей, що дозволяли б говорити про неї як про особистість, знаходить своє вирішення в рамках конфуціанської філософії та у концепціях основних опонентів конфуціанців. Суттєва різниця міститься в тлумаченні природи людини, яка визначається як природжено добра (конфуціанство), виключно зла (деякі неоконфуціанці), різниться відносно кожної окремої особи (моїсти), є переважно злою, хоча й зустрічаються «ідеальні люди» (легізм). Вихідною умовою формування досконалої людини є: благородне походження (конфуціанство), наявність інтелектуальних здібностей та моральних чеснот поза залежністю від соціального походження (моїсти), вроджена здатність до осягнення природи всього суцього (легісти). Суб'єктами формування особистості окрім неї самої є: соціальне оточення (у найширшому сенсі – від сім'ї до держави) (конфуціанство, моїзм), органи державної влади (легізм). Ідеальною особистістю є «благородний муж», який дотримується ритуалу, є справедливим та людинолюбним і осягнув своє буття як буття всесвіту (конфуціанство, неоконфуціанство); людина, що наслідує свою природу, максимально реалізує власне призначення, визначене Небом (моїзм); ефективний керівник (правитель або служивий, тобто чиновник, – легізм).

2.3. Особливості тлумачення природи людини та способу людського буття у філософії даосизму

Даосизм традиційно прийнято розглядати в контексті протиставлення його теоретичних підстав базовим положенням конфуціанської ідеології. Найбільш принципові розходження між цими філософськими системами пролягає по лінії

розуміння місця людини в соціумі й універсумі та оцінки результатів впливу суспільства на особу.

На думку даосистів природа людина відповідає *дао*, є пустою, непізною, сенс життя полягає у слідуванні природності та недіяння.

Порушення вимог *дао* призводить до «затемнення» природи людини, прояву злих схильностей та дій. Даосисти не заперечували значення вдосконалення людської природи визнавали вплив навколишнього середовища на людину і на її природу, але головне своє завдання вони вбачали в тому, щоб відлучитися від впливу оточуючого суспільства, яке вони вважали згубним та невиправним.

Погляд на даосизм як на суто руйнівну силу, покликану зламувати будівлю культури і цивілізації і вносити хаос неприборканої «природності», значною мірою зумовлений, як нам здається, тією обставиною, що його дослідники часто вкладають у поняття «природність», «природна» і «культурна» поведінка сенс, дуже близький до того, який вкладали в ці поняття головні опоненти даосів – конфуціанці (можливо з тієї простої причини, що домінуючий у європейській культурі підхід до проблеми співвідношення «культурного» і «природного» в цілому значно ближче до конфуціанської моделі ніж до даоської). В умовах гострої полеміки про шляхи культурного розвитку людини конфуціанці з цілком зрозумілих причин зовсім не прагнули до об'єктивної оцінки поглядів своїх ідейних супротивників, односторонньо і упереджено трактуючи даоський заклик до спонтанності, безпосередності, простоти і природності для того, щоб звинуватити даосів у егоїзмі, моральній розбещеності, інфантильності, безвідповідальності й ін. (пригадаємо хоч би уїдливу сентенцію Мен-цзи про те, що Ян Чжу не пожертвував би і однією волосиною для блага Піднебесної) [92, с. 269, 539]. До того ж зовні зневажливе ставлення даосів до традиційних культурних цінностей, підкреслений нонконформізм і постійний епатаж конфуціанської благочинності і благопристойності, що іноді набував досить різких форм, дійсно давали формальну підставу для таких звинувачень.

Проте за такого однобічного погляду на даосизм і буквального розуміння даоської природності можна абсолютно випустити з уваги, що в своєму запереченні культури (а точніше, культурної традиції, що панувала в період виникнення і розвитку даосизму і була помилково орієнтована на штучне зіставлення природи і культури) ранні даоси виробили свою власну, причому дуже глибоку і оригінальну концепцію культурного розвитку людини, яка стала основою даоської культури психічної діяльності, що спричинила величезний вплив на всю психічну культуру стародавнього і середньовічного Китаю. Хотілося б перш за все зупинитися на двох ключових поняттях, важливих для розгляду проблеми співвідношення культурного і природного начал в даосизмі, – природність і сутність людини.

Даоси розуміли під природним щось абсолютно інше, ніж конфуціанці: природне розглядалося ними не як суто психофізіологічне в людині, а як втілення загальних і універсальних закономірностей структурної організації і функціонування світу, єдиних для всієї природи, як живої, так і неживої, хоч і ізоморфних у людській істоті, але які не зводяться до них цілком і повністю через певну специфіку, з якою ці загальні закономірності виявляються в людині. Тому головне завдання даоської практики психотренінгу і психічної саморегуляції (так званої даоської йоги) полягало не в підпорядкуванні людини біологічному началу як такому, а у виявленні спочатку закладеного в ній космічного начала і в підпорядкуванні психофізіологічних процесів загальним космічним законам з тим, щоб усунути всі перешкоди для їхнього природного і повнокровного самопрояву і на мікрокосмічному рівні, внаслідок чого людина стає рівноправним в усіх відношеннях членом космічної тріади «Небо – Земля – Людина». Граничним виразом загальної закономірності функціонування всесвіту є «Велике Дао», яке ототожнювалося даосами з «дійсною суттю» людини і в повному підпорядкуванні якому вони вбачали вищу мету культурного розвитку людської особи.

Разом з тим даоси виступали проти всякого насильства над людською особою і вважали, що прихильність до індивідуального «Я» не можна

пригнічувати за допомогою насильницьких методів, тому ставилися до «культуризаторської» місії конфуціанського правила «лі» різко негативно і ставили під сумнів його здатність до подолання ентропії. Вказуючи на принципову розбіжність двох вчень у цьому питанні, академік Н. Конрад писав: «Конфуцій наполягав на тому, що людина живе і діє в організованому колективі – суспільстві, державі. Ця організованість досягається підпорядкуванням кожного члена суспільства певним правилам – нормам суспільного життя, виробленим самим людством у процесі розвитку цивілізації. Лао-цзи дотримувався протилежної концепції: всі біди людства, всі пороки і особи, і суспільства випливають з цих самих «правил». Ідеальний порядок досягається тільки відмовою від всяких правил; їх повинне замінити слідування людиною її «власній природі». «Правила» є насильством над людською особистістю [25, с. 182]».

Даоси стверджували, що, будучи «насильством над людською особистістю», конфуціанські правила, власне кажучи, самі створюють і постійно загострюють відчуття власного «Я», що болісно переживає здійснюване над ним насильство, самі створюють проблему особистості, що відчужує себе від свого природного начала і протиставляє себе всьому навколишньому світові. Усвідомлення своєї «окремості», відчуженості та ізольованості від світу речей і явищ, протиставленості внутрішнього світу суб'єктивних переживань (мікрокосму) об'єктивній реальності (тобто всьому зовнішньому світу, макрокосму) є, на думку даосів, логічним і неминучим наслідком соціальної адаптації і культуризації людини за допомогою «лі» правил, яка нерозривно пов'язана з необхідністю виконувати норми і розпорядження соціальної конвенції. Людське «Я», що є результатом соціалізації індивіда, є засобом самоконтролю, який одночасно – могутній засіб соціального контролю, оскільки, усвідомлюючи параметри своєї індивідуальності, визначені соціальною конвенцією, людина усвідомлює і сприймає ту роль, те «місце в житті», яке пропонує їй суспільство. Таким чином, особа, що піддається насильству «лі» правил, є водночас продуктом цього насильства, тому прагнучи

подавити егоцентризм і анархічні тенденції в людині, конфуціанські правила, навпаки, підсилюють їх, збільшуючи тим самим ентропію.

Щоб досягнути принцип загального космічного порядку і злитися з ним, діяти в нерозривній єдності з цим принципом, не створюючи ніякої ентропії, даоси пропонували просто «забути» конвенційні норми і умовності, а разом з ними і своє «Я» як одну з таких умовностей, і в пориві спонтанного «прояснення» ідентифікуватися з безумовним Дао. Вони стверджували, що в «самозабутньому» (*цзи-ван*) стані, досягаючи свою справжню природу, яка тотожна справжній суті кожної речі, кожного явища, людина одночасно ототожнюється і зливається зі світом навколишньої природи, утворюючи з нею нероздільне і гармонійне єдине, оскільки досягання Дао є таким психологічним досвідом, у якому зникає відмінність між суб'єктом і об'єктом, між «Я» і «Не-Я».

При цьому відбувається ніби «самоідентифікація» всіх суперечностей і опозицій, що розколюють початкову цілісність миру і створюють у буденній свідомості драматичні колізії між мікрокосмом і макрокосмом, з одного боку, і між людською особистістю (точніше, її індивідуальним «Я») і дійсною природою людини – з іншого. Цінність «прояснення», на думку даосів, полягає в його здатності примиряти суперечності на більш високому рівні свідомості, і в цьому сенсі Дао інтерпретувалося ними як шлях до більш цілісної і гармонійної життєдіяльності людської психіки, що веде до злиття індивідуального потоку психіки з універсальним Шляхом Всесвіту і його функціонуванню в повній відповідності до загальних принципів структурної організації і функціонування космічного цілого.

Разом з тим даоси стверджували, що суперечності і протилежності взаємоідентифікуються всередині себе (тобто всередині кожної пари опозиції), а не на якомусь вищому рівні синтезу, як це було в діалектиці Гегеля. Тому для даоса, що набуває стану «не-дуальності», немає прогресії до якогось Абсолюту, але всі суперечності існують одночасно з їхньою тотожністю, оскільки будь-яке явище одночасно і утверджує, і заперечує себе в процесі динамічної взаємодії

полярностей, яка є джерелом всякого руху і розвитку і яка постає як діалектична єдність безперервності та дискретності [170, с. 144-145].

Проте взаємодія всіх речей і явищ не обмежується єдністю протилежностей, а виявляється також через діалектичну взаємодію єдності і множинності всіх природних феноменів. Коли раніше розділені і конфліктуючі елементи й частини об'єднуються в гармонійне ціле, кожен окремий елемент проривається через кордони своєї індивідуальності і зливається воедино з кожним іншим елементом, кожна з окремих частин єдиної системи ідентифікується зі всіма іншими її частинами. Таким чином, єдине утілюється в множинності, а множинність – в єдиному, всі частини і складові елементи єдиного цілого розчиняються в кожній іншій складовій частині цілого.

Стан «Великого Єднання» (*Датун*) є в той же час станом повного самозречення, оскільки для того, щоб знайти єдність з космічним цілим, зі всією «незліченістю речей» (*вань-у*), людина, на думку даосів, повинна позбавитися особистих прагнень і, виявивши в глибинах своєї істоти мимовільний рух безособового Дао, повністю підкорятися йому, слідувати його об'єктивним і універсальним закономірностям. Тоді перед нею не виникатимуть проблеми, що є загрозовими для її еґо-функції, зникне необхідність в постійному самоствердженні і вона позбавиться домагань свого «Я», ніби розчиняючись в інших «Я», занурюючись у гармонію з рушійними силами Всесвіту і сама стаючи їхньою частиною. І тоді, як стверджували даоси, вона «не робитиме штучних зусиль, щоб відповідати нормам етичної поведінки, але разом з тим не здійснюватиме аморальних вчинків стосовно інших людей, оскільки її «Я» знаходиться в нероздільній єдності з іншими «Я». Цей стан «Великого Єднання» є водночас станом вільного і спонтанного взаємопроникнення і єднання не тільки між окремими індивідами, але і між всім людським світом і світом природи як живої, так і неживої, оскільки Єдине, яким є і небо, і земля, і людина, і всі речі, – є одне і те ж Єдине, тобто Дао. Таким чином, все суще є одним і тим же Дао, однією і тією ж універсальною природою, яка охоплює всі речі і явища і пронизує все суще [174, с. 35-40].

Отже, не зважаючи на принципові відмінності у філософських системах даосизму та конфуціанства, принциповим для нас видається той факт, що цінність людської індивідуальності в них відсутня. І якщо в конфуціанській антропології людина – невід’ємна частина соціального організму, то в даосистській традиції вона є органічною складовою організму космічного (універсального і абсолютного *дао*).

Традиційно засновником даосизму вважається Лао-цзи (6-5 ст. до н. е.), якому приписують авторство трактату «Дао де цзин». Саме в цьому тексті знаходить відображення ідея недіяння як принципу існування всього суцього. «Людина з вищим *де* не прагне робити добрі справи, тому вона добродійна; людина з нижчим *де* не залишає [наміру] здійснити добрі справи, тому вона не є добродійною; людина з вищим *де* бездіяльна та здійснює недіяння; людина з нижчим *де* є діяльною і її дії нарочиті; той, що володіє вищим людинолюбством, діє, здійснюючи недіяння; людина вищої справедливості є діяльною, і її дії нарочиті: людина, яка у всьому дотримується ритуалу, діє, [сподіваючись на взаємність]. Якщо вона не зустрічає взаємності, то вона вдається до покарань. Ось чому *де* з’являється тільки після втрати *дао*; людинолюбство – після втрати *де*; справедливість після втрати людинолюбства; ритуал – після втрати справедливості. Ритуал – це ознака відсутності довіри та відданості. [В ритуалі] – початок смуту [42, с. 136]».

У цьому фрагменті акцентовано одне із провідних положень даосизму: оскільки людина як феномен є проявом *дао*, то зусилля суспільства, спрямовані на її перетворення, є замахом на її природжену досконалість, а отже й на досконалість *дао*: своєрідне повстання тварі проти творця.

«Людина при своєму народженні ніжна та слабка, а при настанні смерті тверда та міцна. Всі істоти та рослини при своєму народженні ніжні та слабкі, а при загибелі сухі та гnilі. Тверде та міцне – це те, що гине, а ніжне та слабке – це те, що розпочинає жити. Тому могутнє військо не перемагає, і міцне дерево гине. Сильне та могутнє не має тих переваг, які має ніжне та слабке [42, с. 137]».

Відповідно до вищих досягнень даоської практики морального і психічного самовдосконалення проголошувався стан повної ідентичності «справжньої суті» самої людини зі справжньою суттю всіх речей і явищ. Ця ідентичність розглядалася не як інтелектуальний синтез суб'єктивності людини і об'єктивності світу речей і явищ або раціональна ідея медіації (посередництва) між ними, а як пряме спонтанне і миттєве взаєморозчинення або, іншими словами, «стрибок в справжнє першоджерело ідентичності», злиття з універсальною першоосновою всього суцього (*Дао*), яка одночасно є і «справжньою природою» кожної людини [170, с. 142].

«Природна» ж людина, з неприборканими пристрастями, груба, жорстока, агресивна, втягнута своєю пожадливістю в круговерть діяльності, з якої вона прагне отримати тільки особисту вигоду, оцінювалася даосами так само негативно, як і конфуціанцями. Початкова ситуація людини як «природної» істоти – це ситуація хаосу, і даоська практика психічної саморегуляції була покликана подолати цей первозданний хаос, долаючи перш за все прив'язаність до свого індивідуального «Я» (яка розглядалася даосами як головна причина хаотичних ментальних станів), і знаходячи постійність в єднанні з Дао. «Той, що знає людей, є розсудливим. Той, що знає себе, є просвітленим. Той, що перемагає людей – сильний. Той, що перемагає самого себе – могутній», – зазначено в трактаті «Дао-де цін» [42, с. 125].

Одним з найбільш ранніх представників даосизму вважається Ян Чжу (кін. 5 – поч. 4 ст до н.е.). Ян Чжу розглядає людину як частину природи, як найбільш розумну серед тварин, яка, «як і всі істоти, складається з п'яти першоначал». «Людина подібна до всіх інших істот, що живуть на цій землі, і несе в собі властивості всіх п'яти стихій всесвіту. Серед всього живого вона найодухотвореніша. Але її кігті і зуби недостатньо сильні, щоб її захистити; її шкіра недостатньо міцна, щоб її убезпечити. Вона не може бігати так швидко, щоб врятуватися втечею, і у неї немає ані шерсті, ані пір'я, щоб обергти себе від жару або холоду. Вона повинна покладатися на речі навколо себе, щоб зрощувати свою природу, і вона повинна спиратися на свій розум, а не на силу.

От чому в розумі найцінніше – це знання, як зберегти себе, а в силі найнікчемніше – це те, що вона спонукає напасти на інших. Своїм тілом я не володію, але, якщо я народжений, повинен зберігати його в цілості. Речами навколо себе я не володію, але, якщо я існую, не можу без них обійтися. Звичайно, я живу завдяки своєму тілу, але природу свою я зрошую завдяки речам. Хоча я зберігаю своє життя в цілості, тілом я не можу володіти. Хоча я не можу обійтися без речей, я не можу володіти речами. Володіти своїм тілом, володіти речами – означає довільно привласнювати собі те, що належить всьому Піднебесному світу. Воістину тільки мудра людина і вища людина відносяться до свого тіла і до речей навколо як до загального надбання Піднебесної. Ось що називається “вершина вищого” [157, с. 373-374]».

Заперечуючи безсмертя людини, Ян Чжу вимагав, щоб в цьому житті людина могла жити без утисків, щасливо. На думку Ян Чжу, початкова природа людина «чиста». Тому головна мета життя міститься в тому, щоб зберегти свою природу. «Тому слід насолоджуватися, поки живі, навіщо турбуватися [про те, що буде] після смерті? [75, с. 216]».

На думку Ян Чжу, людина має розкривати ті властивості, які закладені в ній від народження. Ці властивості визначені та підпорядковані самовільно та неминуче діючій природній сил, на яку духи та небо не можуть чинити жодного впливу. «Дозволь вухам своїм слухати те, що їм хочеться слухати; дозволь своїм очам бачити те, що їм хочеться бачити; дозволь носу нюхати те, що йому хочеться, а вустам прорікати те, що їм хочеться. Дозволь тілу своєму робити те, що йому хочеться, а думкам своїм текти, як їм хочеться. Вухам завгодно чути музику і спів, і, коли їм в цьому відмовлено, вони терплять утруднення. Очам завгодно бачити жіночу красу, і, коли їм в цьому відмовлено, вони терплять утруднення. Носу завгодно нюхати пахощі перцю і орхідеї, а коли йому в цьому відмовлено, він терпить утруднення. Вустам завгодно обговорювати істинне і помилкове, і коли їм в цьому відмовлено, розум терпить утруднення. Тілу завгодно одягатися в розкішний одяг і харчуватися вишуканими стравами, і коли йому в цьому відмовлено, воно терпить утруднення. Думкам завгодно текти

привільно, і коли їм в цьому відмовлено, вони терплять утруднення. Всі ці утруднення – початок жорстокості й насильства в людині. Якщо ти можеш звільнитися від них і чекати спокійно смерті, хай би життя твоє продовжилося один день, один місяць, рік або десять років, то ти зможеш здійснити те, що я називаю «вигодовуванням життя». А якщо ти не зможеш звільнитися від гніту цих утруднень, то живи ти в неволі хоч сто, тисячу або десять тисяч років, ти не спіткаєш мистецтва “вигодовування життя” [157, с. 365]».

Навпаки, довготривале життя, якщо навіть можна б було відтермінувати смерть на десять тисяч років, неможна б було назвати правильним та достойним, якщо призначення людини не здійснюється.

Ян Чжу розглядав життя та смерть як форму буття природи. «У глибокій давнині люди знали, що, народжуючись, ми на мить приходимо, а вмираючи, на мить йдемо. Тому вони жили, слідуючи велінням серця, і не йшли наперекір своїм природним бажанням. Вони не відмовлялися від задоволень життя, тому їх не можна було спокусити обіцянками слави. Вони жили, даючи волю своїй природі, не відкидали властивих всім спонукань, не мріяли про посмертну славу, і тому їх не можна було залякати покараннями. Вони не думали про те, чи їх хвалитимуть або лаятимуть, багато вони прожили на світі або мало [157, с. 363-364]».

Цінним у антропологічних розміркуваннях Ян Чжу є акцент на цілісності людини як суб'єкта природного (матеріального) і разом з тим духовного (наділеного свідомістю і здатного до мислення), причому цінність одного компоненту не є більшою, ніж значення іншого, причому можливість самостійного мислення, не «забрудненого» соціальним впливом. Разом з тим цілком у дусі традиційної китайської філософії Ян Чжу обґрунтовує принципову кінцевість існування людини як конкретної особи, наділеної індивідуальними фізичними рисами та досвідом функціонування у світі.

Іншою впливовою фігурою у даосистській традиції вважають Чжуан Цзи (369–286 рр. до н. е.).

Чжуан Цзи вважав, що людина виникла «внаслідок змін». У роки, відведені їй природою, людина відчуває зміни, як і все суще, однак зміни ці виникають так швидко, що немає можливості протистояти їм. Чжуан Цзи вважав, що природа людини та оточуючий світ внаслідок своєї безкінечної та скороминущої змінності не можуть бути пізнані.

Природа людини – в природності, життя – в недіянні. Тому, за Чжуан Цзи, той, хто є надмірно моральним, той «затемнює» природу речей, щоб здобути славу та велич. «Людина низька для неба, [виглядає] шляхетною серед людей. Людина шляхетна для неба, [виглядає] низькою серед людей.

«Хуей Ши запитав у Чжуан-цзи:

– Чи правильно, що люди спочатку не мають людських схильностей?

– Це так, – відповів Чжуан-цзи.

– Але якщо людина позбавлена людських схильностей, як можна назвати її людиною? – знов запитав Хуей Ши.

– Дао дало їй зовнішність, Небо дало їй тіло, як же не назвати її людиною?

– Але якщо вона людина, то як може вона жити без властивих їй схильностей?

– Схвалення і осуд – ось що я називаю людськими схильностями, – пояснив Чжуан-цзи. – Я називаю людиною без людських схильностей того, хто не дозволяє твердженням і запереченням ущемляти себе всередині, слідуючи тому, що саме по собі таке, і не намагається поліпшити те, що є життям.

– Але якщо він не покращує того, що є життям, як може він проявити себе в цьому світі?

– Дао дало йому зовнішність, Небо дало йому тіло. Він не дозволяє твердженням і запереченням ущемляти себе всередині. Ти ж назовні обертаєш свій розум, а всередині твориш насилля над своєю душею. Притулися до дерева і співай! Зіприся ліктем об столик і спи! Тобі тіло ввірили небеса, а вся твоя пісня – «твердість» та «білизна!» [157, с. 93].

Тобто людина, якою вона є від народження, – вже здійснений проект. Людське в людині філософ чітко пов'язує із її фізичним тілом, а ідеалом людини

для нього слугує особа, яка «обертає свій розум всередину» і є віддиференційованою від суспільства.

«Покладатися на циркуль, висок і кут для того щоби виправляти речі, – означає насилувати їхню природу. Покладатися на мотузку, клей і лак для того, щоб скріпляти речі, – означає робити замах на їхні життєві властивості. А кланятися і згинатися згідно з етикетом, вихвалити людяність і обов'язок, бажаючи заспокоїти серця людей, – це означає відмовлятися від постійності в собі. У Піднебесній, поза сумнівом, існує постійність. Але кривизна як постійна властивість речей походить не від циркуля тесляра, а прямота як постійна властивість речей походить не від його кута, зрощення речей досягається не клеєм і лаком, зв'язаність речей досягається не мотузками і вузлами. Так всі істоти в Піднебесному світі живуть і не знають, чому зобов'язані своїм життям. Всі вони в рівній мірі володіють повнотою життєвих властивостей, а чому так відбувається – не відають. Тому минуле нічим не відрізняється від сьогодення, і ніщо у світі не зійде зі свого місця [157, с. 109]».

«Коли я називаю кого-небудь великим, я говорю не про людяність і обов'язок, а про повноту життєвих властивостей. Знову-таки, називаючи кого-небудь великим, я говорю не про вміння розрізняти п'ять смакових відчуттів, а про довіру до своєї природи і своєї долі. Коли я називаю кого-небудь людиною з хорошим слухом, я говорю не про те, що вона добре чує інших, а про те, що вона вміє вслухуватися в себе. Коли ж я називаю кого-небудь людиною з гострим зором, я говорю не про те, що вона добре бачить інших, а про те, що вона вміє вдивлятися в себе. Дивитися на інших і не вдивлятися в себе, не осягати себе, а осягати інших – означає набувати те, що належить іншим, і не набувати того, що належить собі. Це означає підлаштовуватися до того, що завгодно іншим, і не підлаштовуватися до того, що завгодно собі [157, с. 110-111]».

Програма формування ідеальної людини – даоської особистості – визначається наступним чином: «Подібність неподібного зветься величчю. Поведінка, що не проводить меж і відмінностей, зветься великодушністю. Володіння незліченністю різних речей зветься багатством. Тому триматися

повноти життя означає мати основу. Здобувати в собі повноту життя означає знайти опору. Слідувати Шляху означає мати всього в достатку. Не змінювати своїх переконань через інших означає досягти завершеності. Якщо благородний чоловік зрозуміє ці десять істин, то буде великим і у справах своїх, і у помислах. До нього стечуться всі речі миру. Тоді він зможе залишити золото прихованим у горах, а перлини – схороненими в морській глибині. Він не стане збагачуватися товарами, не шукатиме знатності й багатства, не бажатиме довголіття, не засмучуватиметься про ранню смерть. Він не радіє благоденствуванню і не тужить у бідності, не привласнює собі блага світу, не домагається слави для себе. Він не хоче бути царем Піднебесної, щоб бути у всіх на виду. Все суще у світі – одна житниця. Життя і смерть – одна доля [157, с. 128]».

«Вода за природою своєю така, що якщо її не мутити, вона сама по собі стане чистою; якщо її не збовтувати, вона сама по собі стане рівною. Але якщо створити перешкоду її течії, вона ніколи не буде чиста. У цьому вода виявляє образ Небесної Досконалості. Тому мовиться: «Бути чистим і ні з чим не змішуватися, бути спокійним і не зраджувати своєму спокою, бути безтурботним і несуетним, діяти, як Небо діє, – ось шлях живлення духу». Той, хто володіє мечем з країни Гань або Юе, зберігає його у скриньці й користується ним із граничною обачністю, бо такий меч високо цінується у світі. А духовна сила наповнює Всесвіт, ніде не зустрічаючи перешкод. Вгорі вона досягає неба, внизу охоплює землю, вигодовує все суще і не має образу. Її слід назвати «єдиною з верховним предком».

Йдучи шляхом Чистоти

Вічно перебуваєш в дусі.

Будь в ньому, не втрачай його довіку,

Бережи Велику Єдність у собі.

Коли духовна сила єдина, вона проникає все суще, узгодившись з Небесним порядком. Як говорять у народі, «звичайна людина цінує вигоду, чесна людина цінує славу, гідний чоловік цінує піднесені помисли, але справжній мудрець цінує духовну силу».

Коли говорять, що духовна сила «проста», це означає, що вона ні з чим не змішується. А коли говорять, що духовне начало є «чистота», це означає, що воно не має вади. Той, хто здобував просте і чисте, той гідний називатися Справжньою Людиною [157, с. 156]».

«Життя людини між Небом і Землею, як стрибок скакуна через міжгір'я: в одну мить воно промайне і зникне безслідно. Самі собою невідомо як речі приходять звідти. Самі по собі, непримітно йдуть туди. Одне перетворення – і ось воно, життя. Ще одне перетворення – і ось вона, смерть. Все живе з цього засмучується, рід людський про це горює. Але те лише розривається певний нам Небом чохол, падають додолу піхви Небес. Життя розсівається, життя йде! Наші світлі і темні душі відлітають кудись, і тіло прагне до них. Ось коли настає для нас Велике Повернення! Це зникнення форми в безформному і додання безформному форми відомо всім людям, але людина, спрямована до Шляху, про те не турбується. Всі люди про те судять, а людина, що осягнула Шлях, не судить. А якщо судить – це означає, що Шлях не збагнула [157, с. 199]».

Оскільки всеосяжне *дао* є безмежним, таким, що немає початку і кінця, тобто таким, що принципово не може бути пізнаним, то і пізнавальна активність людини, спрямована назовні, немає сенсу, все, що людина має і може знати, міститься у її власній душі (свідомості).

«Учень вчиться тому, чого не може вивчити. Той, що робить, робить те, чого не може зробити. Той, що доводить, доводить те, чого не може довести. Той, хто у знанні зупиняється на непізнаному, досягає досконалості. А хто не бажає цього робити, у того небесна рівновага відніме все зайве [157, с. 208]».

«Відсторонити те, що зменшує волю. Звільнитися від того, що бентежить серце. Прожени те, що обтяжує життєву силу. Усунь всі перешкоди для здійснення Шляху. Знатність і багатство, пошана і чин, слава і вигода – ці шестеро турбують волю. Краса і суєтність, хіть і розум, кипіння в крові і уява – ці шестеро обтяжують життєву силу. Заперечення і твердження, привласнення і зречення, знання і уміння – ці шестеро створюють перешкоди для Шляху. Коли

ці три шестірки не турбують нас, ми спокійні. Коли ми спокійні, наш розум просвітлений [157, с. 210]».

У главі 18 «Чжуан-цзи» оповідається про те, як Чжуан Цзи виспівував пісні, вдаряючи в таз після смерті своєї дружини. У цей час його відвідав друг і опонент філософ «школи імен» Хуей Ши і здивувався поведінці Чжуан Цзи. Той сказав: «Коли вона померла, чи міг я спочатку не засмутитися? Тужачи, я став думати про те, чим вона була спочатку, коли ще не народилася. І не тільки не народилася, але ще не була тілом. І не тільки не була тілом, але не була навіть диханням. Я зрозумів, що вона була розсіяна в порожнечі безбережного Хаосу. Хаос перетворився – і вона стала Диханням. Дихання перетворилося – і стало Тілом. Тіло перетворилося – і вона народилася. Тепер настало нове перетворення – і вона померла. Все це змінювало одне одного, як чергуються чотири пори року. Людина ж похована в безодні перетворень, немов у покоях величезного будинку. Плакати і голосити над нею – це означає не розуміти долі. От чому я перестав плакати [157, с. 170]».

Така точка зору у своєму граничному виразі призводить до відмови від самоототожнення з індивідуальним і ефемерним «я» і до сприйняття себе як всього суцього, як світового тіла-субстанції (*mi*), що утворюється пневмою, а такий підхід ніби перекидає місток між даоським релятивізмом і даоською ж вірою в безсмертя. Відзначимо, що навіть «Чжуан-цзи», що містить винятково велику кількість міркувань про єдність життя і смерті в змінах суцього, не розглядає проте це переконання як вище і остаточне. По суті, загальна взаємоперетворюваність *ци* для «Чжуан-цзи» – емпіричний вираз тієї істини, що все спочатку єдине і все присутнє, все іманентне всьому. І людина, що реалізувала це «голографічне» всеєднання, знаходить вищу мудрість, а разом з нею безсмертя і досконалість божественних людей (*шень жень*) з гори Гуешань (гл. 1) і інших «одухотворених мужів», про яких нерідко йдеться в цьому тексті.

У «Дао-де цзині» (чжан (глава) 13) зазначено: «Тому Піднебесна може покластися тільки на того, хто цінує (*зуй*) Піднебесну як своє власне тіло; тому

Піднебесна може довіритися тільки тому, хто піклується (*ай*) про Піднебесну, як про своє власне тіло».

Тут стара як світ ідея тіла-мікрокосму філософськи перетворюється в ідею розширення «я» до розміру вселенського тіла Неба, Землі і всієї безлічі суцього, а вже це саме собою припускає також безсмертя і досконалість.

Проголошуючи необхідність «зменшення [прихильності] до свого «Я» і позбавлення від бажань (пристрастей) [42, с. 115]», даоси, проте, не заходили в своїх закликах так далеко, як буддисти, що закликали «перемогти себе» повністю і остаточно, подолати власне «Я» аж до його остаточного знищення (а деякі течії в пізньому даосизмі, як відомо, розглядали досягнення особистого безсмертя як головну релігійну мету). Якщо концепція відсутності індивідуального «Я» є центральною концепцією буддійської філософії і психології і буддійська практика психічної саморегуляції, відповідно, приділяла подоланню власного «Я» особливу увагу, то в канонічних текстах раннього даосизму аналогічне поняття «Не-Я» (*у-цзи, у-во*) зустрічається порівняно рідко і ідеї подолання «Я» не надавалося такого значення, як в буддизмі, а головний акцент робився на концепції «природності» (*цзи-жань*) і «не-діяння» (*у-вей, у-ши*). Для даоса критерієм єднання з *дао* служила «відсутність діяння», «недіяння», тобто непорушення закону природності. Буддисти ж стверджували, що можна знайти стан повного спокою (коли всяка діяльність припиняється), але мати при цьому думку, що усвідомлює своє «Я», знайти повне «недіяння», але не позбавитися «ілюзії» свого «Я» остаточно.

«Недіяння», тобто природна і спонтанна реалізація своєї «справжньої природи», було, таким чином, основною метою і в той же час головним методом («шляхом») даоської практики психічної саморегуляції, і оскільки, як вважали даоси, до діяння людину спонукають пристрасті, що її охоплюють, звільнення від пристрастей розглядалося як неодмінна умова збагнення *дао*. «Люди не можуть знайти відпочинку через чотири обставини: перша – довголіття, друга – слава, третя – посада і четверта – майно. Той, хто володіє цими чотирма, боїться духів, боїться людей, боїться влади, боїться покарань. Такого я зву тим, що

«біжить від правди»», – мовиться у розділі «Ян-чжу» («Ле цзи»), і на підтвердження цієї сентенції наводиться така приказка: «Без посади чиновної, без сім'ї забудеш половину всіх пристрастей» [76, с. 374]. Відповідно, ідеальний тип особистості визначається в даоських трактатах як «досконало мудрий», той, що «відмовився від справ», той, що «не має пристрастей і бажань» [155; 157, с. 45; 185].

Даоси вважали, що прагнення приборкати природність, подавивши її або нав'язавши їй чужі, штучні форми прояву, викликає зворотну реакцію – пригнічувані тенденції, зустрівши перешкоду, підсилюють свій натиск, створюючи внутрішню конфліктну ситуацію. Навіть якщо і вдається таким чином присікти зовнішні прояви шкідливих тенденцій, подібна конфронтація неминуче призводить до глибоких внутрішніх криз і конфліктів. Позначивши шкідливі тенденції як «зłodіів» (образ, який згодом набув широкого поширення і в буддійській літературі), а ритуальні розпорядження – як «закони», ранні даоси вказували, що «чим більше стає законів і наказів, тим більше стає зłodіів і розбійників [42, с. 135]».

Даоси критикували конфуціанські правила «лі», «гуманність», «справедливість» та інше ще і за те, що вони носять суто умовний характер. «Лі» правила, зрозуміло, істотно зменшують міру ентропії в людині, але не можна забувати, що самі вони (навіть, якщо вони розуміються ширше, ніж просто як конвенційні норми, як ритуали, покликані встановити космічний порядок у Всесвіті, тобто стають такими, що набувають сакрального відтінку) мають умовний характер, виражені у формі вербальних розпоряджень і несуть у собі значний заряд ентропії. Навіть суть людини – «жень» на відміну від безумовного *дао* даосів визначається конфуціанцями умовно: бути «людинолюбним» означає робити людям те, що хотів би, щоб тобі робили інші. Тому даоси розглядали «лі», «жень» і т.п. як наслідки втрати цілісності і «природності» (у даоському сенсі) єднання з *дао*. Враховуючи всі ці негативні наслідки «культуризації» людини за допомогою «лі» правил, даоси вибрали принципово інший шлях. Не намагаючись нічого подавити і насильно змінити у

своїй природі, вони надавали можливість власним пристрастям, потоку своєї психіки функціонувати відповідно до своїх внутрішніх закономірностей (свого *дао*), практикуючи усуненість від них (пристрастей). Максимально зосереджуючись на спочинку, байдужості, *дао* відчужував від себе активність потоку своєї психіки, ставав відносно до неї ніби на позицію спостерігача, подібно до того, як людина, лежачи на землі, спостерігає за хмарами, що плывуть небом. Зрештою, звільнена від активності діяльного людського «Я», що вносить хаос, і позбавлена зовнішніх енергетичних імпульсів психіка заспокоюється сама собою, подібно до каламутної води, яка стає чистою і ясною сама собою, якщо залишити її у спокої. У «Дао-де цзин» такий метод характеризується таким чином: «Потрібно зробити [своє серце] гранично неупередженим, твердо зберігати спокій, і тоді всі речі змінюватимуться самі собою, а нам залишиться лише споглядати їхнє повернення. [В світі] є велика різноманітність речей, але [всі вони] повертаються до свого початку [42, с. 119]». Досягнення подібної «байдужості» не означає, проте, вихолощення психічного життя людини. Навпаки, відчуженість суб'єкта, відсутність деструктуючого втручання активності його особистості, його індивідуального «Я» призводить до повнішого прояву специфіки кожного феномена як такого, до максимального виявлення його власного *дао* (тобто *дао* «всіх речей»).

Отже, ідеальна особистість у даосизмі постає не як наслідок формувального впливу соціуму, як, наприклад, конфуціанська особистість, а як результат осягнення *дао*, через самопізнання, очікуваним результатом є зречення власного «Я» як ілюзії. Тобто можна говорити про даоську особистість як функціональну особистість, яка є недиференційованою частиною *дао* як рухливого, вічно змінного, органічного цілого.

2.4. Буддистська програма формування ідеалу людини. Будда як взірцева особистість

Буддизм спочатку прийшов до Китаю як нове релігійно-філософське вчення і приніс з собою методи мислення, принципи світогляду і духовні цінності давньоіндійської культури. Достовірно відомо, що буддизм починає проникати до Китаю з другої половини I ст., причому це проникнення мало різні форми. У першу чергу буддизм розповсюджувався через перекладацьку діяльність. Китайці, що володіли могутньою писемною культурою, завжди з повагою ставилися до письмових джерел. Більше того, раціональна традиція конфуціанства зумовила соціально-культурну установку китайського менталітету на сприйняття через писемність. Тому саме перекладацька діяльність і писемність стали тим мостом, що з'єднав буддизм і китайську культуру, в якій завжди переважали раціональні форми рефлексії.

Крім перекладацької діяльності активно велася проповідницька діяльність. Ця діяльність охоплювала великі маси населення, куди входила і неосвічена його частина. Згодом сюди додалася і пропагандистська література, написана самими китайцями, яскравим прикладом чого може служити перший власне китайський буддистський твір *«Трактат про розв'язання сумнівів»* (Лихо лунь). Проникнення буддизму до Китаю відбувалося і у формі релігійної діяльності, куди входило шанування культових предметів, а також добродійність. Ця форма охоплювала всі шари китайського суспільства і була багато в чому обумовлена буддистською концепцією карми. Бажання підвищити і зміцнити свій соціальний статус або знайти заслуги в цьому і подальшому переродженні, особливо в смутні часи, на які і приходиться час появи буддизму в Китаї, примушувало китайців брати активну участь у релігійній культовій і добродійній діяльності [49, с. 3].

Період початкового розповсюдження буддизму в Китаї співпав з глибокою і усесторонньою кризою китайської цивілізації, що поставила її на грань виживання. Ідеї релігійного порятунку, невідомі конфуціанству і даосизму,

виявилися вельми затребуваними в китайському суспільстві і визначили власне обличчя буддизму в Китаї. І багато в чому завдяки буддизму, що зумів запропонувати нові морально-етичні орієнтири, китайська цивілізація зуміла закласти і реалізувати потенціал подальшого розвитку.

Проникнення до Китаю іноземного учення, що на рівних конкурує з традиційними китайськими ученнями, виявилось першим серйозним ударом по китаєцентристському світогляду китайців. Відбувався складний процес пристосування буддійської і китайської традицій, де кожна зі сторін намагалася використовувати сильні сторони опонента для пропаганди своїх переконань. Буддисти використовували традиційні китайські поняття і концепції, опоненти буддизму застосовували буддійські концепції і принципи для розвитку свого учення. У загальному плані це відображало складний процес взаємодії різних культурних традицій в аспекті китаїзації буддизму і буддоїзації Китаю, що послужило прекрасним майданчиком для подальшого розвитку китайського суспільства і його культури в цілому. Зрештою, все це заклало міцні основи подальшого закріплення буддизму в китайському соціально-культурному середовищі і послужило фундаментом його подальшого розвитку, що визначив становлення власної форми китайського буддизму [154, с. 14].

Буддизм як релігійне учення утверджує первинність духовного і вторинність матеріального. Найпоширенішим постулатом буддизму є твердження, що існування всіх речей залежить від свідомості, страждання існує не в реальному житті, а у своєму серці. Щастя залежить від внутрішнього світу. Для розвитку буддизму в Китаї величезну роль відіграли видатні учені, серед них і майстри буддизму, такі як Хуї Нен, Ма Цзу, І-Син, Дзю Мо Ло Ши, Шен Щю і Сюань Цзан.

Згідно з теорією буддизму світ складається з найголовніших чотирьох елементів: земля, вода, вогонь і вітер. Суть цих елементів – порожнеча, тому і суть буття – порожнеча. Життя людини ділять на три частини: минуле, сьогодення, майбутнє, між ними існує взаємовплив, тобто минуле має вплив на сьогодення, а сьогодення має вплив на майбутнє. У першу чергу буддистське

вчення викликало великий інтерес в колі інтелігенції, особливо серед філософів. Але одночасно він викликав різку критику з боку прихильників конфуціанства і даосизму. Вони вважали, що основні положення теорії буддизму не відповідали головним етичним принципам цих течій. Для того, щоб бути прийнятим у китайському суспільстві, буддизму довелося розділити долю даосизму і поступово прийняти систему конфуціанської етики. У відповідь на критику прихильників конфуціанства і даосизму буддисти заявили, що їхнє вчення, будучи в першу чергу релігійним і філософським, теж має систему морально-етичних принципів, більш того, п'ять основних заповідей буддизму відповідають основам конфуціанства: так, буддійська заповідь «не вбий» відповідає конфуціанському поняттю гуманності, заповідь «не перелюбствуй» – поняттю справедливості, заповідь «не вкради» – поняттю розуму, заповідь «не бреш» – поняттю упевненості, заповідь «не пияч» – поняттю благопристойності. Така практика пояснення основних положень філософії буддизму з позицій конфуціанства сприяла його популяризації в китайському суспільстві. Разом з цим основні цінності буддизму, такі як милосердя, терпимість, поступливість, співпадаючи з духом конфуціанства, збагатили його.

Використання філософських термінів, взятих з конфуціанства і даосизму, допомагало розумінню ідей буддизму народом. Так поступово буддизм став частиною китайської культури і почав впливати на всі аспекти життя суспільства, моральну свідомість людини. Часи правління династії Хань (206 р. до н.е. – 220 р. н.е.) і Тан (618 – 907 рр.) були «золотим століттям» буддизму; друкувалася велика кількість книг, будувалася безліч храмів, серед них Шаолінь, У Тай Шан, Пу Туо. З Китаю буддизм став проникати до Південно-Східної Азії: Японії, Кореї, Філіппін. З собою він ніс китайські традиції морально-етичної філософії в мистецтві, архітектурі, медицині. Він поширював китайську культуру в цьому регіоні.

Можна констатувати, що, з одного боку, відбувалася китаїзація буддизму, суть якої полягала в дії на нього конфуціанства і даосизму, а з іншого боку, буддизм поступово набував всього більшого впливу на розвиток традиційної

китайської філософії, і система його морально-етичних правил, спільно з морально-етичними принципами конфуціанства і даосизму, відіграла все більшу роль у формуванні соціально-культурних якостей людини в Китаї.

Буддизм спричинив істотний вплив на традиційні цінності Китаю. Активна роль буддизму у формуванні людини особливо виявляється в етичній сфері. Ідея бога для основної маси віруючих завжди була не стільки філософським або взагалі раціональним принципом, скільки такою ідеєю, яка перш за все пов'язувалася з етичною сферою.

Релігійна свідомість у своєму узагальненому вигляді спрямована на задоволення потреби людини у системі абсолютних і незаперечних етичних цінностей, яких необхідно дотримуватися, в наданні сенсу окремому людському існуванню, в гарантії тим або іншим настання справедливості. Буддизм, як і будь-яке релігійно-філософське вчення, включає етику – правила поведінки в суспільстві, які регулюють відносини між людьми. Ключове поняття буддизму – етики – «альтруїзм». Воно безпосередньо впливає на розвиток етичних якостей людини. У зв'язку з цим у китайському суспільстві більше уваги звертають на порушення традиційних морально-етичних норм.

Буддизм розуміє свободу перш за все як духовну свободу. Духовна свобода є головною цінністю буддизму. Він пропонує шлях до свободи через духовне усвідомлення і випробування. Згідно з буддизмом абсолютна свобода – це духовне звільнення, нірвана. «Нірвана» є основним буддизмом поняттям, яке виражає найвищий рівень буддизму свідомості, вершину духовної досконалості, що звільняє людину від всіх страждань.

Буддизм виник як вчення про людину, що повною мірою визначається проблематикою чотирьох благородних істин. І оскільки людина є соціальною істотою, то соціальні зв'язки з необхідністю включалися у сферу розгляду буддизму сотеріології. Всі інші метафізичні питання, що не входять у загальну антропологічну проблему, спочатку визнавалися зайвими. Позиція Будди відносно метафізичних питань викликала і викликає неоднозначне трактування як серед самих буддистів, так і серед дослідників буддизму. Не підлягає сумніву

те, що Будда чудово орієнтувався в різних метафізичних теоріях. Відповідно до його вчення істина не може бути охарактеризована в гносеологічній площині розгляду, тому акцент учення був перенесений у етичну і практичну площину. Основна маса буддистів ніколи не збивалася з основного напрямку: головне – це звільнення, а всі теоретичні концепції і положення є лише засобом досягнення цієї мети. Відповідно, всі концепції буддійського учення, незалежно від форми, явно або імпліцитно говорили про людину і її порятунок. Звідси і знаменита терпимість буддизму до всіх інших учень і відсутність поняття ересі в самому буддизмі.

У ранньому буддизмі абсолютна істина, як кінцевий стан вдосконалення, і відносні істини, як теоретичні конструкції і практичні методи вдосконалення, розводилися між собою, що надалі зумовило розвиток концепції двох істин. Залежно від рівня adeptів і ступеня їхньої підготовленості ці теоретичні конструкції і практичні методи вдосконалення могли вельми значно змінюватися, розглядаючись лише як засіб досягнення головної мети.

Подібне ставлення до будь-яких теоретичних конструкцій зумовило їхню умовність, розуміння їхнього прикладного методологічного значення у справі вдосконалення, яке жодним чином не повинне перебивати мету вдосконалення – повне і остаточне звільнення. Це ж стосувалося і основоположного вчення про людину, яке лише сприяло розумінню на раціонально-плотському рівні сенсу і мети людського існування і напрямку вдосконалення, щоб зрештою звільнитися від рамок спочатку емоційно-плотської, а потім і раціональної рефлексії і досягти повного звільнення. Завдяки цьому положенню буддійське учення дістало можливість радикального розвитку основних теоретичних положень і конструкцій у рамках учення Махаяни, при якому всі колишні концепції, навіть суперечачи новим, не тільки не заперечувалися, але органічно включалися як складові частини все більш всеосяжної системи буддійського учення.

Розглядаючи людину, Будда виділив дві сторони її існування. З одного боку, це те, що лежить в основі людини, постійна і стійка сторона її існування,

або сутнісна сторона явища. З іншого боку, це те, чим людина постає в своєму існуванні, як вона виявляється в своїй діяльності, або функціональна сторона явища. Буддійська філософія, хоч і розмежувала і обґрунтувала ці сторони існування людини, але не представила для них спеціальних понять і категорій, тому першу сторону можна пов'язати з поняттям *суть людини*, другу – з поняттям *природа людини*.

Положення про виділення сутнісної і функціональної сторони явищ виражене в світоглядному принципі раннього буддизму *не-вічне – не-душа – страждання*. Друга ланка цього світоглядного принципу описує сутнісну сторону всіх явищ, а саме – відсутність будь-якої суті, того, що було б незмінною і постійною основою чого-небудь. Відповідно, положення про відсутність незмінної суті людини в буддійській і буддологічній літературі представлено концепцією «Не-Я» (*уво*). Концепція «Не-Я» як заперечення постійної і незмінної суті людини не заперечувала реальності самої людини, реальності її існування. Вона лише підкреслювала мінливий характер цього існування, яке людина не здатна контролювати, але яке залучає її до круговороту сансари, обумовлюючи її страждання.

Положення про «Не-Я» конкретизувалося у вченні про *дхарми (фа)*. Людина є безперервним потоком психічних станів, де *дхарма* є елементом цього потоку. У цьому психічному потоці один стан є причиною іншого і неможливо виявити кінцевої реальності цього потоку окрім самого кожної миті змінного потоку *дхарм*, існування яких триває лише коротку мить. Це стало приводом для заперечення незмінної кінцевої суті людини. У результаті концепція *дхарм*, будучи центральною частиною учення раннього буддизму, була спробою дати конкретне визначення психічним процесам і провести їхню диференціацію або, інакше кажучи, охарактеризувати психічне життя індивіда через конкретні поняття і їхні взаємини. Класифікаційні списки цих *дхарм* і їхні різні варіації дозволяли детальніше аналізувати зміст і стан свідомості, проявом чого виступав стан страждання.

Природа звичайної людини як прояв потоку *дхарм* обумовлена *невіданням* (*умін*) – нерозумінням і незнанням своєї суті, своєї природи і мети свого існування. *Невідання* визначає життя звичайної людини, всі її прагнення і діяння. Життя розгортається в ланцюзі причинно-залежного походження і описується в буддизмі через поняття *затьмарення* (*фаньнао*) як прояву потоку обумовлених *дхарм*, причиною якого були *невідання* і *спрага* (*ай*). Відповідно *страждання* (*ку*) було проявом *затьмарення*, в основі якого знаходиться потік обумовлених *дхарм*. Плотська «забрудненість» цих *дхарм* не дозволяє людині правильно пізнати справжній образ світу, який услід за зміною плотського стану також змінював свій образ. Заслуга буддизму полягає в тому, що він обґрунтував психологічні закони залежності сприйняття від внутрішнього змісту людини.

Якщо суть всіх людей згідно з буддизмом єдина, то їхня природа значно розрізняється залежно від ступеня *затьмарення*. Відповідно до відмінності *затьмарення* у різних людей розрізняється і ступінь сприйнятливості до істин буддійського учення. Цей ступінь сприйнятливості буддійського учення був першим показником чистоти свідомості. У результаті диференціація природи людини дозволила буддизму застосовувати різні методи і засоби для проповідницької діяльності, що зумовило розвиток буддійського учення у всіляких напрямках. У свою чергу, це дозволило буддизму з одного боку розширити свою соціальну базу, а з іншого – безперервно розвивати свій теоретичний і практичний зміст.

Китайський буддизм є вченням Махаяни, витоки ідей якого були закладені в теоретичних концепціях раннього буддизму і розвиток якого відображав логіку розвитку суспільної і індивідуальної свідомості. Згідно з ученням мадхьямиків справжня реальність *дхарм* є *порожнечою* (*кун*). «Не народжується і не знищується, не постійна і не переривиста, не єдина і не різна, не приходить і не йде [94]».

Внаслідок цього суть людини також є *порожнечою*, яка певною мірою доповнила розуміння концепції «Не-Я»: істинне «Не-Я» це *порожнеча*, але через *затьмарення* сприймається як «Я». Відповідно розширився аналіз свідомості: не

тільки плотська обумовленість, але і раціональний зміст свідомості став розумітися як затьмарення, оскільки воно представляло вербальний компонент свідомості. Цей раціональний зміст свідомості, що включає не тільки класифікаційний список *дхарм*, але і різні теоретичні концепції, являло собою різного роду *опори* (чжу), які заважають осягненню справжньої *порожнечі*. Відтепер критика різного роду раціональних *опор* і *прихильностей* (чи) стала невід'ємною частиною будь-якої теоретичної концепції буддійського учення. Теоретики Махаяни повністю зберегли колишню класифікацію природи людини, що розуміється як *затьмарена свідомість* (*вансинь*), а також критерії цієї класифікації, що зумовило подальший розвиток і обґрунтування різноманітних методів і засобів удосконалення [154, с. 18-21].

Подальший розвиток буддійського учення в рамках концепцій йогачарів призвів до утвердження сутнісної основи людини, яка співвідносилася з *справжньою реальністю* (*чженьши*) або *природою Будди* (*фосин*). Саме таке розуміння суті людини найбільш характерне для китайського буддизму, де *природа Будди* стала співвідноситися спочатку з чистою свідомістю, що не має будь-якого змісту, і *початковою свідомістю* (*беньсинь*), що позначається. Природа людини як і раніше розглядалася як прояв суті людини і співвідносилася із *затьмаренням*. У результаті якщо в питанні про суть людини, розвиток теоретичного аналізу і обґрунтування буддійського учення в Китаї був надзвичайно плідним з кардинальною зміною підходів, то в питанні про природу людини такого кардинального розвитку не спостерігалось.

Розуміння і обґрунтування суті та природи людини в китайському релігійному буддизмі було, з одного боку, певним спрощенням, а з іншого – синкретичним узагальненням складних теоретичних конструкцій китайського філософського буддизму. Базову структуру релігійного розуміння суті і природи людини, її місця у світі і мети її існування склала сукупність трьох концепцій: про душу, про переродження і про воздаяння. Зрештою, китайський релігійний буддизм запропонував обґрунтовану світоглядну систему на основі емоційного сприйняття, що має міцний теоретичний фундамент. *Душа* (*шень*), що є

сукупністю двох аспектів: чистого, природи Будди, і брудного, затьмарення, має ту форму і ті умови існування, які відповідають ступеню забруднення цієї *душі*, що ототожнюється зі свідомістю людини. Після смерті *душа* продовжує існувати, перероджуючись у наступну форму існування відповідно до ступеня свого забруднення. Внаслідок цього морально-етичні критерії поведінки у соціальному середовищі спрощувалися до простого утилітарного підходу і мали накопичувальний характер, коли добродійна поведінка повинна була забезпечити певний запас майбутніх благ.

Таким чином, проблема суті та природи людини сконцентрувала на собі майже всі основоположні поняття і теоретичні положення буддійського учення, які, якщо не безпосередньо виходили із цієї проблеми, то примикали до неї. Більш того, розвиток буддійського вчення, його теорії і практики був обумовлений у першу чергу появою нових підходів до аналізу суті і, відповідно, природи людини.

Можливості для збагнення буддійського учення і, відповідно, прояснення і порятунку у живих істот значно розрізняється, що обумовлено ступенем їхнього затьмарення. Саме поняття *живі істоти* (*чжуншен*) в буддизмі має на увазі всіх істот шести форм існування, куди входять мешканці пекла, тварини, прети (голодні духи), люди, асури і божества. Але тільки людська форма існування вважається якнайкращою формою серед усіх для остаточного порятунку. Якнайкращі можливості повного і остаточного прояснення людини визначалися її «серединним» становищем серед живих істот у космологічній ієрархії, що зрівнювало співвідношення страждань і радощів, а також високим розвитком її інтелекту, здатного сприйняти істини про *страждання*. У результаті саме людська форма існування понад усе відповідала кінцевій меті буддійського вчення, і саме на людей було обернене це учення, доказом чого також служило народження Будди людиною. У той же час буддійське учення визнавало, що і людська форма існування може мати значні відмінності, виражені у відмінності природи людей, тому не всі люди в цьому житті можуть досягнути повне і остаточне прояснення.

Питання, таким чином, упиралося в можливість прояснення і досягнення статусу архата саме в цьому житті. І вже в ранньому буддизмі намітилися дві лінії, які одержали розвиток і в китайському буддизмі. Одна – поступове вдосконалення, що проголошувало повільний шлях вдосконалення протягом декількох життів. Інша – швидке вдосконалення, що оголошувало швидкий шлях вдосконалення і досягнення порятунку протягом одного життя. У результаті цього вся соціальна база буддизму може бути умовно диференційована на два рівні. Перший рівень представляли ті, хто міг досягти повного і остаточного прояснення і звільнення вже в цьому житті в результаті певних заслуг, накопичених у минулих життях. Другий рівень представляли ті, хто міг стати на шлях поступового вдосконалення, накопичуючи благу карму і розраховуючи досягти звільнення в одному з наступних життів. Подібна диференціація має умовний характер, оскільки відмінність цих рівнів більшою мірою мала не зовнішній, а внутрішній, духовний аспект, що визначає і конкретні методи вдосконалення [154, с. 21-23].

Абсолютно будь-яке існування людини, що включає різні її соціальні статуси, фізичні відмінності, фізіологічні і духовні можливості, а також місце і час проживання, оголошувалося наслідком закону карми, загальним і універсальним, таким, що підпорядковує собі абсолютно всі явища. Відповідно і буддизм, що розкриває і пояснює цей універсальний закон, був універсальним ученням для всіх живих істот. Єдиним обмеженням для прийняття буддизму служили духовні умови і можливості цих живих істот, що і обумовлювало виключення з адептів раннього буддійського учення *закоренілих грішників (ічаньті)* і представників нижчих рівнів буддійської космології. У результаті соціальна база раннього буддизму виключала будь-які зовнішні обмеження для прийняття буддійського вчення. Будь-яка людина могла прийняти буддійське учення і слідувати шляхом вдосконалення для досягнення своєї мети не залежно від соціального статусу, національності і фізіологічних відмінностей, що і зумовило перетворення буддизму в першу в історії людства світову релігію.

Диференціація соціальної бази пролягала в площині відмінності цілей і можливості досягнення повного прояснення в цьому житті.

Практика вдосконалення є основоположною частиною буддизму, яка обумовлює практичну сторону буддійського учення і визначається різними методами досягнення сотеріологічного і аксіологічного ідеалів, зміна яких вела і до змін методів їхнього досягнення. Відповідно орієнтація на ці ідеали визначала психічний (духовний) і соціальний аспекти вдосконалення

Із самого початку кінцевою сотеріологічною метою вдосконалення буддійського учення було проголошена *нірвана (непань)*, яка в психологічній площині розумілася як згасання спраги і внутрішнє заспокоєння, на що був спрямований вісімковий благородний шлях, так звана четверта благородна істина, проголошена Буддою, що є універсальним методом вдосконалення. Цей шлях, фактично, охоплював всю життєдіяльність людини в її самовдосконаленні, починаючи з її світогляду і закінчуючи практикою психічної саморегуляції у стані заспокоєння, де домінувала раціоналізація свідомості. У цій раціоналізації свідомості вирішальне значення мали категорії буддійського учення і докладна класифікація дхарм, яка дозволяла аналізувати свій внутрішній світ на первинні відчуття. Тобто відбувалося дослідження свого емоційного життя, щоб позбавитися плотської обумовленості і підвести життєдіяльність до раціональної обумовленості. Таким чином відбувалася повна раціоналізація життєдіяльності у контексті класифікації дхарм. Адже в гносеологічному плані дхарма як носій ознаки була саме визначенням-поняттям, пов'язаним з цією ознакою. Тому раціоналізація в ранньому буддизмі мала абсолютно психологічний контекст з інтроспективним характером і була психічним аспектом вдосконалення.

Практика *самадхи (дин, також чжи)* і *віпашьяни (гуань)* вінчала собою шлях психічного вдосконалення в ранньому буддійському ученні і мала на увазі вихід за рамки звичайного світосприймання, припинення звичайної розумової діяльності, включаючи і раціональну інтроспекцію. Інакше кажучи, певний рівень практики був подальшим розвитком психіки людини вже на новому рівні

свідомості, що виходить за рамки як емоційно-плотської, так і раціональної обумовленості. Надалі в ученні Махаяни цей аспект вийде на перший план, але на такому етапі розвитку буддійського учення лише небагато особливо просунутих адептів могли дієво практикуватися на цьому рівні. Тому в ранньому буддизмі на першому плані завданням вдосконалення була інтроспективна раціоналізація свідомості, що визначала контроль і припинення емоційно-плотської обумовленості життєдіяльності і, відповідно, вела до заспокоєння і припинення спраги бажань.

У ранньому буддизмі виділяють декілька рівнів обітниць і відповідні їм стадії соціальної практики вдосконалення, що становлять соціальний аспект вдосконалення і в основному співпадають з рівнем розвитку адептів. У свою чергу це відповідало диференціації соціальної бази буддійського учення і відмінності цілей вдосконалення, що обумовлювали і відмінність методів вдосконалення. Перший рівень обітниць включав *5 обітниць (уцзе)* мирських послідовників, що відповідали першому рангу адептів буддійського учення, чоловіків – *упасака (юпосай)* і жінок – *упасика (юпоі)*. «Сутра образів п'яти обітниць упасаки» (*Фошо юпосай уцзесян цзін*) [126] детально описує не тільки види і мотиви відповідних діянь, але і обумовлене цими чинниками воздаяння. Наступний рівень обітниць був розширенням і розвитком *5 обітниць* мирських послідовників і включав *8 обітниць і постів (бацзечжай)*. Подальший етап вдосконалення представляв рівень *послушників (шамі)* і *послушниць (шаміні)*, і включав *10 обітниць (шицзе)*. У сукупності всі ці 10 обітниць виражали *10 злих або добрих діянь (шишань або ши-е)* залежно від кута зору [156]. Наступний за послушниками і останній четвертий рівень обітниць раннього буддизму був рівнем *ченців (біцю)* і *черниць (біцюні)* і включав так звані *повні обітници (цзюйцзуцзе)*. Зрештою, соціальний аспект вдосконалення був допоміжним засобом психічного аспекту вдосконалення, на яке і була спрямована основна увага. У буддизмі Махаяни, основного напрямку китайського буддизму, сотеріологічною метою стало *найвище довершене і повне прояснення (аноудоло саньямяо саньпуті або ушан чженден чженцзює)*, в основі якого лежала *праджня*

(*боже*), як інтуїтивна мудрість і осяяння, а соціально-аксіологічним ідеалом став *бодхисаттва* (*пуса*). Ці поняття визначали, відповідно, психічний (духовний) і соціальний аспекти вдосконалення Махаяни і китайського буддизму.

У результаті розвиток практики вдосконалення буддійського учення пройшов наступні два етапи. Спочатку відкидалася емоційно-плотська обумовленість життєдіяльності як джерело споживчої поведінки, і проголошувався принцип інтроспективної раціоналізації свідомості для ліквідації цієї емоційно-плотської обумовленості і введення життєдіяльності в рамки поведінки, що була суворо раціоналізована. Певний етап припускав розрив традиційних соціальних відносин і обмеження їх по можливості рамками сангхи. На другому етапі, що характеризує учення Махаяни, ця інтроспективна раціоналізація відсувалася і висувався принцип очищення свідомості від будь-якого раціонального змісту і культивування *милосердя* (співчуття) (*цибай*), що обумовлювало інтуїтивно-спонтанне, безпосереднє добродійне реагування і поведінку. Це визначало активну соціальну позицію adeptів Махаяни. Практика вдосконалення Махаяни не заперечувала практику Хінаяни, як не заперечувала і сангху. Увібравши в себе всі кращі досягнення практики вдосконалення Хінаяни, учення Махаяни розвинуло цю практику у відповідності з логікою розвитку індивідуальної свідомості. При цьому сангха залишалася центральною ланкою як всього буддійського учення, так і практики вдосконалення.

Мадхьяміки в особі свого засновника Нагарджуни підвели теоретичну базу під зміну практики вдосконалення Хінаяни. Ототожнення *нірвани* і *сансари* зумовило перенесення акценту вдосконалення із способу існування на психологію прояснення. Концепція двох *істин* (*ерді*) зумовила розвиток вчення про різні методи проповіді і вдосконалення. Концепція порожнечі зумовила розвиток методів очищення свідомості

Йогачари, використовуючи всі теоретичні і практичні напрацювання своїх попередників, заклали в основу практики медитації споглядання *істинної таковості* (*чженьши*) або *власної природи* (*цзисин*). Оскільки за теорією

Йогачарів саме *власна природа* обумовлювала все сприйняття зовнішнього світу, то споглядання і культивування чистоти цієї власної природи повинні були породити чистоту сприйняття зовнішнього світу, вільне ставлення до всіх соціальних норм і правил, а також до будь-яких теоретичних положень. Подібна чистота сприйняття характеризує креативність і інтуїтивність мислення або креативно-інтуїтивний *рівень свідомості*. Відповідно, ця лінія вдосконалення розвивала продукуючий аспект прояснення, коли чистота власної *природи* обумовлювала чистоту помислів і поведінки. Разом з концепцією вдосконалення раннього буддизму це відображало загальну лінію розвитку свідомості від емоційного до креативно-інтуїтивного рівня. Тому всі ці практики психічного вдосконалення були актуальні залежно від рівня розвитку свідомості практикуючого і цілей, що стоять перед ним.

Через обмеження егоцентристської установки і ліквідації плотських потреб, знищення споживчого відношення до світу, життєдіяльність адепта перемикається на прояв власного потенціалу, що виявляється перш за все в проповіді буддійського учення і порятунку інших людей. Іншими словами, в Махаяні спостерігається посилення ролі психічного аспекту і зміни орієнтації соціального аспекту вдосконалення, спрямованого на включення соціальних відносин у процес вдосконалення і обумовлюючого активну соціальну позицію. Відповідно, якщо в основі соціальної практики вдосконалення Хінаяни лежало дотримання обітниць, то в Махаяні основоположним методом вдосконалення стало культивування *параміт (боломі)*, що органічно включили обітници. У зв'язку із загальним характером практики параміт була розроблена концепція *10 ступенів бодхисаттви (пуса шиді)*, що визначила і конкретизувала етапи вдосконалення. Ця концепція укладалася в положення про поступове вдосконалення, оскільки ці етапи бодхисаттва проходив протягом вельми тривалого часу, протягом якого він не тільки вдосконалювався сам, але і вів інших шляхом порятунку. У кінці шляху бодхисаттва знаходить повне і довершене прояснення, але не йде в нирвану, а залишається у світі для продовження порятунку інших живих істот.

У Китаї положення про поступове вдосконалення хоч і було сприйнято, але було переосмислене в контексті китайського раціонального менталітету і доповнено становищем про миттєве прояснення. Хуейнен своїм вченням про миттєве прояснення доводить до логічного кінця положення про методи вдосконалення, що визначаються здібностями і можливостями людини. Оскільки *природа людини (син)* у залежності від затьмарення, що затуляє *власну* або *дійсну природу* (вона ж природа Будди), розрізняється вельми значно, то і методи очищення свідомості від цього затьмарення також мають широкий діапазон відмінності. І якщо свідомість цілком чиста і не настільки забруднена затьмаренням, то достатньо і невеликого зусилля, щоб повністю позбавитися затьмарення і досягти повного і довершеного прояснення, під яким стало розумітися збагнення своєї *початкової власної природи* (природи Будди). Це положення призвело до розвитку специфічно чаньських методів миттєвого досягнення прояснення. У якості таких методологічних зусиль сприймалися екстраординарні дії, що ламають звичні світоглядні опори і виводять за рамки звичайного раціонального осмислення дійсності. Все це повинно було, з одного боку, перевірити «чистоту» свідомості адепта, а з іншого – вивести цю свідомість на креативно-інтуїтивний рівень функціонування, що визначає вчинки не з раціональних етичних норм, а з чистоти помислів і наявності співчуття.

У китайському релігійному буддизмі цілі вдосконалення змінювали свою спрямованість, що обумовлювало і зміну методів практики вдосконалення. Якщо на філософському рівні метою вдосконалення було *повне і довершене прояснення*, то на релігійному рівні такою метою стало забезпечення собі кращого існування в цьому або подальшому житті. При цьому це краще існування мало широкий діапазон відмінності своїх форм і умов, що визначалися концепцією *воздаяння (баоїн)*. Відповідно, на перший план виходив соціальний аспект вдосконалення. Основна увага в релігійній практиці простих людей приділялася благим діянням і словам, а по можливості і думкам в рамках 5 обітниць мирських послідовників, 8 обітниць і постів, а також 10 обітниць

послушників (малих обітниць). При цьому цю благу діяльність у методологічному плані можна розглядати в двох аспектах – культовому (в рамках функціонуванні сангхи) і соціальному (в рамках традиційних соціальних інститутів). Блага діяльність вводила адепта в рамки самообмеження і самоконтролю, що спричиняло однозначно позитивний вплив на якість соціальних відносин, а також обумовлювало зміну свідомої діяльності в добродійну сторону. Зрештою, будь-яка людина могла вибрати відповідний рівень практики вдосконалення, кожний з яких підводив до вищого рівня відповідно до законів розвитку свідомості. Це визначало еволюційний підхід до духовного розвитку будь-якої особи і зумовило широке розповсюдження буддизму в Китаї.

Вдосконалення (сюсин) є основоположним аспектом буддійської практики (син) і є окремою частиною буддійського учення разом з вченням (цзяофа), теорією (ліфа) і ученням про результат (гофа) [125]. Ці чотири аспекти буддійського учення, а якщо виражатися точніше, то Дхарми як одного з трьох скарбів, Юаньчжао (1048-1116 рр.) пояснює таким чином: «Хоча Махаяна і Хінаяна розрізняються, але не виходять за рамки учення, теорії, практики і результату. Внаслідок вчення виявляється теорія. Спираючись на теорію, виникає практика. Внаслідок практики може бути досягнутий результат [170]».

Саме поняття *практика* має сенс здійснення обітниць, зосередження і мудрості [125], і в загальному сенсі означає здійснення буддійського учення, а поняття *вдосконалення* – *вдосконалення* цієї самої *практики*, що є єдиним цілим: поза *практикою* не може бути *вдосконалення*, поза *вдосконаленням* не може бути *практики*.

Оскільки кінцева мета практики вдосконалення буддизму – це стати Буддою, то саме стан Будди визначає характеристику ідеального типу особистості в буддизмі.

У свою чергу, розуміння як самого Будди, так і його стану змінювалося разом з розвитком буддійського учення. Вже в ранньому буддизмі Будді

приписуються надприродні сили, які визначали позамирський статус Будди і характеризували його позамирські можливості. Природно, що в реальному житті досягнення такого статусу і таких можливостей уявлялося нереальним. Тому як еталон і мета вдосконалення було висунуте поняття *архата* (*алохань*). Стан архатства був більш приземленим, ніж стан Будди, і, відповідно, цілком досяжним для просунутих учнів Будди. Звільнення від *спраги* як джерела *страждання*, визначуване ліквідацією емоційно-плотської обумовленості життєдіяльності, і, відповідно, відсутність яких-небудь прихильностей обумовлювало як психічну, так і соціальну характеристику архата. Процес вдосконалення через інтроспективну раціоналізацію знищує емоційну обумовленість життєдіяльності, і всі явища внутрішнього і зовнішнього світу оцінюються в рамках цієї суворої раціоналізації. Етичні норми позбавлялися емоційно-плотського змісту, добро і зло втрачали звичне значення. Особисте прояснення і особистий порятунок було головною метою і сенсом життя архата, і все, що заважало цьому, повністю відкидалося. З розвитком буддизму поступово виникають концепції про проміжний рівень архата, який не досяг вищої сотеріологічної мети – повного і остаточного прояснення. В результаті з'являється нова сотеріологія і аксіологія буддизму, що знаменує етап Махаяни, де місце архата як вищого еталону займає бодхисаттва. Відповідно, аксіологічний ідеал розширюється до трьох рівнів – це Будда, бодхисаттва і архат, які набули також і релігійних рис. Все те, що не суперечило новій сотеріології і аксіології, було збережене в рамках *Великої Колісниці* (*дачен*), а те, що не укладалося в нову схему практики вдосконалення, було оголошене нижчим рівнем, що відноситься до *Малої Колісниці* (*сяочен*). В результаті в китайському буддизмі склалася суворі ієрархія прояснення від архата через бодхисаттву до Будди. Центральну ланку в цій ієрархії як за становищем, так і за значенням займає бодхисаттва.

Фундаментальна відмінність архата від бодхисаттви полягала в наявності у останнього *милосердя* і *співчуття* (*цибей*) до всіх живих істот. Вказані поняття визначали соціальну спрямованість бодхисаттви, яка повністю була відсутня у

архата, і стали найбільш характерними якостями бодхисаттви. У релігійному китайському буддизмі ці якості багато в чому сприяли популярності культу бодхисаттв, звернення до яких в скрутну хвилину рятувало страждаючих від страждань. У *«Трактаті про сутру землі Будди» (Фоді цзінлунь)* подане наступне визначення бодхисаттви: «Те, про що говорять бодхисаттва-махасаттва, унаслідок прагнення всіх істот до прояснення так називається. Оскільки вони вибирають з трьох колісниць Велику колісницю, тому їх називають махасаттвами. Знову ж таки внаслідок перебування істот у сфері прояснення їх називають бодхисаттвами. Вони повністю затвердилися у великій клятві ухвалення блага інших як свого блага, оскільки прагнуть до великого прояснення заради блага живих істот [133]». Інші якості бодхисаттви в різних джерелах можуть варіювати залежно від контексту і спрямованості тексту. Багато якостей, що приводяться вслід за милосердям і співчуттям, безпосередньо пов'язані з практикою вдосконалення параміт і також визначають характерні психічні особливості бодхисаттви. Саме поняття параміта *Хуейнен*, шостий патріарх Чань, пояснює таким чином: «Що називається парамітою? Це слово із західної країни. На китайській мові означає переправа на інший берег. Якщо пояснити цей смисл, то це звільнення від народження і знищення. Опора на об'єкти обумовлює народження і знищення подібно до хвиль на воді. І це називається цим берегом. Відсутність об'єктів не має народження і знищення подібно до постійної гладкої поверхні води. І це називається тим берегом. З цієї причини є поняття параміта [127]».

Концепція параміт розвивала на новому теоретичному і практичному рівні положення про якості бодхисаттви, більшість з яких характеризувала Будду, а також могли спостерігатися і у архата. Це відсутність прихильностей до матеріальних речей, здатність віддати останнє заради порятунку іншого, а в окремих випадках навіть самопожертвування заради блага інших, обмеженість і стриманість у потребах, самоконтроль, добродійну активність. Допомога і порятунок інших ототожнювалося з порятунком себе, що стимулювало здійснення активних добродійних вчинків. Саме у соціальних відносинах

бодхисаттва міг у повній мірі реалізувати себе як просвітлену істоту, використовуючи ці відносини як засіб вдосконалення і прояву прояснення.

У китайському релігійному буддизмі ціннісні орієнтири, у тому числі і особисті, були більш приземленими і наближеними до реального життя у суспільстві. Заслуга буддійського учення полягає у тому, що, не відкидаючи поняття багатства, влади і інших цінностей і соціальних орієнтирів звичайних людей, воно зуміло висунути свої цінності як джерело і причину цінностей простого народу. В результаті характеристика бодхисаттви і його якостей у різній мірі представляли аксіологічний орієнтир і для релігійного рівня буддизму. Від бажання поліпшити свій соціальний статус до прагнення досягти повного і довершеного прояснення лежала величезна ціннісна шкала, визначувана різними потребами адептів. Але вектор цієї шкали був спрямований на розвиток особистих якостей людини у відповідності з аксіологією буддійського вчення, що закликала звільнитися від матеріальних і соціальних прихильностей і вернутися до духовного вдосконалення.

Зрештою бодхисаттва збалансував соціально-раціональну спрямованість «благородного мужа» конфуціанства і антираціональну спрямованість «досконало мудрого» даосизму, і в контексті загального напрямку розвитку свідомості представив реальний шлях і обґрунтовані методи вдосконалення особи.

Буддійське учення дійшло до ствердження сутнісної основи людини, яка співвідносилася з *справжньою реальністю* або *природою Будди*. Саме таке розуміння суті людини є найбільш характерним для китайського буддизму, і таке розуміння добре репрезентував у своєму трактаті п'ятий патріарх школи Чань Хунжень, подаючи це як посилання на авторитетний буддійський текст «*Дашабхуміка сутра шастра*» (*Шиді цзін лунь*), хоча такого вислову в початковому тексті немає: «У тілах живих істот перебуває алмазоподібна природа Будди. Подібна сонцю, вона по суті своїй сяюча, здійснена і цілісна. Хоча вона всеосяжна і безмежна, вона лише ніби затемняється хмарами п'яти скандх і тому не може світити, немов лампа, поміщена в глек [152, с. 14]».

Висновки до другого розділу

Розглядаючи проблему особистості і застосовуючи сам термін «особистість», ми неминуче опиняємося у ситуації, коли виникають однозначні конотації із тим типом особистості, який є характерним для західної цивілізації, оскільки феномен особистості отримує своє осмислення і термінологічну визначеність саме в рамках західної наукової парадигми. Проте розгляд феномену особистості можна здійснювати не лише у статичному аспекті, але й у динамічному. В цьому випадку не виникає спокуси говорити про конкретні характеристики особистості, а можливе трактування останньої як результату процесу впливу на людину різноманітних суспільних утворень, що є способом реалізації системи соціальних інститутів; власних перетворювальних зусиль людини, що в силу розвиненої психіки здатна сприймати зазначений вплив, інтеріоризуючи групові та загальносуспільні цінності, зразки поведінки, стандартні реакції на типові ситуації.

Саме тому з'являються підстави говорити про особистість людини, що належить до китайської цивілізації. Оскільки протягом тисячоліть китайська цивілізація залишалася надзвичайно закритою, то можна вести мову про особистість, що формується в умовах традиційного Китаю. Процес формування особистості передбачає наявність суб'єкт-суб'єктних чи суб'єкт-об'єктних відносин. Для Китаю, звичайно, характерним є перш за все суб'єкт-об'єктний підхід, коли особистість, що формується, є пасивним споживачем перетворювальних зусиль групи чи суспільства в цілому.

Починаючи з дитинства людина традиційного Китаю інтегрувалася в суспільство не як неподільний унікальний елемент, а як певна функція, вимір цілісного суспільного організму. Тобто можна характеризувати особистість цієї людини, як функціональну особистість. Функціональна особистість особливим чином засвоює суспільні цінності і норми, оскільки для неї вони не стають внутрішніми настановами, а мають інструктивний характер, визначаючи процедуру реалізації функції.

Функціональна особистість є умовою існування китайського суспільства як органічного цілого, метою якого є збереження самоідентичності, тобто відсутності розвитку, як процесу, що може призводити як до вдосконалення, так і до спрощення. Метою існування функціональної особистості є виконання її функціональних обов'язків, а метою її індивідуального розвитку є покращення власної ефективності, яка сприяє якнайкращому виконанню цієї функції.

Провідними філософськими системами, які визначили і визначають обличчя китайської філософії, можна вважати конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм та буддизм.

Вирішення проблеми людини, її сутності, можливості її розвитку, джерел формування її нових якостей, що дозволяли б говорити про неї як про особистість, знаходить своє вирішення в рамках конфуціанської філософії та концепціях основних опонентів конфуціанців. Суттєва різниця міститься в тлумаченні природи людини, яка визначається як природжено добра (конфуціанство), виключно зла (деякі неоконфуціанці), різниться відносно кожної окремої особи (моїсти), є переважно злою, хоча й зустрічаються «ідеальні люди» (легізм). Вихідною умовою формування досконалої людини є: благородне походження (конфуціанство), наявність інтелектуальних здібностей та моральних чеснот поза залежністю від соціального походження (моїсти), вроджена здатність до осягнення природи всього суцього (легісти). Суб'єктами формування особистості окрім неї самої є: соціальне оточення (у найширшому сенсі – від сім'ї до держави – конфуціанство, моїзм), органи державної влади (легізм). Ідеальною особистістю є «благородний муж», який дотримується ритуалу, є справедливим та людинолюбним, і осягнув своє буття як буття Всесвіту (конфуціанство, неоконфуціанство); людина, що слідує своїй природі, максимально реалізує власне призначення, визначене Небом (моїзм); ефективний керівник (правитель або служивий, тобто чиновник – легізм).

Даосизм традиційно прийнято розглядати в контексті протиставлення його теоретичних підстав базовим становищем конфуціанської ідеології. Найбільш принципові розходження між цими філософськими системами пролягає по лінії

розуміння місця людини в соціумі і універсумі та оцінки результатів впливу суспільства на особу.

Ідеальна особистість у даосизмі постає не як наслідок формуючого впливу соціуму, як, наприклад, конфуціанська особистість, а як результат осягнення *дао*, через самопізнання, очікуваним результатом є зречення власного «Я» як ілюзії. Тобто можна говорити про даоську особистість як функціональну особистість, яка є недиференційованою частиною *дао* як рухливого, вічно змінного, органічного цілого.

У китайському релігійному буддизмі ціннісні орієнтири, у тому числі і особисті, були більш приземленими і наближеними до реального життя у суспільстві. Заслуга буддійського учення полягає у тому, що не відкидаючи поняття багатства, влади й інших цінностей і соціальних орієнтирів звичайних людей, воно зуміло висунути свої цінності як джерело і причину цінностей простого народу. Від бажання поліпшити свій соціальний статус до прагнення досягти повного і довершеного прояснення була величезна ціннісна шкала, визначувана різними потребами адептів. Але вектор цієї шкали був спрямований на розвиток особистих якостей людини відповідно до аксіології буддійського вчення, що закликала звільнитися від матеріальних і соціальних прихильностей і повернутися до духовного вдосконалення. Буддійське учення дійшло до утвердження сутнісної основи людини, яка співвідносилася зі справжньою реальністю або природою Будди.

РОЗДІЛ 3

ТРАНСФОРМАЦІЯ ОБРАЗУ ІДЕАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ ТА МЕХАНІЗМУ ЇЇ ТВОРЕННЯ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ТА НОВІТНЬОГО ЧАСУ

3.1. Співвідношення традиційних та ліберальних тенденцій у розгляді проблеми формування особистості людини у філософській думці Китаю Нового часу

Перш за все необхідно звернути увагу на концепції неоконфуціанської школи. У дусі традиційного натуралізму представники різноманітних течій у неоконфуціанстві вирішують питання щодо сутності людини, її місця у суспільстві і тих особливих рис, які вона набуває, будучи інтегрованою до нього.

Зокрема, основоположник Цзишаньської школи філософ і державний діяч Лю Цзунчжоу (1578-1645) звертається до концепції «корінного серця» (бань сін) – вродженого принципу, що визначає добро як провідну іманентну людській природі рису людини. Проте, на відміну, наприклад, від кордоцентричного напрямку в українській філософії, «корінне серце» не є метафорою, а розуміється як деякий енергетичний субстрат, що має походження від пневми як першооснови всього суцього. Лю Цзунчжоу, зокрема, зазначає: «Те, що знаходиться між небом і землею – це єдина пневма (*і ци*), і тільки», а «принцип – це принцип, властивий пневмі, безумовно той, що не передує пневмі і не перебуває поза нею [67, с. 401]».

«У основу своєї філософії Лю Цзунчжоу поклав вимогу «пильності наодинці з собою» (*шень ду*), сформульовану як атрибут благородного чоловіка (*цзюнь цзи*) у двох перших трактатах конфуціанського Чотирикнижжя – «Да сюе» («Велике вчення») і «Чжун юн» («Серединне і незмінне»). Воно тлумачилося Лю Цзунчжоу як благоговійне слідування своєму «корінному серцю» (*бань сін*), яке є також «серцем наодинці з собою» (*ду сін*), що є

абсолютним благом, яке стоїть над співвідносними добром і злом. Разом з тим така позиція поєднувалася із запереченням «знання від народження» (*шен чжі*) і апологією емпіричного пізнання, що обґрунтовувалося відмовою від поділу людської природи на раціональну і плотську: «[Індивідуальна] природа (*синх*) – це тільки [індивідуальна] природа на пневменній (*ци*) основі, а що стосується [індивідуальної] природи, відповідної принципам (*лі*) і належній справедливості (*і*), то вона також ґрунтується на пневменній основі (*ци чжі*)».

Все це вчення пов'язувалося в «пояснення (*шо*) пильності наодинці із собою» за допомогою ототожнення «[індивідуальної] природи» з «людським серцем» (*жень сін*), що знімає зіставлення між об'єктом і суб'єктом, яке виявляється єдиним з «серцем *Шляху-дао (дао сін)*», завдяки чому «людина поводить з небом, землею і [всією] тьмою речей як з єдиним тілом (*і ті*)»; органи чуття, що сполучають її з світом, невіддільні від її серця як психоморального центру особи, а «праця» (*гунфу*), що розглядається як динамічні етичні зусилля, єдина з «першосутністю» (*бань ті*), що розглядається як стабільна духовна основа. Згідно з цією діалектикою «усередині руху є спокій, а усередині спокою – рух, що обумовлює чудово-витончений (*мяо*) збіг небесних принципів, між якими відсутні проміжки [67, с. 401-403]».

Розміркування Лю Цзюньчжоу дають нам підстави говорити про те, що в рамках його концепції пропонується ідея особистісної потенціальності, тобто наперед визначеної здатності людини стати тим, чим вона має бути, виступаючи як один з проявів світового порядку. Таким чином формування особистості, принаймні її функціонального типу, відбувається як повернення до себе, усвідомлення власної природженої сутності. Здійснюючи пізнавальні операції, спрямовуючи свої перетворювальні зусилля (і матеріальні, і духовні) на матеріальний світ, людина таким чином прагне пізнати себе як прояв Абсолюту, а отже пізнає й сам Абсолют. Власне кажучи, в цьому і полягає кінцева мета людського самовдосконалення.

Існує певна концептуальна схожість із концепцією Абсолютного Духу Г. Гегеля. Взагалі людську історію Г. Гегель розглядав як процес самопізнання

Абсолютного Духу, який прагне до самоздійснення. Абсолютний Дух через людину творить всесвітню історію, використовуючи людину, як знаряддя свого втілення у зовнішньому, природному матеріалі [36, с. 120-121]. І спостерігаючи результати своїх перетворювальних зусиль, ніби в дзеркалі бачить своє відображення і таким чином пізнає себе. Так Одиничне (людина) і Абсолют (Абсолютний Дух) виявляються розчленованими. Для неоконфуціанців Абсолют не включає в себе нікого, проте являє себе в кожному, хто слідує бань сінь.

Іншою відомою неоконфуціанською школою періоду Нового часу є «школа Янь Лі» (*Лі Янь сюе пай*), засновником якої став Янь Юань на прізвисько Сичжай (1635-1704). Загальнотеоретична основа світогляду Янь Юаня ґрунтується на постулаті про нерозривний взаємозв'язок принципів і пневми: «пневма – це пневма принципів, принципи – це принципи пневми», «принцип і пневма зливаються в одному місці» («Цунь сін бянь», цз. 1) [158, с. 262]. Причому в цьому «злитті» пневма первинна, а принципи – вторинні. Звідси він виводив, що «без пневменної основи (*ді чжі*) ні з чого утворитися [індивідуальній] природі, без пневменної основи ні з чого виявитися [індивідуальній] природі» («Цунь сюе бянь», цз. 1) [158, с. 262]. Плотсько-матеріальна сутність людини, що складається з пневми, така ж «добра», як і її «[індивідуальна] природа», в якій закладений раціональний «принцип», бо «якщо визнати пневму носієм зла, то і принцип виявиться носієм зла, а якщо визнати принцип носієм добра, то і пневма виявляється носієм добра». Тут традиційний для китайської філософії холістичний натуралізм доведений до логічної межі підкресленням психосоматичної цілісності людини – «особистість-тіло (*шень*) і серце-психіка (*сінь*) в єдності досягають взаємного успіху». Більш того, така людина, що синтезує у своїй «добрій природі» «небесне визначення» (*тянь мін*) з «пневменною основою», стає дієвим чинником здійснення не тільки соціокультурних норм і цінностей, але і космічного порядку: «Загальна узгодженість тьми речей, рівність землі і оформленість неба, велика гармонія простору і часу є підсумковим результатом моєї природи» («Цунь сін бянь», цз. 1) [158, с. 262].

Суттєвим у концепції Янь Юаня є акцент на ролі людини у встановленні світового порядку, тобто принципова досяжність ідеалу злиття «небесної передвизначеності» і першоелементу («пневми») у людській особі визначає можливість існування світу загалом. Моральність людини, її чесноти є напередзакладеними у її природі, що має спільні джерела для всіх суб'єктів, тому гармонійна особистість є відображенням гармонії першоджерел і сама у свою чергу гармонізує світ.

Наприкінці Нового періоду в історії китайської філософії знаходять своє відображення загальні тенденції історичного розвитку країни, що після декількох тисячоліть достатньо ізольованого існування і суворого контролю зв'язків із зовнішнім світом виявилася неготовою до власного «відкриття» і участі у взаємодії із зовнішнім середовищем на його умовах. З 40-х рр. XIX ст. Китай виявляється об'єктом колоніальної експансії європейських держав, яка була успішно реалізована після Опіумної війни 1840 р. Європейська експансія почала спричиняти суттєвий вплив на всі сфери суспільного життя китайської держави, змінюючи політичні, економічні відносини, породжуючи інтелектуальну ситуацію, за якої філософська думка Китаю неминуче мала залучати до свого дослідницького поля наукові та гуманітарні досягнення Європейської цивілізації, критикуючи їх, чи відшукуючи їхній ідейний потенціал.

У певний період розвитку китайської філософії Тань Ситун (1865-1898) [128; 158], поет і філософ почав вважатися найбільш яскравим представником нового покоління китайської інтелектуальної еліти, вимушений одночасно боротися як з примарою стародавньої китайської традиції, так і з загрозою культурного і політичного поневолення Китаю. Він серйозно зайнявся пошуком «таємного джерела» багатства і потужності Заходу. Тань Ситун, який глибоко переживав близькість катастрофи, вирішив, що для виходу з кризи необхідно заглянути в минуле Китаю і за його межі. Іншими словами, переглянути свої традиції в контексті сучасності, навчаючись у Заході і запозичуючи у нього все передове. Саме тоді він почав писати свою роботу «Жень Суе» («вчення про

гуманність»), яка була опублікована тільки після його смерті. Зміст книги свідчить, що Тань Ситун не втратив віру у вчення Конфуція. Він вважав, що первинний зміст вчення Конфуція був перекручений багатьма поколіннями правителів і їхніх лукавих царедворців, що прагнули зробити з конфуціанства знаряддя пригноблення підданих і нагляду за ними. Він вважав, що для того, щоб повернутися до первинного вчення Конфуція, слід вщент зруйнувати всю несправедливу систему суспільних відносин в Китаї, що склалася наприкінці XIX ст. Головним для кожного конфуціанця, у тому числі і для Тань Ситуну, була ідея гуманності (чжень). Суть чжень Тань Ситун визначає через «тун» – взаємозв'язок.

Тобто ідея гуманності є нерозривною з принципом тотальності: чеснота людинолюбства не може існувати як абстрактна категорія – вона завжди спрямована на конкретного суб'єкта, якими в кращих традиціях китайського світогляду найчастіше є група. Для нього очевидно, що Китай, в якому узаконено пригноблення за соціальною, віковою і статевою ознаками, не може вважатися зразком держави. Тому конфуціанство необхідно очистити від багатовікових нашарувань спотворень і брехні, а для цього необхідно залучити досягнення інших традицій і культур. Тань Ситун вважав, що дух конфуціанської гуманності яскраво виявляється в буддизмі. Вища форма конфуціанської гуманності – це буддійське співчуття. Співчуття припускає близькість до того, кому співчуваєш, завдяки співчуттю руйнується психологічний бар'єр відчуження, співчуття сприяє самореалізації особи в її відносинах з іншими. Крім того, співчуття передбачає рівність живих істот. Крім буддизму Тань Ситун відкриває конфуціанську гуманність у християнстві, стверджуючи, що християнська концепція любові до ближнього є яскравим прикладом чеснот Чжень. Але він звертається не тільки до релігії, але і до науки. У той час надзвичайною популярністю користувалася концепція наскрізьпроникного ефіру, свого роду першоматерії. Тань Ситун і його оголосив проявом гуманності, бо ефір, проникаючи усюди, скріплює Всесвіт і забезпечує виникнення єдиного світу, в якому взаємодіють живі істоти.

Тань Ситун демонструє одну із тенденцій неоконфуціанства, що виражається у синкретичних пошуках, з метою поєднання досягнень найважливіших світоглядних джерел – конфуціанства та буддизму. Вплив європейської філософії виражається у зростанні цікавості до християнства, проповідь любові, в якому видається співзвучною ідеям гуманності в китайській філософії. Важливою для тлумачення проблематики формування особистості нам видається ідея співчуття до ближнього, на якій акцентує Тань Ситун. Співчуття є актом більш індивідуалізованим ніж турбота, виконання обов'язку, здійснення яких може мати процедурний чи навіть ритуальний характер. Співчуття може стати лише результатом безпосередньої або опосередкованої взаємодії із конкретною особою, результатом процесу співчуття, спільного відчуття, що трансформує чужий досвід у власний на когнітивному та емоційному рівнях. Такий акт передбачає суб'єктність учасників, їхню диференційованість, що дозволяє знайти спільність на межі окремоті. Співчуття в концепції Тань Ситуна можна вважати одним із механізмів формування особистості в процесі міжособової взаємодії.

Програму політичних і соціально-економічних реформ Тань Ситун аргументував виходячи зі світоглядних посилок, згідно з яким началом всіх начал у Всесвіті є єдина субстанція – ефір (*итай*), все що відбувається у світі, є його проявами. Зміни, з'єднання, розшарування, виникнення, зникнення та інші форми взаємодії між речами є всеосяжним процесом, названим Тань Ситуном *жень* (гуманізм). Тань Ситун вірив у здатність свідомості пронизувати простір і час і впливати на речі та явища.

Незважаючи на те, що Тань Ситун робить достатньо ефективну спробу осмислення проблем суспільства шляхом філософського абстрагування, все ж йому не вдається уникнути звернення до натурфілософської традиції, відшукуючи субстанціональну підставу світу (*итай*). Антропоцентризм концепції Тань Ситуна проявляється у намаганні пояснити як висхідну причину функціонування матеріального та духовного світів потребу існування людини,

що є носієм свідомості, яка трактується як найширше і позначає також нематеріальну рушійну силу Всесвіту.

Ретельний аналіз гуманності дозволив йому створити струнку і переконливу програму реформ, необхідних для відродження Китаю. Крім відновлення конфуціанства, розповсюдження буддизму, він наполягав на впровадженні західної науки, що сприяє зміцненню сили розуму. Тань Ситун висунув також програму перебудови соціальних відносин у Китаї, ліквідацію насильства і пригноблення молодших старшими, жінок – чоловіками. Він вважав, що правитель і піддані повинні знаходитися в тіснішому зв'язку, бо тільки це може сприяти прогресу і зміцненню Китаю. Виступав радикальним супротивником традицій, що складали опору існуючого в Китаї громадського порядку. Перш за все, за його словами, необхідно прорвати сіті схоластичних наук. Потім прорвати сіті світових суспільних доктрин, сіті монархізму, сіті принципів традиційної моралі, сіті Неба, сіті світової релігії, нарешті, сіті буддійських законів. Тань Ситун вірив, що йому вдалося створити стрункий і гармонійний синтез кращих ідей Китаю і Заходу

Джерело оптимізації розвитку китайського суспільства, Тань Ситун, таким чином, вбачає в якнайширшій модернізації як політичних, так і соціальних структур. Можна домислити, що руйнування традиційних обмежень, очевидно, призведе до змін перш за все у суспільній, а згодом у індивідуальній свідомості, які завершаться формування нового типу особистості, ймовірно західного типу.

Інша група концепцій, в яких прямо чи опосередковано розглянута проблема людини та її місця у світі та суспільстві, акцентує увагу на ліберальних цінностях і може розглядатися як ідейне джерело формування особистості західного типу.

До представників ліберального напрямку можна умовно зарахувати Сунь Ятсена [19; 124] (1866-1925), який увійшов до історії Китаю і як філософ, і як політичний діяч, більшою мірою, мабуть, як політичний діяч. Він став Конфуцієм у реальній політиці, заклавши основи для будівництва нового Китаю, багато в чому визначивши курс розвитку країни в ХХ ст. Його головні ідеї – три

народні принципи: націоналізм, народовладдя, народний добробут. Для встановлення народовладдя необхідна рівність. Рівність не означає, що всі люди народжуються однаковими, головне, щоб усім був гарантований рівний шанс на розвиток своїх здібностей.

Ідея право на реалізацію власного потенціалу є надзвичайно важливою, оскільки акцентує увагу на власному розвитку, а не на розвитку заради інтересів громади і розвитку громади завдяки успіхам її членів. Також знімається обмеження щодо персонального доступу наприклад, до освіти, тобто особистість перестає бути функціональною, теоретично кожен стає здатним реалізовувати системні завдання, а отже набуває рис індивідуальності.

На думку Сунь Ятсена потрібно віднайти нову концепцію дій, що відкидає старий народний вираз: «Пізнати просто, здійснити на практиці, важко». Тільки нове ставлення до практики здатне революціонізувати Китай. Сунь Ятсен був переконаний, що тільки демократія може врятувати Китай. Він добре розумів, що завдяки дії тисячолітніх традицій, китайський менталітет легко мириться з тим, що в управлінні державою бере активну участь лише вибрана меншина і уряд не рахується з думкою більшої частини суспільства, тому необхідно активізувати діяльність мас. Він розробив свою теорію дії, здатну спростувати стародавній вислів: «пізнати не важко, важко здійснити на практиці» і спонукати китайський народ до активного життя. Він вважав, що діяти якраз легко, важко пізнати.

Ідея демократизації, обґрунтована Сунь Ятсеном, є надзвичайно важливою в контексті нашого дослідження, адже зміна політичного режиму, звичайно, також неминуче призводить до трансформації не лише владних відносин, але й соціальних взаємодій. Зокрема, сприяє формуванню активності як провідної характеристики автономної особистості і дозволяє позбутися реактивності, яка характеризує особистість функціональну і виражається, зокрема, в тезі про те, що «щось нове (те, що було щойно пізнане) не може зразу бути реалізованим на практиці».

Янь Фу [72; 158; 189] (1854-1921) називають «першим китайським мислителем, що по-справжньому зрозумів західну культуру [149, с. 151]». Він також став першим вченим, що переклав китайською мовою основні твори сучасних йому західних авторів з соціології, економіки і політики. Він переклав «Еволюцію і етику» Т. Хакслі, «Багатство націй» А. Сміта, «Про дух законів» Ш. Монтеск'є, «Трактат про соціологію» Г. Спенсера. Відбір праць для перекладу відображав його точку зору на основні суспільні проблеми – наприклад, на економіку і основи добробуту держави, еволюцію і свободу і т. д. Основною темою робіт Янь Фу стала проблема добробуту і потужності Китаю, і його лібералізм був пов'язаний з ідеєю соціальної еволюції [151].

Хоча Янь Фу і вважав, що свобода людини реалізується у суспільстві, він називав свободу наданим згори правом людини: «Свобода людини – це те, що це небом».

Янь Фу вважав основою багатой і сильної держави свободу: «Те, що називають свободою, не відрізняється від того, що називають користю для народу. Коли уряд хоче користі народу, то йому слід починати з користі для кожної окремої людини, а користь для кожної окремої людини повинна починатися з її свободи... [151]».

Коли Янь Фу переклав працю «Про лібералізм» Дж. Мілля, то дав своєму перекладу китайську назву «Теорія народовладдя». Янь Фу відзначав, що те, що ми називаємо «свободою», не може існувати поза суспільством. У «Основних принципах перекладу» до «Теорії народовладдя» він писав: «Свобода – це те, чого хочуть всі, і вона здійснена. Уявимо собі людину, яка живе одна, поза суспільством. Хіба її свобода обмежена? І в хорошому, і в поганому вона ґрунтується на власних переконаннях. Хто її обмежить? Коли вона входить в колектив, наша вільна людина як і раніше вільна – але, з іншого боку, якщо її ніхто не обмежує, не стримує, то це приводить до боротьби за повноваження і до зіткнень. Тому говорять: людина має свободу і повинна знаходитися серед інших таких же вільних людей. Це шлях, вказаний у «Великому вченні», якого

повинен дотримуватися Благородний чоловік для збереження спокою в Піднебесній [151]».

Важливим для аналізу проблематики формування особистості в китайській філософії Нового часу є та частина концепції Янь Фу, яка стосується проблеми свободи людини, яка корелює з принципом автономності особистості. Янь Фу вдалося своїм власним способом обґрунтувати принцип необмеженої свободи (тієї свободи, яка формується в ситуації «війни всіх проти всіх») і ліберальної свободи, обмеженої інтересами співгромадян.

Лян Цичао [19; 20; 85; 160] (1873-1929) – мислитель, що зробив найбільш глибокий і всесторонній вплив на китайську інтелігенцію Нового часу. Можна сказати, що час Лян Цичао, що жив на стику XIX і XX століття, репрезентував епоху найвищого підйому лібералізму, піку його впливу. Лян Цичао не тільки сповідував свободу і демократію, але і досліджував ті демократичні ідеї, які вже були присутні в китайській культурі і суспільній думці і які він потім поєднував у своєму вченні із західним лібералізмом. З його точки зору конфуціанство у жодному випадку не протистоїть західним ідеям. І те й інше є складними системами, що мають схожі моменти. Із західних мислителів ліберального напрямку на Лян Цичао найбільший вплив спричинили Ж. Ж. Руссо і Р. Мілль.

Лян Цичао підкреслював, що свобода знаходить свій вираз у праві. Він говорив: «Вільна людина тягнеться до права. Всі люди – особистості. Для них необхідні дві важливі умови існування: одне з них життя, а інше – право. Коли однієї з цих умов немає, то людина перестає бути особистістю...». У основі його вчення про право – даність прав Небом і необхідність охороняти права простого народу. Його узагальнююче визначення свободи схоже на аналогічні формулювання сучасних йому західних мислителів. Він говорив: «Всі люди вільні і рівні в Піднебесній. Цінність людського життя не залежить від епохи... [85, с. 135-145]».

Досягненням Лян Цичао є формулювання ідеї політичної особистості в китайському філософському дискурсі Нового часу. Ідея щодо прав людини, даних Небом, явна калька з програмної фрази Т. Джефферсона: «Ми вважаємо

очевидними наступні істини: всі люди створені рівними і всі вони одарені своїм творцем природженими та невідчужуваними, очевидними правами, до числа яких належать життя, свобода та прагнення до щастя... [44]».

Отже, особливості дослідження проблеми людини, формування особистості людини в тому сенсі, в якому ми розглядаємо феномен особистості в цій роботі, в Новий період розвитку філософської думки Китаю, полягають у поєднанні двох основних тенденцій: з одного боку, зберігається традиційне осмислення зазначеної проблематики в рамках основних філософсько-ідеологічних течій конфуціанства, даосизму, буддизму, що в деяких випадках поєднується з спробами синтезу провідних ідей всіх трьох напрямів; з іншого – саме в період Нового часу Китай «відкривається» світу, що дозволяє не тільки Заходу долучитися до унікальних здобутків китайської культури, але й Китаю сприйняти досягнення європейської наукової думки, в тому числі й суспільної теорії, що знайшли оригінальне тлумачення в межах китайського світогляду.

3.2. Загальні тенденції трансформації механізму формування особистості людини у Китаї Новітнього часу: взаємовплив суспільної свідомості та суспільної практики

Дискурс проблеми формування особистості в сучасній філософській літературі Китаю визначається тим, що він є одночасно джерелом деяких нормативних уявлень про людину і особливості її перетворення на соціальну істоту, і разом з тим неминуче має відображати зміни у соціальній реальності, які стали особливо актуальними наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. Пов'язані ці зміни із все більшою залученістю Китаю до процесів глобалізації, змінами у традиційному соціальному укладі, починаючи від сімейного і закінчуючи рівнем політичної взаємодії.

Вище вже зазначалося, що традиційна китайська сім'я була високономативною і жорстко стратифікованою за віковою і гендерною

ознаками. Цінність дитини для сімейного організму залежала від її здатності продовжувати рід і приносити жертви предкам, отже, первісток користувався перевагою перед своїми молодшими братами, хлопчик – перед дівчинкою. У відносинах батьків, особливо батька і діда, і дітей всі права зосереджувались у руках батьків, всі обов'язки – на стороні дітей.

Найвідомішою і відмінною рисою в досвіді сучасної китайської дитини є те, що у неї немає ні братів, ні сестер. Тим часом таке становище існує не скрізь і виникло не так давно. Китай встав на шлях зниження народжуваності значно пізніше за своїх сусідів у Південно-Східній Азії: Японії, Шрі-Ланки, Сінгапуру й ін. До середини ХХ ст. народжуваність у Китаї трималася на рівні 5,68 (середня кількість дітей у однієї жінки) і лише в 1980-2000 рр. знизилася до 1,75 [69, с. 12].

У 1981-82 рр. політика «одна сім'я – одна дитина» була оформлена законодавчо і навіть закріплена в Конституції. Відтепер кожна подружня пара могла мати тільки одну дитину, а в селах сім'ї могли подати заявку на другу дитину. До заявки слід було додати підтвердження наявності труднощів з господарюванням. Закон про планову народжуваність від 29 грудня 2001 р. розповсюдив таку політику і на національні меншини. Санкцією за порушення закону є «сплата соціальних витрат на утримання», тобто адміністративний штраф [69, с. 12].

Першим наслідком цієї політики є так звані «маленькі імператори» і «маленькі принцеси». Єдині діти у сім'ї неминуче виявляються об'єктом надмірного батьківського піклування. Як емпіричні спостереження, так і соціологічні, і психологічні дослідження показують, що така ситуація позначається на психологічному стані цих дітей. Одне з досліджень, проведених у Пекіні, дозволило стверджувати, що «маленькі імператори» ростуть більш егоцентричними, менш наполегливими в досягненні своїх цілей і менш здібними до співпраці, ніж ті діти, які мають братів і сестер. Інше опитування показало, що на єдину дитину підліткового віку китайська сім'я може витратити 50% або більш сімейного бюджету [196].

Таким чином, на рівні соціального буття, а конкретніше буття родини, здійснюється важливий перехід до нуклеарності. Фактично, реальність патріархальної, традиційної сім'ї змінюється реальністю родини сучасного типу. Проблема дитини як цінності в цій ситуації отримує новий злам: цінність дитини перестає корелювати з цінністю продовження роду у майбутньому задля збереження пам'яті предків, дитина стає самоцінністю. Необхідно сказати, що така суспільна ситуація надзвичайно корелює із тенденціями, які означили себе у епоху Відродження в Європі.

«Соціальна свідомість культури раннього Відродження виявляє схильність до дитинства. Альберті у своєму трактаті «Про сім'ю» вже більшою мірою, ніж це було у ранніх гуманістів, представляє врівноваженість раціонального і плотського компонентів в своїх репродуктивних поглядах. З одного боку, він відзначає необхідність для кожної сім'ї продовжити свій рід, відтворити дітей. З іншого боку, указує, що діти є найбільшою радістю для батьків. А радість – це емоція, і тим самим вираз плотського компоненту культури.

Представником епохи високого Відродження з відповідними поглядами на репродуктивну культуру, в яких раціональний і плотський компоненти максимально урівноважені, є Еразм Роттердамський. У своїй роботі «Про виховання дітей» цей гуманіст однозначно висловлюється про те, що дитина є цінністю, дорожче за яку у людини практично нічого немає. Антицінністю визнається безпліддя подружжя. Цінність дитини виявляється, з одного боку, в обов'язку батька перед суспільством, самим собою і дитиною привести її у світ, з іншого боку, в максимумі позитивних емоцій, які відчуває справжній і майбутній батько у зв'язку з народженням і подальшим вихованням дитини. Е. Роттердамський вказує, що обов'язок людини народити і виховати дитину – це обов'язок, в якому людина відрізняється від тварин і понад усе уподібнюється божеству.

Окрім цього, Еразм критикує одностороннє, з його точки зору, ставлення до дитини, коли батьки намагаються її бачити перш за все фізично повноцінною.

Е. Роттердамський закликає батьків, зокрема і сучасне суспільство в цілому, бачити в дитині гармонію тіла і душі, матеріального і духовного.

У цілому існує велика кількість документів, що фіксують безліч зворушливих історій про самовідданих і ласкавих матерів та уважних вихователів [116]».

Отже, гуманізм, ідея цінності життя дитини саме як конкретної особи, що є об'єктом турботи сама по собі, очевидно, знаходять свій прояв у суспільній свідомості сучасних китайців. Ця ознака є надзвичайно важливою, оскільки, з одного боку, вона свідчить про усвідомлення цінності автономного індивіда. З іншого боку, усвідомлення цього сприяє формуванню нових підходів до виховання, оскільки традиційна система виховання перестає бути застосовуваною в умовах нової соціальної практики. Дозволимо собі припустити, що сімейне виховання почало еволюціонувати до особистісно орієнтованого виховання західного типу, що неминуче має завершитися трансформацією функціональної особистості у самоактуалізовану особистість.

Політика жорсткого обмеження народжуваності призвела до серйозного гендерного дисбалансу. Необхідність мати хлопчика, спадкоємця і продовжувача роду диктує мільйонам китайських сімей, особливо малозабезпеченим і з невисоким рівнем освіти, позбавлятися від народжених або тільки зачатих дочок. У 2005 р. у КНР народжувалося 118 хлопчиків на 100 дівчаток, а в деяких районах, особливо на півдні Гуандуна і Хайнані, ця пропорція досягла 130 на 100. І це при середньосвітових показниках 104-107 хлопчиків на 100 дівчаток [194].

Такий чоловічий фаворитизм цілком зрозумілий. З одного боку, культурні традиції настійно вимагають народження сина. З іншого боку, чоловіки в сучасному Китаї все ще заробляють значно більше від жінок, тому син або внук – набагато краща опора в старості, ніж дочка або онука.

Багато політиків і аналітиків КНР сходяться на думці, що чоловічий фаворитизм загрожує соціальному порядку в країні. У певний час в Китаї чоловіків шлюбного віку стане на 18 млн. більше, ніж жінок. За оцінкою газети

«Shanghai Daily» до 2020 р. їх буде на 30 млн. більше. Голова державного комітету з демографічної політики і планового дітонародження Чжан Вейцин не приховує своєї стурбованості цієї тенденцією: «Таке високе співвідношення статей зберігається ще з 1980-х рр., що перетворює Китай на країну з найбільшою гендерною диспропорцією, спостережуваною протягом найтривалішого історичного періоду. Цілком можливо, що ця диспропорція викличе соціальну нестабільність». Неважко припустити, що дівчата вважатимуть за краще вийти заміж за найуспішніших і найзаможніших молодих чоловіків. Неодружені, «з відчуттям подвійної невдачі в житті – і матеріально-кар'єрної, і особистої – сформуують базу для протестних рухів, масштаби яких важко навіть передбачити. І, швидше за все, їхній протест найвиразніше виразиться в антигромадських виступах і кримінальних діяннях», – передбачає «Epoch Times» [69, с. 14].

Відсутність братів і сестер до певної міри позначається і на освіті маленьких китайців, особливо початковій. Батьки, змушені чекати успіхів тільки від однієї дитини, стали уважніше стежити за шкільними заняттями своїх дітей. Вони готові на великі витрати фінансів і енергії, щоб з раннього віку відправити дитину до кращої школи, частіше цікавляться її результатами і швидше починають критикувати вчителів, якщо вважають, що з їхньою дитиною поводяться несправедливо або дуже жорстко. При цьому академічна конкуренція між дітьми висока. Як і раніше, велику увагу приділяють умінню зубрити. Це називається «начиняти качку», тобто примушувати дитину запам'ятовувати все нові й нові факти до тих пір, поки вона у змозі їх сприймати [183, с. 43].

На нашу думку, таке активне втручання родини у процес навчання також є показовим. У традиційному Китаї функція сімейного виховання і навчання були диференційовані, активним суб'єктом навчального процесу був учитель-наставник, який використовував переважно групові методи роботи з вихованцями. До сучасної шкільної підготовки, як ми бачимо, активно долучаються батьки, хай переважно організаційно. Цікавим є факт наявності

академічної конкуренції: конкурувати, напевне, можуть лише достатньо автономні суб'єкти, що знову ж таки виводить нас на ідею індивідуальності, яка, реалізувавшись у практиці виховання та навчання, дозволяє говорити про створення умов для формування унікальної особистості, особистості як елементу соціальної системи. З іншого боку, традиційні патерни виховання ще не віджили своє.

Американка Дж. Е. Воган, фахівець з педагогіки початкової школи, на початку 1990-х рр. мала можливість попрацювати в одному з дитячих садків Китаю. Понад усе її здивував педагогічний акцент на колективній, керованій вчителями діяльності. Всі діти повинні робити одне і те ж одночасно. Навіть у туалет ходять групою, чому вихователі дають таке пояснення: «Дітям потрібно навчитися контролювати своє тіло і пристосовувати свої ритми до ритмів своїх однокласників». Дітей заохочували проявляти альтруїзм, і справді, вони нерідко без підказки вчителя допомагали один одному одягатися або ділилися іграшками. Порівняно з американськими малюками маленькі китайці видалися Воган набагато менш конфліктними як відносно один до одного, так і відносно до вчителів.

Учителі широко користувалися таким методом корекції поведінки, як публічне заохочення або осуд. Причому прилюдно сварять не тільки за неправильну поведінку, але і за невисоку успішність, оскільки вважається, що якщо не єдиною, то основною причиною неуспішності є нестача старанності. Одного разу вчителька вивела двох дівчаток з групи однокласників, які танцювали, і веліла їм сидіти на лавці і дивитися, як танцюють інші, тому що вони «недостатньо старалися». Іншим разом, коли учні підготовчого класу виконували на дошці орфографічну роботу, вчитель зажадав, щоб ті, хто зробив помилку, встали і визнали свою провину. Так само публічно і відверто оголошують і кращих учнів у класі. Вчителів не хвилює можлива психологічна шкода, яку спричиняють такі методи корекції. Вони упевнені, що небажання «втратити обличчя» оберігає дітей від помилок і ліні [196].

Збереження таких традиційних підходів у вихованні можна розглядати як спосіб формування у дітей здатності до соціальної адаптації в китайському суспільстві, яке попри неминуче залучення до модернізації зберігає як найважливішу цінність внутрішньорганізменної (суспільство як організм) неконфліктності, що є умовою збереження рівноваги, а, отже й виживання у довгостроковій перспективі.

Опіка і дбайливість перетворилися на визначальну рису ставлення батьків до дітей, навіть коли ті вже виходять з дитячого віку.

Ці факти визначають дві протилежні тенденції у способі життя сучасної китайської молоді.

Дослідниця Ханне Чен розповідає про китайську викладачку університету, яка хотіла навчити своїх студентів питати про ціну і робити покупки англійською мовою. Задум, однак, не вдався, оскільки хлопці та дівчата не мали ні найменшого поняття про те, скільки коштують найелементарніші речі, на зразок продуктів харчування і канцелярського приладдя. Все це для них завжди купували батьки. Студентам, що виїхали вчитися за кордон, їхні батьки іноді надсилають авіапоштою речі щоденної необхідності, щоб дитині не доводилося самій шукати дорогу до найближчого супермаркету [155, с. 75].

Юні китайці, яких супроводжує старша за віком і статусом людина, створюють враження крайньої інфантильності та несамостійності. Група університетських студентів приїхала в чужу країну на екскурсію. Хлопці і особливо дівчата всього бояться. Не зважаючи на непогане володіння англійською мовою, вони не можуть самостійно знайти вихід з будівлі вокзалу. У готелі викладачка вимушена супроводжувати дівчат до туалету, адже йти самим їм страшно та і дорогу запитати вони не можуть. Проте залишившись без вчителів і батьків, ці ж студенти, такі боязкі і залежні, чудово освоюються із ситуацією: знайомляться з людьми, знаходять дорогу куди завгодно, і, якщо потрібно, знаходять у чужій країні житло, роботу і вид на проживання [107, с. 196].

Цей же парадокс відзначає Х. Чен: «...Китайські діти готові до того, щоб відносно до власних батьків займати позицію, яка знаходиться десь між поблажливістю, розчаруванням і бажанням уникнути конфлікту. Численні міські діти мають вже давно дошлюбні зв'язки, перш ніж їх батьки вперше приходять до думки запитати, чи дружать вони з ким-небудь. При цьому з боку дітей навіть не страх, здається, є мотивом умовчання. Це просто практичне рішення [155, с. 147]».

Е. Саракаєва зазначає: «Працюючи в Хайнаньському університеті, ми питали своїх студентів, багато з яких не були хайнаньцями, чому вони вважали за краще вчитися в одній з найвіддаленіших провінцій. Найпоширеніша відповідь на це питання була така: щоб бути подалі від батьків. При цьому китайські підлітки і хлопці обходяться без знаменитих на Заході «підліткових бунтів». Вони сприймають пропоновану їм суспільством і виховану тисячоліттями рольову гру і демонструють надзвичайну, іноді утрировану залежність. Свободи від батьківської опіки вони досягають не шляхом відкритого бунту, але за допомогою відстаней або приховування своїх справжніх планів, бажань або можливостей [107, с. 197]».

Яким же чином здійснюються зворотні стосунки «батьки-діти»?

На законодавчому рівні синова шанобливість як і раніше закріплена: стаття 4 закону про шлюб забороняє «погані стосунки між членами сім'ї», зобов'язує «поважати старших, поважати інтереси молодих», наполягає на «взаємній допомозі усередині сім'ї». Стаття 21 покладає на дітей відповідальність за утримання підстаркуватих батьків [69, с. 12].

Е. Саракаєва зазначає: «Молоде покоління виконує цю вимогу, проявляючи дивовижну, справді східну пластичність. У ранньому віці «маленькі імператори» – справжні тирани у своїх сім'ях. Підростаючи, проте, вони без яких-небудь складнощів сприймають безконфліктну манеру співіснування з батьками, засновану на терпінні, відчуженні і демонстрації залежності [107, с. 197]».

Суперечності подібних міжособистісних, групових та й загалом соціальних відносин, втім, не призводять до конфліктів на будь-якому рівні. Пояснювальною моделлю для аналізу цих процесів можна вважати ідею конгломеративного суспільства А. Богатурова та А. Виноградова.

Під ними (конгломеративними суспільствами) розуміються соціальні утворення, для яких характерне *тривале співіснування і стійке відтворення пластів різнорідних моделеутворюючих елементів і заснованих на них відносин*. Ці пласти утворюють усередині суспільства анклав, організаційна ефективність яких дозволяє їм виживати в рамках обрамляючого суспільства-конгломерату, зберігаючи між собою незмінні або малозмінні пропорції.

При такій постановці питання можна виокремити чотири значущі моменти:

1) конгломеративні суспільства – це мегаструктури, що спираються на анклав;

2) конгломеративність – нейтральна характеристика, що позначає один з типів організації (суспільств і світу);

3) анклав – не залишкові явища чогось віджилого (анклави можуть представляти і новації), а стійкі структурні одиниці конгломерату, відносна ізольованість яких один від одного не призведе автоматично ані до розквіту, ані до занепаду;

4) конгломеративно-анклавний тип самоорганізації може бути (і буває) інструментом надзвичайно успішного пристосування суспільства до індустріального і постіндустріального середовища.

Як анклав «традиційного» не приречений розчинитися в своєму навколишньому середовищі, так і анклаву «сучасного» не гарантовано переважання в масштабах усього суспільства. Середовище може прагнути поглинути анклав шляхом розповсюдження на його внутрішню структуру властивих йому уніфікуючих зв'язків. Але анклав може успішно чинити опір йому, попутно сприяючи надбанню суспільством складнішої («подвоєної», «потроєної») структури. Подібна структура дозволяє суспільству, з одного боку,

адаптувати досягнення техногенної цивілізації, а з іншого – зберегти умови для відтворення архаїчних трудових мотивацій, які в поєднанні з сучасною технікою дають економічний ефект, що перевершує той, що можливий при модернізації техніки і привнесенні відповідної їй системи виробничих відносин. Сучасний Китай, післявоєнні Японія і Тайвань – не єдині ілюстрації ефективності суспільств конгломеративного типу [18, с. 61].

Ще показовішим є приклад Китаю, де в межах однієї історико-політичної спільноти пласти протозахідного типу організації в прибережних зонах співіснують з секторами традиційної економічної, політичної і побутової поведінки у внутрішніх районах, утворюючи химерну єдність (втілену у формі загальних політичних інститутів і офіційної ідеології), яку мало відчують люди у повсякденному житті [18, с. 63].

Анклави «сучасної» і «традиційної» поведінки співіснують у «переміжній» формі: одні і ті ж індивіди (або їх групи) утілюють залежно від ситуації то «сучасний» (у бізнесі, в місті), то «традиційний» (у побуті, в селі) тип поведінки» [18, с. 65].

Оскільки ідею конгломеративності автори переносять у сферу аналізу людської поведінки, то необхідно зазначити, що доволі складно оцінити, який тип поведінки є результатом об'єктивації внутрішніх переконань, а який є формою адаптації.

Для оцінки особливостей формування особистості сучасного китайця, перш за все молодого, певне значення має аналіз ціннісної системи.

За результатами аналізу вивчення соціологами КНР системи етичних цінностей сучасних молодих китайців була виокремлена наступна ієрархія найбільш важливих для респондентів моральних цінностей: чесність, патріотизм, шанування батьків, цілісність, виконання обіцянок, ввічливість, скромність, почуття вдячності. Ці дані в цілому підтверджують прихильність молоді до традиційних китайських звичаїв і порядків. Так, китайська молодь вважає найбільш важливою «чесність» – традиційну моральну установку, що високо цінується в умовах, коли соціальні контакти обмежуються рамками сім'ї

і сусідства; менше цінують «виконання обіцянок» – сучасну моральну установку, значущу в умовах ринкових відносин [6, с. 134-137].

О. Афонасенко провела дослідження, у яких аналізувалися моральні судження китайської молоді.

«Учасники дослідження самостійно у вільній формі обґрунтовують, чому важливо або неважливо (на їхню думку) виконувати обіцянки, врятовувати життя, підкорятися закону. У китайців виражена така категорія моральної свідомості, як «традиціоналізм». В основному це обґрунтування допомоги своїм батькам. Це обґрунтування типу: «У нас, в Китаї, ми повинні дотримуватися китайської традиції. Допомогати батькам – це обов’язок дітей»; «Люди повинні бути чесними. Тримати слово – це хороша традиція»; «Допомогати один одному – це китайська хороша традиція». Менш виражена така категорія моральної свідомості, як «контроль». Такого роду обґрунтування зустрічаються виключно при обґрунтуванні важливості закону і полягають у тому, що закон контролює поведінку людини. Це може бути просто твердження: «Закон контролює поведінку людини»; «Закон стримує людей і керує населенням»; «Закон – це норма. Він відмежовує людину від поганих вчинків».

Під контролем так само можна розуміти створення системи норм, яким слід підкорятися, що набагато ймовірніше. У цьому випадку вислови слід інтерпретувати як деонтологію – обов’язкові розпорядження і заборони. Можна припускати, що це саме так, оскільки в Китаї, як ми вказували, традиційна система етикету і норм *лі* – це не стільки рекомендації, скільки досить жорсткі розпорядження. Моральність створюється зі звичок до дії, і немає іншого шляху забезпечити звички до дії, як тільки за допомогою самих дій. Ми стаємо правдивими, кажучи правду, сміливими, дивлячись в очі небезпеці. Помітно виражена у китайців така категорія моральної свідомості, як аксіологія. Це відповіді: «Життя дається один раз, тому воно дорогоцінне»; «Прощати інших – це найкраща справа»; «Для людини найкраще багатство – це друзі»... Категорія моральної свідомості, «репутація», також заслуговує уваги. Серед чоловіків про репутацію особливо замислюються, коли йде мова про виконання обіцянок

перед другом, у жінок – обіцянок перед малознайомою людиною. Далі репутація достатньо часто враховується при обґрунтуванні неприпустимості брати чужі речі, у жінок – при рішенні питання про помсту. Типові відповіді цієї категорії: «Треба тримати слово. Про тебе створюється враження перед іншими»; «Дуже важливим є перше враження незнайомої людини, яке ти залишив»; «Добре ім'я найважливіше»; «Брати чужі речі – це означає «втратити обличчя» [6, с. 140]».

На нашу думку, принаймні в рамках дослідження, результати якого ми наводимо, виявляється цікава закономірність: моральні судження учасників опитування містять переважно «зовнішню» аргументацію. Тобто моральна поведінка є реактивною: потрібно бути моральним, оскільки цього очікує група, суспільство. Ідея моральності як внутрішньої потреби не простежується. Тобто говорити про формування особистості молодого китайця як самодетермінованої системи поки не доводиться.

Виникнення перших ознак індивідуалізму як ознаки, що свідчить про можливість формування автономної особистості в межах китайського суспільства, втім, викликає до життя ряд суперечливих процесів, що проявляють себе не лише на рівні групової взаємодії, але й у економіці та політиці.

«В певний час у Китаї відбувається процес все більш очевидного прояву індивідуалізму китайців, особливо серед молоді великих міст. Самі китайці раді відмовитися від знеособленості, позбавитися комплексів дитинства, коли батьки примушували бути «як всі» і не виділятися. Ці віяння можуть позитивно позначитися на формуванні креативної складової особистості. Проте дух колективізму, як і раніше, сильний. Наприклад, у китайських компаніях під час нарад підлеглі-китайці не можуть заперечити босу, висловити незгоду із запропонованими варіантами вирішення питань, запропонувати альтернативу. Корпоративний же індивідуалізм виявляється швидше в турботі про особисті інтереси, а не про компанію в цілому, лояльність до компаній у китайців – найманих працівників вкрай низка. У таких умовах компаніям складно сформулювати свій пул «талентів», креативних менеджерів як гарантію подальшого розвитку і процвітання. Брак «талентів» відчуває і вище партійне

керівництво країни, що розвернуло в своїх рядах кампанію з пошуку талановитих персоналій. Мета – формування пулу «кращих з кращих» співробітників усіх рівнів [118]».

Таким чином, суспільна практика сучасного Китаю породжує серйозні зміни у суспільній свідомості, в якій формується новий тип ідеалу особистості, яка поступово набуває рис особистості західного типу і разом з тим зберігає характерні риси традиційної китайської особистості.

3.3. Культурологічний та філософський дискурс проблеми людини як особистості та процесу формування особистісних якостей у Китаї ХХ–ХХІ століть

Дослідження особистості в новітній період у Китаї тісно пов'язане з історичними процесами, ареною яких стає Китайська держава у ХХ–ХХІ столітті. Саме у цей час відбуваються визначальні зміни, в ході яких монархічний тип політичного режиму, що існував тисячоліттями, змінюється демократичним, який невдовзі трансформується на тоталітарний, щоб наприкінці ХХ ст. змінитися унікальним поєднанням авторитарної за формою політичної системи з частково ринковою економікою. Політичні трансформації переформатували всі форми суспільних відносин, сприявши кардинальним змінам у соціальній структурі китайського суспільства, що виявилися у змінах у співвідношенні сільського та міського населення, структурі зайнятості, сприявши, врешті, переходу до нової моделі родини, що прийшла на зміну патріархальній сім'ї. Зазначені фактори вплинули і на особу, яка завжди є найелементарнішою часткою суспільної системи, визначивши тенденції формування особистості в Китаї сучасної епохи.

На початку досліджуваного періоду зберігається тенденція ліберального підходу в розгляді особистості.

Ху Ши (1891-1962) часто розглядають як класичну фігуру китайського лібералізму. Розуміння свободи Ху Ши принципово не відрізнялося від прийнятого в західних країнах у той час; різницю можна побачити тільки в рівній глибині розуміння. Ху Ши вважав, що лише володіючи свободою, люди можуть творити велику історію. Тому людство зобов'язане зберігати деякі свободи, що гарантують гідність окремої особи, з одного боку, а з іншого боку, створювати процвітаюче і щасливе суспільство. Ху Ши особливо підкреслював важливість свободи віросповідання і свободи слова.

Ху Ши вважав, що свобода віри і свобода совісті – це одне і те ж, а свобода слова – це основа всіх свобод. Оскільки наша віра може бути помилковою, *те*, що ми вважаємо істиною, можливо, не є нею у повній мірі. Свобода слова дозволяє нам наблизитися до істини.

Що ж тоді таке «свобода»? Виходячи із значень ієрогліфів старокитайської мови, Ху Ши визначав свободу як «самостійність», відсутність опори на зовнішню силу. У європейських же мовах слово «свобода» містить у собі сенс «звільнення», тобто звільнення від панування зовнішньої сили.

Ху Ши вважав, що можливість самоврядування суспільства і демократичного правління передбачає свободу кожної окремої людини. Він говорив: «Самоврядне суспільство, республіканська держава – це повинно бути вільним вибором кожної людини. Кожна людина повинна сама відповідати за свій спосіб дії. Інакше людина не може бути незалежною особою. А якщо в суспільстві і державі немає незалежних осіб, то воно подібне до вина, в якому мало міцності, хліба, в якому мало дріжджів, людини, у якої мало мізків: у таких суспільства і держави немає надій на поліпшення і прогрес». Ця фраза дає нам можливість судити про інший бік ліберальних ідей Ху Ши: лібералізм повинен бути ідеологією колективу, держави. Це відображає загальну особливість китайських лібералів того часу: вони не забували про відповідальність кожної людини перед суспільством, державою і Піднебесною. Ця відповідальність і повинна бути головною рушійною силою для досягнення покращень і прогресу в державі. Західні ліберали, правда, здебільшого відкидають подібне опертя на

інтереси колективу, навіть ті з них, хто у принципі з ним згоден, не сприймають такого спрощеного тлумачення взаємозв'язку між свободою особи і суспільним благом [151].

Дискурс проблематики людини, особистості, формування особистості в контексті взаємодії «людина-суспільство» в Китаї майже до останньої чверті ХХ століття був практично нерозвиненим. Вкрай мала цікавість до цієї проблематики пояснюється загальним гнобленням розвитку науки, перш за все гуманітарної, в Китаї періоду панування Голови Комуністичної партії Китаю Мао Цзедуна.

Утилітарні цінності і класовий підхід припускали, що китайські інтелігенти повинні бути об'єднані, виховані та реформовані – саме так ЦК КПК формулював в 1961 р. «14 завдань у сфері науки» [185, с. 719]. «Об'єднання з інтелігентами» означало, що партія була зацікавлена у використанні їхніх знань, але вважала за необхідне «виховувати» їх, залучаючи до вивчення комуністичної ідеології, особливо ідей марксизму-ленінізму і Мао Цзедуна. Таким чином, китайські учені ставали головним об'єктом політичних кампаній, починаючи від руху «за реформу мислення» в кінці 1951 р., кампанії «проти правих» 1957 р., культурної революції 1966-1976 рр. і закінчуючи різними політичними заходами 1980-х рр., які «реформували» їхню буржуазну ідеологію.

Культурна революція залишила по собі чимало руйнувань. Вчені дуже хотіли, щоб наука швидше звільнилася від впливу культурної революції, що допомогло в кінці 1970-х рр. визначити нанесений нею науці збиток. Захист Чжоу Пейюанем фундаментальних досліджень у 1972 р. був такою спробою; таку ж мету переслідувала національна конференція з освіти в 1971 р. і національна конференція з наукової роботи в 1972 р. [197, с. 349-352, 377-386; 182, 157-163]. У 1975 р. віце-прем'єр Ден Сяопін, реабілітований двома роками раніше, приступив до роботи зі стабілізації ситуації і оздоровлення економіки. Ден Сяопін призначив до Китайської Академії наук (КАН) відповідальними за відновлення наукової сфери Чи Ху Яобана, Чена і Вен Гуанвея [177, с. 54-60; 197, с. 397-402; 182, с. 102-103, 161-167; 178, с. 135-138, 214-231].

Після відвідин науково-дослідних інститутів, скликання неформальних дискусійних сесій і вивчення думок вчених й інших осіб у КАН і за її межами вони констатували, що моральний дух учених і технічного персоналу був дуже низьким, вони не сміли займатися своєю професійною діяльністю. Ті декілька інститутів КАН, які все ще функціонували, були орієнтовані на прикладні проблеми науки й інженерії, а високоосвічені учені або були зайняті фізичною працею, або вимушені були працювати над вузькоприкладними проблемами.

Саме тому виникають серйозні труднощі з аналізом філософського дискурсу проблеми формування особистості у цей історичний період. Проте не можна говорити про повну нерозробленість цієї проблематики.

Зокрема, заслуговує на увагу окремий напрям західних досліджень специфіки особистості «нового китайця», «маоїстської моделі особистості», що здійснювалися у 60-70-ті рр. ХХ ст. і ґрунтувалися на аналізі програмних документів Комуністичної партії Китаю та ідеологічних творів Мао Цзедуну.

Д. Робінсон, зокрема, обґрунтовує ідею, що на зміну конфуціанському «благородному мужу» у Китаї приходять «політична людина». На думку Д. Робінсона, у феномені «політичної людини» можна виокремити декілька граней: «людина із мас», «партизан», «революційний кадр», «свідома» людина [186, с. 149-161].

Поняття «людини з мас» вчені розглядають з 1927 р. у зв'язку з селянськими рухами в Хунані. Посилаючись на вислів Мао Цзедуну, Д. Робінсон говорить, що Мао справжню революційність завжди пов'язував із селянством. І події «культурної революції» 1966-67 рр., на думку автора, можна вважати таким же прикладом активності мас. Вчений посилається на свідчення очевидця «культурної революції», викладача одного з вищих навчальних закладів Шанхаю М. Хантера, який стверджував, що головним було прирівнювання всіх до норм та ідеалів простого народу. Особливо хунанців, адже їжу, одяг і навіть хунанський акцент так полубляв Мао Цзедун.

Наступним обов'язковим компонентом, що входить до складу поняття «політична людина», на думку Д. Робінсона, є «партизан». Партизанська війна

як найбільш дієва форма спротиву була також оцінена Мао Цзедунем у його вислові про Великий похід Червоної армії. Цей же ідеал він проповідував у Яньані. Д. Робінсон протиставляє основні риси нового ідеалу – героя-партизана – конфуціанській особистості: гармонії другого протистоїть боротьба першого; самовдосконаленню – всезагальна активність і зовнішня участь у суспільних подіях; гуманності, підпорядкуванню соціальним нормам, що склалися, – спротив старій суспільній ієрархії.

Д. Робінсон підтримує думку Ч. Джонсона, який вважає, що пасивність і мовчазна покора китайських мас переродилася в ході партизанської війни в активність, тому антияпонська війна розглянута в статті як важливий етап пробудження активності мас.

Про «революційний кадр» Д. Робінсон пише, спираючись на дослідження Ф. Шурмана, на думку якого дві властивості характеризують цей феномен: критичний самоаналіз (фенсі) та новий моральний престиж і влада. Смісл китайського виразу «фенсі» зводиться до постійного переосмислення, самоаналізу і самокритики, які мають глибокі соціальні корені та традиції.

Д. Робінсон особливо підкреслює, що всі названі грані нової «політичної людини» можна сфокусувати в одному слові – «свідомість», тобто в новій політичній свідомості, яка виникла як результат декількох причин: відчуття страждань іншої людини як своїх власних; протесту простої людини проти її гнобителів; участь у самоаналізі й критиці, які призводять до народження нової етичної сили.

Варто зазначити, що дослідження Д. Робінсона є цінним з тієї точки зору, що у ньому були виокремлені суттєві ознаки особистості китайця, що формувалася в історичних умовах утвердження і панування маоїстської ідеології. У такому випадку ідеологічні документи в певному сенсі можуть розглядатися як елементи філософського дискурсу, оскільки поряд із програмними компонентами і дороговказами конкретних дій можуть містити результати рефлексії важливих питань на кшталт ролі особи, її місця в суспільстві.

Незважаючи на те, що Д. Робінсон достатньо схвально оцінює «нову людину» Китаю, варто зазначити, що саме в цей період відбувається злам у віковичній традиції сприйняття суспільства загалом і держави зокрема як кола сім'ї, що розширюється концентрично. Єдність з родиною є органічною, приєднання до ідей, практики маоїзму, інституцій нової комуністичної держави – результат свідомих зусиль. «Партизан» як прояв «політичної людини» вже не є функцією, оскільки успіх його діяльності багато в чому залежить від його власної волі і навіть «сваволі». По суті, традиційний «організм держави» іманентний природності, перетворюється на «державну організацію», що має механістичний характер. Народження особистості західного типу не відбувається – особа не стає елементом, переставши бути важливою «функцією» організму, вона перетворюється на «гвинтик» державної машини.

Свою інтерпретацію проблеми людини в маоїзмі пропонує П. Си (у 70-х рр. ХХ ст.) – директор Центру із вивчення Азії при Університеті св. Іоанна в Нью-Йорку) [190, с. 29-34]. На думку вченого, маоїзм як філософія матеріалістична відкидає поняття «внутрішнього Я», з тієї ж причини маоїзм відкидає свободу волі й свободу свідомості. Одним словом, маоїзм відкидає все, що не відповідає лінії, яка диктується «маленькою червоною книжкою». Тому, як стверджує П. Си, в умовах панування маоїзму в кожній людині «існують два Я»: одне – «внутрішнє Я», місце перебування ідей конфуціанського типу, інше «зовнішнє Я», або «публічне Я», подібне до вікна, що відкрите для маоїстських ідей.

П. Си уподібнює маоїста до політичного гравця, який бере до уваги суто зовнішні властивості людини, що включена до певної політичної системи. П. Си посилається на судження Б. Скіннера, який бачить у маоїстському Китаї перемогу деякого середнього, невизначеного китайця, оскільки вдосконалення, не обумовлене зовнішніми обставинами (соціальною гармонією та класовою боротьбою, що шанується в конфуціанстві як важлива основа справжньої людини), відкинута маоїзмом.

Проблематика виховання особи в інтерпретації Мао Цзедуна є одним із предметів розмислів індійського соціолога К. П. Гупти в роботі «Суспільство подібне до фабрики: маоїстській підхід до суспільних наук» [179, с. 36-57].

Звичайно, що в суспільстві, яке осмислюється як фабрика, роль людини зводиться до функції, до роботи в одному із цехів цієї фабрики.

К. Гупта наводить вислів Мао Цзедуна про те, що потрібно зробити все «суспільство подібним до фабрики». Хоча немає точних підтверджень, звідки взята ця цитата, однак подібне твердження можна зустріти в заяві Мао, зробленій у 1964 р., де говорилося, що студенти мають розглядати суспільство як фабрику, вчитися за книгами і в процесі праці, бути в постійному контакті з селянами та робітниками.

Іншою течією дискурсу проблематики особистості і її формування є роботи представників китайської діаспори, зокрема Ян Бо, найвідомішим твором якого є есе «Цей відразливий китаєць» [169].

Ян Бо справедливо стверджує, що у світі немає жодної країни окрім Китаю з такою тривалою історією; і немає жодної країни окрім Китаю з такою довготривалою культурою. Сучасні греки не мають прямого відношення до греків стародавніх часів; сучасні єгиптяни не мають прямого відношення до стародавніх єгиптян. Сучасні китайці – це прямі нащадки стародавніх китайців.

У 80-і роки ХХ сторіччя Ян Бо запитував: «Так чому ж в Піднебесній на сучасному етапі така велика нація знаходиться в жалюгідному стані? Китайців ображали не тільки іноземці, але й самі китайці [169]».

Людина у світі як маленький камінчик, розмішаний у глиномішалці: він не господар ситуації. Ян Бо вважає, що причина не в людині, а в суспільстві, в культурі. Ян Бо писав про те, що суспільство знімає відповідальність з людини: «Китайці стали покірливими і непривабливими, такими, яких всі ображають [169]».

Ян Бо вважає, що китайці несамодостатні не тому, що у них погані особисті якості: на основі особистих якостей китайців Китай може розвиватися швидко і стати прогресивною країною. Можна пошукати причини відчуття

неповноцінності китайців. «Яку культуру наші предки залишили нам?» Ян Бо відповідає: «Така величезна країна, така величезна нація, що становить четверть населення світу, знаходиться у стані бідності, нещастя, кривавої боротьби. Країна тривалий час не може вийти з цього стану. Я заздрю стосункам між людьми в інших країнах. Я думаю, що традиційна китайська культура породила роз'єднаність між людьми, примусила китайців володіти багатьма безсторонніми рисами [169]».

Ян Бо намагається обговорити й інші вади китайців: «Не солідарність китайців, а внутрішня боротьба між китайцями є порочною звичкою. Звичайно, всі усвідомлюють, що внутрішня боротьба деструктивна. Але все борються між собою [169]». Ян Бо міркує: «Філософія боротьби один з одним у китайців породила особливу поведінку: ні за що не визнавати помилки. Китайці не тільки звикли не визнавати помилки, але і звикли знаходити мільйон причин, які виправдовують їх помилки. Про чию провину думає китаєць? Про провину іншого китайця! Оскільки китайці не здатні бачити свої помилки, вони не можуть зізнатися в них. Але помилки, проте, існують. Неправильно думати, що у китайців немає помилок. Ми не визнаємо своїх помилок. Для прикриття однієї помилки китайці готові допустити ще більше помилок, щоб довести, що перша помилка – не помилка [169]».

Ян Бо дивується хитромудрості своїх родичів: «Багато іноземних друзів говорять мені, що важко спілкуватися з китайцями, тому що після довгої розмови ти ніяк не можеш зрозуміти сенс того, про що говорили. Насправді, в цьому немає нічого дивовижного! Як і іноземці, так і китайці, ніхто не може зрозуміти справжній зміст промови китайців. Наприклад, під час виборчої кампанії іноземець говорить: «Я вважаю, що я впораюся. Виберіть мене». Китаєць хоче, щоб інші рекомендували його. Він же сам багато разів відмовляється. Говорить, що він не впорається, що не заслуговує такої честі. Насправді якщо ти повіриш йому на слово і не вибереш його, він зненавидить тебе на все життя [169]».

Ян Бо вказав на консервативність мислення китайців: «Із старовини Жу, школа Конфуція, управляла китайською культурою. У династії Дунхань уряд встановив, що виступам, статтям і дебатам інтелігентів не можна виходити за межі, які встановили їхні вчителі. Якщо хто-небудь переходить ці межі, їхнє вчення не тільки вважалося за неправильне, але і таким, що порушує державний закон. У той період уява і мислення китайських інтелігентів були зовсім придушеними і омертвілими... У китайців немає звички до самостійного мислення, ми боїмося самостійності в мисленні, і у нас відсутня здатність етичної оцінки. У нас немає еталону правди і неправди. Ми повинні шукати коріння наших недоліків в нашій традиційній культурі. У цій культурі протягом чотирьох тисяч років після Конфуція не було жодного мислителя. Всі грамотні люди виходять з вчення Конфуція або з вчень учнів Конфуція. У китайців звичайно немає особливої думки, тому що наша культура забороняє висловлювати власну думку. Китайцям доводиться жити в традиційній, такій мертвій культурі. Як у мертвій воді. Ця мертва вода стала чаном для маринування китайської культури. Сморід чана для маринаду робить китайців морально непривабливими, потворними. Від того, що глибина цього чана незбагненна, багато питань вирішують з чужої подачі [169]».

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. у зв'язку зі змінами у політичній системі китайської держави розпочався «ліберальний ренесанс» у суспільних науках, що знайшло своє відображення і у концепціях людини, особистості, разом з тим китайські дослідники звертаються до традиційних парадигм, зокрема буддизму.

Чжан Лівень (нар. в 1935 р.) – професор філософського факультету гуманітарного інституту університету Женьмін, є представником «школи гармонії». Відповідно до основних положень концепції Чжан Лівеня існує тісний зв'язок між екологічною безпекою, цілісністю природного та соціального світів. Метою людського розвитку є дотримання соціальної та екологічної гармонії. Водночас вищою формою гармонізації природного та соціального існування

людства є феномен духовної екології, який є результатом подолання екологічних проблем та позбавлення від соціальних хвороб.

Гармонізація людських стосунків є результатом свідомої діяльності, яка має бути спрямована перш за все на усвідомлення цінності життя як такого кожною особою. Чжан Лівень звертається до поняття «серце», яке широко застосовувалося як пояснювальний принцип у китайських філософських концепціях періоду нового часу. У такому випадку «серце» є уособленням духовності, яка дозволяє людині, осягаючи себе, ефективно взаємодіяти з іншими членами суспільства. Результатом такого усвідомлення стає гармонізація індивідуальних ідеалів у універсальному «Царстві Небесному», яке є ідеальним способом соціальної організації, в якому вирішуються всі основні кризи сучасності: екологічна криза, криза людини, криза моралі, криза віри, цивілізаційна криза.

Принципи, на яких має здійснюватися вирішення цих конфліктів, такі: 1) існування конкуренції у людському суспільстві не може реалізовуватися у фізичному знищенні; 2) усі люди є різними і ці розходження необхідно сприйняти задля забезпечення мирного співіснування; 3) всі види відносин у суспільстві – соціальні, економічні, політичні тощо – мають бути врегульовані законодавством; 4) необхідно скорочувати розрив між розвиненими країнами та країнами, що розвиваються; 5) всі людські відносини мають ґрунтуватися на принципі любові.

Джао Цзунь – відомий сучасний китайський історик, письменник, педагог, художник та культуролог. Описуючи сучасну екологічну кризу, доводить її тісний зв'язок із кризою суспільства. На його думку природне зло, що лежить в основі людини, спонукає її до породження зла, насильства, терору у суспільних відносинах, що супроводжується екологічною кризою, і врешті решт призведе до фізичного знищення людства. Джерелом вирішення цих проблем є звернення до буддизму і використання його настанов як життєвих дороговказів для кожної людини, що має завершитися осягненням Будди в собі.

Ідеї буддизму знаходять своє відображення у роботах Ло Йюле – почесного президента Академічного комітету Пекінського університету, який стверджує, що основні положення буддизму втілені у суспільній практиці, дозволяють гармонізувати соціальні відносини, оскільки буддизм є релігією співчуття, орієнтує особу на самопізнання, дозволяє їй, прагнучи до нірвани, разом з тим ефективно діяти у феноменальному світі, роблячи «свій внесок у життя».

Варто згадати концепцію «гуансі», запропоновану Чжоу Женгуан. На думку Чжоу, саме нерозривний зв'язок конфуціанства і «великої сім'ї» спричинив значний вплив на сучасну політичну культуру Китаю, головною рисою якої в певний час є квазіродинність. Під квазіродинністю Чжоу розуміє перш за все явище «гуансі», яке він визначає як мережу персональних зв'язків індивіда, заснованих на суміші цінностей, відносин, звичок, практик і т. д. [199, с. 167]. Певний інститут виник в епоху індустріалізації і урбанізації, коли «велика сім'я» стала руйнуватися.

Політична культура китайців, заснована на квазіродинності, має набір наступних характерних якостей.

1. Основу квазіродинності складають особисті, але, як правило, не споріднені зв'язки.

2. Квазісімейні мережі не мають чіткої організації, меж і правил функціонування; це неформальні утворення; їхнє виникнення залежить від бажань і потреб індивідів; підставою зв'язку можуть стати класова солідарність і сусідські стосунки, а також земляцтво, загальні інтереси, професія і т. д.

3. Квазісімейні стосунки не вимагають особливих передумов для їхнього зародження; це особиста справа двох індивідів; проте виникнувши, ці стосунки спричиняють за собою певні двосторонні зобов'язання; з виникненням опертя на зобов'язання з'являється бачення індивіда не як окремої, автономної особи, а як частини добровільних мережевих відносин [199, с. 168-169].

Квазіродинність суттєво впливає на політичну поведінку сучасних китайців. Зокрема, в процесі артикуляції своїх політичних інтересів вони схильні

проводити мобілізацію особистих ресурсів в рамках «гуансі», а не звертатися у формальні організації.

Квасісімейне мислення породжує нетерпимість до представників іншого «гуансі». Дослідник Чжоу відзначає, що в певний час політична культура Китаю відрізняється відсутністю толерантності до політичного інакомислення, особливо відносно принципу гарантії прав меншини. Причому інтерес викликає той факт, що з підвищенням рівня освіти рівень нетерпимості не зменшується [199, с. 175-176].

Проте аналітик вказує на певні риси «гуансі», які можна розглядати як передумову розповсюдження демократичних цінностей і відносин. Так, пріоритет взаємних обов'язків може сприяти розвитку у китайців почуття громадянського обов'язку і усвідомлення приналежності до політичного співтовариства. Дослідник робить висновок про те, що політичну культуру «гуансі» порівняно з традиційним конфуціанством характеризує значно *вищий рівень індивідуалізму*, що знаходить вираз в індивідуальному пристосуванні до умов середовища, що змінилися, а також у зниженні рівня підпорядкування властям [199, с. 176].

На нашу думку, виникнення феномену «гуансі» можна пов'язати із руйнуючим традиційні конфуціанські цінності впливом маоїстської ідеології на суспільну свідомість китайців у другій половині ХХ століття. Залученість китайця до соціальних структур завжди була результатом відсутності вибору: дитина соціалізувалася як функціональна частина соціального організму, і місія функціональної особистості полягала у виконанні конкретного обов'язку, який розглядався як частина суспільного обов'язку і не був таким, що є іманентним їй. Руйнування традиційної общини, впровадження нових форм соціальної взаємодії у епоху панування Мао Цзедуна не породили нових видів соціальності, а залишили китайців, спрямованих на зовнішню детермінацію особистості, залученої до процесів соціальної інтеграції, дезорієнтованими. Таким чином, «гуансі» є засобом вирішення зазначеної проблеми: соціальна інтеграція на підставі більш складних відносин, ніж сімейні та общинні, передбачає разом з

тим встановлення менш серйозних емоційних, чуттєвих відносин всередині групи, що дає надію на можливість диференціації особи і трансформацію функціональної особистості в індивідуалізовану особистість західного типу.

Висновки до третього розділу

У Новий період у китайській філософії означили себе дві основні тенденції: з одного боку, зберігається традиційне осмислення проблеми людини та формування її особистості в рамках основних філософсько-ідеологічних течій конфуціанства, даосизму, буддизму, що в деяких випадках поєднується зі спробами синтезу провідних ідей всіх трьох напрямів; з іншого боку, саме в період Нового часу Китай «відкривається» світові, що дозволяє не тільки Заходу долучитися до унікальних здобутків китайської культури, але й Китаю сприйняти досягнення європейської наукової думки, в тому числі й суспільної теорії, що знайшли оригінальне тлумачення в межах китайського світогляду.

Перша тенденція знайшла своє яскраве відображення у філософській концепції Лю Цзюньчжоу, в якій пропонується ідея особистісної потенціальності, тобто наперед визначеної здатності людини стати тим, чим вона має бути, виступаючи, як один з проявів світового порядку. Таким чином, формування особистості, принаймні її функціонального типу, відбувається як повернення до себе, усвідомлення власної природженої сутності. Здійснюючи пізнавальні операції, спрямовуючи свої перетворювальні зусилля (і матеріальні, і духовні) на матеріальний світ, людина таким чином прагне пізнати себе як прояв Абсолюту, а отже пізнає й сам Абсолют. Власне кажучи, в цьому і полягає кінцева мета людського самовдосконалення.

Певною модифікацією ідеї прояву Абсолюту через людину є концепція Янь Юаня, в якій робиться акцент на ролі людини у встановленні світового порядку: тобто принципова досяжність ідеалу злиття «небесної передвизначеності» і першоелементу («пневми») у людській особі визначає

можливість існування світу загалом. Моральність людини, її чесноти є напередзакладеними у її природі, що має спільні джерела для всіх суб'єктів, і тому гармонійна особистість є відображенням гармонії першоджерел і сама в свою чергу гармонізує світ.

Тань Ситун демонструє одну із тенденцій неоконфуціанства, що виражається у синкретичних пошуках з метою поєднання досягнень найважливіших світоглядних джерел – конфуціанства та буддизму. Важливою для тлумачення проблематики формування особистості є ідея співчуття до ближнього, яку акцентує Тань Ситун. Співчуття є актом більш індивідуалізованим, ніж турбота, виконання обов'язку, здійснення яких може мати процедурний чи навіть ритуальний характер. Співчуття може стати лише результатом безпосередньої або опосередкованої взаємодії із конкретною особою, результатом процесу співчуття, спільного відчуття, що трансформує чужий досвід у власний на когнітивному та емоційному рівнях. Співчуття в концепції Тань Ситуна можна вважати одним із механізмів формування особистості в процесі міжособової взаємодії.

Ліберальна тенденція знаходить своє відображення, зокрема, у роботах Сунь Ятсена. Ідея демократизації, розроблена ним, є надзвичайно важливою в контексті нашого дослідження, адже зміна політичного режиму, звичайно, також неминуче призводить до трансформації не лише владних відносин, але й соціальних взаємодій. Зокрема, сприяє формуванню активності як провідної характеристики автономної особистості і дозволяє позбутися реактивності, яка характеризує особистість функціональну.

Аналіз новітнього китайського філософського дискурсу проблеми формування особистості неможливо здійснити, не з'ясувавши сучасний стан осмислення проблеми людини, перш за все дитини, її виховання та особливостей інтеграції суспільства у суспільній свідомості китайського суспільства, і реалізації її у суспільній практиці. Гуманізм, ідея цінності життя дитини саме як конкретної особи, що є об'єктом турботи сама по собі, очевидно, знаходять свій прояв у суспільній свідомості сучасних китайців. Ця ознака є надзвичайно

важливою, оскільки, з одного боку вона, свідчить про усвідомлення цінності автономного індивіда. З іншого боку, усвідомлення цього сприяє формуванню нових підходів до виховання, оскільки традиційна система виховання перестає бути застосовуваною в умовах нової соціальної практики. Дозволимо собі припустити, що сімейне виховання почало еволюціонувати до особистісно орієнтованого виховання західного типу, що неминуче має завершитися трансформацією функціональної особистості у самоактуалізовану особистість. Відбувається також активне втручання родини у процес навчання, що також є показовим. У традиційному Китаї функція сімейного виховання і навчання були диференційовані, активним суб'єктом навчального процесу виступав учитель-наставник, який використовував переважно групові методи роботи з вихованцями. До сучасної шкільної підготовки активно долучаються батьки, хай переважно організаційно. Цікавим є факт наявності академічної конкуренції: конкурувати, напевне, можуть лише достатньо автономні суб'єкти, що знову ж таки виводить нас на ідею індивідуальності, яка реалізувавшись у практиці виховання та навчання, дозволяє говорити про створення умов для формування унікальної особистості, особистості як елемента соціальної системи.

Водночас соціально-психологічні дослідження китайської молоді виявляють цікаву закономірність: моральні судження учасників опитування містять переважно «зовнішню» аргументацію. Тобто моральна поведінка є реактивною: потрібно бути моральним, оскільки цього очікує група, суспільство. Ідея моральності як внутрішньої потреби не простежується. Тобто говорити про формування особистості молодого китайця як самодетермінованої системи поки не доводиться.

Загалом етапи дослідження проблеми особистості в китайській філософії новітнього періоду можна узагальнити таким чином: продовження розвитку ідей лібералізму (I половина XX ст.); відображення проблематики становлення особистості у комуністичному Китаї (II половина XX ст.); сучасний дискурс проблеми особистості і групи (кінець XX – початок XXI ст.).

У представників ліберальної течії, зокрема Ху Ши, проблема особистості корелює із феноменом свободи. Ху Ши вважав, що лише володіючи свободою, люди можуть творити велику історію. Тому людство зобов'язане зберігати деякі свободи, що гарантують гідність окремої особи, з одного боку, а з іншого боку, створювати процвітаюче і щасливе суспільство.

Що стосується розгляду проблеми особистості у комуністичному Китаї, то тут джерелом філософського дискурсу можна вважати ідеологічні документи, оскільки поряд із програмними компонентами і дороговказами конкретних дій вони можуть містити результати рефлексії важливих питань на кшталт ролі особи, її місця у суспільстві.

Маоїстська ідеологія містила настанови (що, до речі, були реалізовані), які сприяли перетворенню традиційного «організму держави» іманентного природності на «державну організацію», що має механістичний характер. Народження особистості західного типу, проте, не відбулося: особа не стала елементом, переставши бути важливою «функцією» організму, вона перетворилася на «гвинтик» державної машини.

Разом з тим сучасні китайські дослідники особистості говорять про результати цього впливу, що виявилися у формуванні «гуансі» (квазіродинності) як нової форми соціальної інтеграції, що має переважно негативні прояви. Проте певні риси «гуансі» можна розглядати як передумову розповсюдження демократичних цінностей і відносин. Так, пріоритет взаємних обов'язків може сприяти розвитку у китайців почуття громадянського обов'язку і усвідомлення приналежності до політичного співтовариства. Політичну культуру «гуансі» порівняно з традиційним конфуціанством характеризує значно вищий рівень індивідуалізму, що знаходить вираз у індивідуальному пристосуванні до умов середовища, що змінилися, а також в зниженні рівня підпорядкування офіційній владі.

ВИСНОВКИ

Проведене соціально-філософське дослідження є спробою осягнення важливого процесу формування особистості людини, здійсненого крізь призму дискурсу китайської філософської думки. Те, що певний процес, як і будь-який інший феномен суспільного буття, є предметом соціального пізнання, зумовлює «зацікавлений», суб'єктивний підхід дослідника до вивчення соціальної дійсності. Саме тому дослідницька проблема, що покладена в основу цієї роботи, має з точки зору сучасних філософів та суспільствознавців надзвичайно багато варіантів вирішення, серед яких, проте, існує і думка щодо принципової її нерозв'язності з точки зору відсутності феномену особистості в китайському соціумі. Ця робота в певній мірі слугує спростуванню такого занадто спрощеного уявлення про особистість і демонструє один з можливих підходів до тлумачення цього феномену через аналіз китайського філософського дискурсу від найдавніших часів до сьогодення.

У дисертації наведено теоретичне узагальнення проблеми формування особистості людини і здійснено вирішення наукової проблеми, що виявляється в обґрунтуванні особливостей буття феномену особистості в умовах китайського суспільства на різних етапах його існування, що стало об'єктом філософської рефлексії і знайшло своє відображення у концепціях людини та суспільства, розроблених китайськими мислителями. У процесі проведеного дослідження було встановлено:

1. Аналіз філософських та наукових концепцій феномену особистості і її розвитку як динамічного аспекту цього феномену свідчить, що всі вони містять вказівку на наявність психіки як необхідної умови набуття людиною статусу особистості. Суттєвою виявляється різниця у виокремленні тих психічних структур, функціонування і розвиток яких є умовою становлення особистості. В рамках переважної більшості парадигм необхідною умовою розвитку

особистості є розвиток свідомості, лише в рамках психоаналітичної концепції акцентується превалюючий вплив функціонування несвідомого на цей процес.

2. Процес розвитку особистості є полісуб'єктним. Суб'єктами є і сама людина, і представники різноманітних соціальних груп (своєрідний колективний соціальний суб'єкт), до складу яких вона входить протягом онтогенезу, і культура як особливий суб'єкт розвитку особистості, що має змішану духовно-матеріальну природу.

3. Відповідно до виокремлених суб'єктів процесу розвитку особистості можна говорити про його внутрішні та зовнішні фактори. Внутрішні фактори пов'язані зі станом розвитку психічної сфери конкретної людини (яка залежить від генетичних факторів), а саме процесів мислення, воління тощо.

4. На підставі аналізу зарубіжних та вітчизняних концепцій особистості можна сформулювати визначення особистості як атрибутивної якості людини, що є інтегрованою у суспільство. Матеріальною підставою набуття людиною якості особистості є цілісність її фізичного організму, перш за все центральної нервової системи, що є умовою розвитку психіки людини, а отже її свідомості та самосвідомості (генетична підстава особистості). Наявність матеріального підґрунтя дозволяє людині, вступаючи у взаємодію з соціальними суб'єктами, що транслюють власний соціальний досвід (соціальна підстава особистості) і виступають посередниками у сприйнятті духовної культури конкретного суспільства та об'єктами другої природи (елементи матеріальної культури, культурна підстава особистості), сприймати соціальну інформацію. Таким чином особистість може розглядатися як інформаційно-матеріальний індивідуалізований відносно кожної людини феномен.

5. Розвиток особистості є процесом інтеріоризації соціальної інформації у ході міжособистісної, внутрішньогрупової, міжгрупової взаємодії тощо шляхом свідомого її сприйняття та перетворення у власну систему цінностей, норм, зразків прийнятної поведінки, виконуваних ролей, що супроводжується розвитком свідомості, втілюючись у самосвідомості як джерелі формування уявлення про себе, «Я-образу». Важливе значення у процесі розвитку

особистості людини мають його суб'єкти, якими поряд із самою людиною є як її безпосереднє соціальне оточення: сім'я, соціальна група (колективний соціальний суб'єкт), так і культура суспільства, в рамках якого існує особистість.

6. Формування особистості людини є частиною процесу розвитку особистості, перетворювальним впливом усіх суб'єктів розвитку особистості, виключаючи її саму.

7. Зовнішні фактори належать до формування особистості, і оскільки суб'єктами в цьому випадку є колективний соціальний суб'єкт і культура, то можна говорити про соціальні, економічні, політичні, етнічні, ментальні, цивілізаційні, культурні, історичні фактори. Комплекс зовнішніх чинників є унікальним для кожної соціальної системи, відображаючи її конкретно-історичні, цивілізаційні, політичні, економічні, соціальні, духовні характеристики. Саме результатом впливу комплексу цих чинників є формування унікальних типів особистості людини Заходу та людини Сходу.

8. Провідними та детермінуючими всі інші є хронотопологічні фактори, які визначили особливості сприйняття себе в просторі й часі. Для людини Заходу її хронотоп є завжди визначеним, оскільки вона перебуває у конкретному теперішньому, визначеному відносно минулого, що йому передує, та майбутнього, що прийде за ним. Для східної людини існування у режимі циклічного часу породжує відчуття вічного повтору, відчуття іманентності власного буття буттю світу, природи. Топологічне відчуття людини Заходу ґрунтується на розділенні світу матеріального та духовного, тоді як холістичне світосприйняття людини Сходу поширюється і на сферу духових сутностей, які розглядаються як частина дійсності, таким чином світосприйняття доповнюється містичною складовою. Таке становище породжує особливі відмінні статуси: людина Заходу постає як залучений спостерігач, який діє, але зберігає свою автономність, а східна людина завжди залишається частиною процесу. Метафорично можна говорити про західну людину-молекулу і атомарну людину Сходу.

9. Розглядаючи проблему особистості і застосовуючи сам термін «особистість», ми неминує опиняємося у ситуації, коли виникають однозначні конотації із тим типом особистості, який є характерним для західної цивілізації, оскільки феномен особистості отримує своє осмислення і термінологічну визначеність саме в рамках західної наукової парадигми. Проте розгляд феномену особистості можна здійснювати не лише в статичному аспекті, але й у динамічному. У цьому випадку не виникає спокуси говорити про конкретні характеристики особистості, а можливе трактування останньої як результату наступного: процесу впливу на людину різноманітних суспільних утворень, що є способом реалізації системи соціальних інститутів; власних перетворювальних зусиль людини, що в силу розвиненої психіки здатна сприймати зазначений вплив, інтеріоризуючи групові та загальносуспільні цінності, зразки поведінки, стандартні реакції на типові ситуації. Саме тому з'являються підстави говорити про особистість людини, що належить до китайської цивілізації.

10. Починаючи з дитинства, людина традиційного Китаю інтегрувалася в суспільство не як неподільний унікальний елемент, а як певна функція, вимір цілісного суспільного організму. Тобто можна характеризувати особистість цієї людини як функціональну особистість. Функціональна особистість особливим чином засвоює суспільні цінності і норми, оскільки для неї вони не стають внутрішніми настановами, а мають інструктивний характер, визначаючи процедуру реалізації функції. Функціональна особистість є умовою існування китайського суспільства як органічного цілого, метою якого є збереження самоідентичності, тобто відсутності розвитку як процесу, що може призводити як до вдосконалення, так і до спрощення. Метою існування функціональної особистості є виконання її функціональних обов'язків, а метою її індивідуального розвитку – покращення власної ефективності, яка сприяє якнайкращому виконанню цієї функції.

11. Вирішення проблеми людини, її сутності, можливості її розвитку, джерел формування її нових якостей, що дозволяли б говорити про неї як про особистість, знаходить своє вирішення в рамках конфуціанської філософії та у

концепціях основних опонентів конфуціанців. Суттєва різниця міститься в тлумаченні природи людини, яка визначається як природжено добра (конфуціанство), виключно зла (деякі неоконфуціанці), різниться відносно кожної окремої особи (моїсти), є переважно злою, хоча й зустрічаються «ідеальні люди» (легізм). Вихідними умовами формування досконалої людини є такі: благородне походження (конфуціанство), наявність інтелектуальних здібностей та моральних чеснот поза залежністю від соціального походження (моїсти), вроджена здатність до досягнення природи всього суцього (легісти). Суб'єктами формування особистості окрім неї самої є соціальне оточення (у найширшому сенсі – від сім'ї до держави – конфуціанство, моїзм), органи державної влади (легізм). Ідеальна особистість – «благородний муж», який слідує ритуалу, є справедливим та людинолюбним і досягнув своє буття як буття Всесвіту (конфуціанство, неоконфуціанство); людина, що слідує своїй природі, максимально реалізує власне призначення, визначене Небом (моїзм); ефективний керівник – правитель або службовець чи чиновник (легізм).

12. Даосизм традиційно прийнято розглядати в контексті протиставлення його теоретичних підстав базовим положенням конфуціанської ідеології. Найбільш принципові розходження між цими філософськими системами пролягають по лінії розуміння місця людини в соціумі і універсумі та оцінки результатів впливу суспільства на особу. Ідеальна особистість в даосизмі постає не як наслідок формуючого впливу соціуму, як, наприклад, конфуціанська особистість, а як результат досягнення дао через самопізнання, очікуваним результатом є зречення власного «Я» як ілюзії. Тобто можна говорити про даоську особистість як функціональну особистість, яка є недиференційованою частиною дао як рухливого, вічно змінного, органічного цілого.

13. У китайському релігійному буддизмі ціннісні орієнтири, у тому числі й особисті, були більш приземленими і наближеними до реального життя у суспільстві. Заслуга буддистського учення полягає у тому, що не відкидаючи поняття багатства, влади й інших цінностей і соціальних орієнтирів звичайних людей, воно зуміло репрезентувати власні цінності як джерело і причину

цінностей простого народу. Від бажання поліпшити свій соціальний статус до прагнення досягти повного і довершеного прояснення лежала величезна ціннісна шкала, визначувана різними потребами adeptів. Але вектор цієї шкали був спрямований на розвиток особистих якостей людини у відповідності з аксіологією буддійського вчення, що закликала звільнитися від матеріальних і соціальних прихильностей та звернутися до духовного вдосконалення. Буддійське учення дійшло до утвердження сутнісної основи людини, яка співвідносилася з дійсною реальністю або природою Будди.

14. У Новий період у китайській філософії означили себе дві основні тенденції: з одного боку, зберігається традиційне осмислення проблеми людини та формування її особистості в рамках основних філософсько-ідеологічних течій конфуціанства, даосизму, буддизму, що в деяких випадках поєднується зі спробами синтезу провідних ідей всіх трьох напрямів; з іншого – саме в період Нового часу Китай «відкривається» світові, що дозволяє не тільки Заходу долучитися до унікальних здобутків китайської культури, але й Китаю сприйняти досягнення європейської наукової думки, в тому числі й суспільної теорії, що знайшли оригінальне тлумачення в межах китайського світогляду. Перша тенденція знайшла своє яскраве відображення у філософській концепції Лю Цзюнчжоу, в якій пропонується ідея особистісної потенціальності, тобто наперед визначеної здатності людини стати тим, чим вона має бути, виступаючи як один із проявів світового порядку. Таким чином, формування особистості, принаймні її функціонального типу, відбувається як повернення до себе, усвідомлення власної природженої сутності. Певною модифікацією ідеї прояву Абсолюту через людину є концепція Янь Юаня, в якій зроблено акцент на ролі людини у встановленні світового порядку, тобто принципова досяжність ідеалу злиття «небесної передвизначеності» і першоелементу («пневми») у людській особі визначає можливість існування світу загалом. Моральність людини, її чесноти є наперед закладеними у її природі, що має спільні джерела для всіх суб'єктів, тому гармонійна особистість є відображенням гармонії першоджерел, у свою чергу гармонізуючи світ. Тань Ситун демонструє одну із тенденцій

неоконфуціанства, що виражається у синкретичних пошуках, з метою поєднання досягнень найважливіших світоглядних джерел – конфуціанства та буддизму. Важливою для тлумачення проблематики формування особистості є ідея співчуття до ближнього, що акцентується Тань Ситуном. Співчуття в концепції Тань Ситуна можна вважати одним із механізмів формування особистості в процесі міжособової взаємодії. Ліберальна тенденція знаходить своє відображення, зокрема, у роботах Сунь Ятсена. Ідея демократизації, розроблена ним, є надзвичайно важливою, адже зміна політичного режиму, звичайно, також неминуче призводить до трансформації не лише владних відносин, але й соціальних взаємодій, зокрема сприяє формуванню активності як провідної характеристики автономної особистості і дозволяє позбутися реактивності, яка характеризує особистість функціональну.

15. Аналіз новітнього китайського філософського дискурсу проблеми формування особистості необхідно здійснювати в контексті з'ясування сучасного стану осмислення проблеми людини, перш за все дитини, її виховання та особливостей інтеграції суспільства у громадській свідомості китайського суспільства і реалізації її у суспільній практиці. Гуманізм, ідея цінності життя дитини саме як конкретної особи, що є об'єктом турботи сама по собі, очевидно, знаходять свій прояв у суспільній свідомості сучасних китайців. Ця ознака є надзвичайно важливою, оскільки, з одного боку, вона свідчить про усвідомлення цінності автономного індивіда. З іншого боку, усвідомлення цього сприяє формуванню нових підходів до виховання, оскільки традиційна система виховання перестає бути застосовуваною в умовах нової соціальної практики. Сімейне виховання почало еволюціонувати до особистісно орієнтованого виховання західного типу, що неминуче має завершитися трансформацією функціональної особистості у самоактуалізовану особистість. Водночас соціально-психологічні дослідження китайської молоді виявляють цікаву закономірність, моральні судження учасників опитування містять переважно «зовнішню» аргументацію. Тобто моральна поведінка є реактивною: потрібно бути моральним, оскільки цього очікує група, суспільство. Ідея моральності як

внутрішньої потреби не простежується. Тобто говорити про формування особистості молодого китайця як самодетермінованої системи поки не доводиться.

16. Етапи дослідження проблеми особистості в китайській філософії новітнього періоду можна узагальнити таким чином: продовження розвитку ідей лібералізму (I половина XX ст.); відображення проблематики становлення особистості у комуністичному Китаї (II половина XX ст.); сучасний дискурс проблеми особистості і групи (кінець XX – початок XXI ст.).

У представників ліберальної течії, зокрема Ху Ши, проблема особистості корелює із феноменом свободи. Ху Ши вважав, що лише володіючи свободою, люди можуть творити велику історію. Тому людство зобов'язане зберігати деякі свободи, що гарантують гідність окремої особи, з одного боку, а з іншого – створювати процвітаюче і щасливе суспільство.

Що стосується розгляду проблеми особистості у комуністичному Китаї, то тут джерелом філософського дискурсу можна вважати ідеологічні документи, оскільки поряд із програмними компонентами і дороговказами конкретних дій вони можуть містити результати рефлексії важливих питань на кшталт ролі особи, її місця у суспільстві.

Маоїстська ідеологія містила настанови (що, до речі, були реалізовані), які сприяли перетворенню традиційного «організму держави» іманентного природності на «державну організацію», що має механістичний характер. Проте народження особистості західного типу не відбулося: особа не стала елементом, переставши бути важливою «функцією» організму, вона перетворилася на «гвинтик» державної машини.

Разом з тим сучасні китайські дослідники особистості говорять про результати цього впливу, що виявилися у формуванні «гуансі» (квазіродинності) як нової форми соціальної інтеграції, що має переважно негативні прояви. Проте певні риси «гуансі» можна розглядати як передумову розповсюдження демократичних цінностей і відносин. Так, пріоритет взаємних обов'язків може сприяти розвитку у китайців почуття громадянського обов'язку і усвідомлення

приналежності до політичного співтовариства. Політичну культуру «гуансі» порівняно з традиційним конфуціанством характеризує значно вищий рівень індивідуалізму, що знаходить вираз в індивідуальному пристосуванні до умов середовища, що змінилися, а також у зниженні рівня підпорядкування офіційній владі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в Средневековом Китае / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – 133 с.
2. Абрамова Н. Т. Целостность и управление / Н. Т. Абрамова. – М.: Наука, 1974. – 248 с.
3. Алмонд Г. Культура гражданина / Г. Алмонд, С. Верба. – М. : Глобус, 2001. – 260 с.
4. Анцыферова Л. И. Некоторые вопросы исследования личности в современной психологии капиталистических стран / Л. И. Анцыферова // Теоретические проблемы психологии личности / Под ред. Е. В. Шороховой. – М. : Наука, 1974. – С. 278–318.
5. Астафьев П. Е. Из итогов века / П. Е. Астафьев. – М. : Тип. П. Е. Астафьева, 1891. – 127 с.
6. Афонасенко Е. Моральные суждения студенческой молодежи современного Китая / Е. Афонасенко // Развитие личности. – 2007. – № 2. – С.129–143.
7. Афонасенко Е. Особенности этнического самосознания современных китайцев / Е. Афонасенко // Развитие личности. – 2004. – №1. – С. 131–143.
8. Баскаков А. Я. Методология научного исследования : Учеб. пособие / А. Я. Баскаков, Н. В. Туленков. – К. : МАУП, 2002. – 216 с.
9. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л. М. Баткин. – М. : Наука, 1989. – 272 с.
10. Бекарев А. М. Целостность личности как философская проблема (методологический аспект исследования) : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. – Свердловск, 1982. – 18 с.
11. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Международные отношения, 1990. – 336 с.
12. Бех В. П. Генезис соціального організму країни / В. П. Бех. – Запоріжжя : Просвіта, 2000. – 286 с.

13. Бех В. П. Социальный организм: философско-методологический анализ / В. П. Бех. – Запорожье : «Тандем – У», 1998. – 186 с.
14. Бех В. П. Человек и Вселенная: когнитивный анализ / В. П. Бех. – Запорожье : Тандем-У, 1998. – 144 с.
15. Бех В. П. Функціональна модель особистості: пошуки полікультурних детермінант поведінки: Монографія / Бех В. П., Шалімова Є. О. – К. : Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2009 . – 255 с.
16. Бех В. П. Морфологія соціального світу : монографія / В. П. Бех. – Київ-Мюнхен : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 759 с.
17. Богатуров А. Д. Модель равноположенного развития: варианты «сберегающего» обновления / А. Д. Богатуров, А. В. Виноградов // Полис. – 1999. – № 4. – С. 60–69.
18. Бондаревич І. М. Духовна цілісність особистості: дійсність і перспектива: Монографія / І. М. Бондаревич. – Запоріжжя: ЗНТУ, 2008. – 300 с.
19. Борох Л. Н. Теории прогресса в китайской мысли начала XX в. (Лян Цичао – Сунь Ятсен) / Л. Н. Борох // Китай: поиски путей социального развития: (из истории общественно-политической мысли XX в.). – М. : Наука, 1979. – С. 9–33.
20. Борох Л. Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков : Лян Цичао: теория обновления народа / Л. Н. Борох. – М. : Вост. литература, 2001. – 287 с.
21. Бурмистров С. Л. Философская компаративистика и история философии / С. Л. Бурмистрова // ХОРА. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2008. – № 1. – С. 5–17.
22. Буров В. Г. Китай и китайцы глазами российского ученого / В. Г. Буров. – М. : ИФРАН, 2000. – 208 с.
23. Буров В. Г. Современная китайская философия / В. Г. Буров. – М. : Наука, 1980. – 311с.

24. Буров В. Г. Философия Древнего Китая. Вступительная статья / В. Г. Буров, М. Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – . – т. 1. – 1972. – С. 5–77.
25. Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае / Ф. С. Быков. – М. : Наука, ГРВЛ, 1966. – 242 с.
26. Ван Янмин цюань цзи (Полное собрание [произведений] Ван Янмина). – Шанхай : [Б. и.], 1936. – 428 с.
27. Варій М. Й. Загальна психологія : Навчальний посібник / М. Й. Варій. – К. : «Центр учбової літератури», 2007. – 968 с.
28. Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. / Л. С. Васильев ; Ин-т востоковедения РАН. – М. : Вост. лит, 1995. – . – Т. 3 : Период Чжаньго (V–III вв. до н.э.). – М., 2006. – 679 с.
29. Васильев Л. С. Проблема генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета) / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1989. – 309 с.
30. Вашкевич В. М. Проблема самовизначення особистості в історичному процесі / В. М. Вашкевич // Гілея (науковий вісник) : [зб. наук. пр.]. – К., 2009. – Випуск 20. – С. 209-213.
31. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; [Пер. с нем.]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 345–415.
32. Волкова А. Н. История философии : Учебное пособие / А. Н. Волкова, В. С. Горнев, Р. Н. Данильченко. – М. : Приор, 1997. – 464 с.
33. Воронкова В. Г. Метафізичні виміри людського буття : [монографія] / В. Г. Воронкова. – Запоріжжя : Павел, 2000. – 176 с.
34. Вэнь Цзянь. Даосизм в современном Китае / Цзянь Вэнь, Л. А. Горобец. – С.-Пб. : Петербургское востоковедение, 2005. – 160 с.
35. Ганшин В. Г. Китай и его соседи: на пути к гражданскому обществу (особенности и закономерности формирования гражданского общества в Китае и некоторых странах АТР) / В. Г. Ганшин. – М. : Ин-т Дальнего Востока РАН, 2004. – 336 с.

36. Гегель Г. В. Ф. *Философия истории* / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : «Наука», 1993. – 479 с.
37. Гірц К. *Інтерпретація культур* / Г. Кліфорд. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с.
38. Грубе В. *Духовная культура Китая* / В. Грубе. – СПб. : Издание «Брокгауз-Ефрон», 1912. – 238 с.
39. Гуревич П. С. *Философия человека* / П. С. Гуревич. – Ч. 1. – М. : Российская АН; Ин-т философии, 1999. – 221 с.
40. Гуревич П. С. *Философия человека* / П. С. Гуревич. – Ч. 2. – М. : Российская АН; Ин-т философии, 1999. – 209 с.
41. Гэ Хун. *Баопу-цзы* / Хун Гэ ; [Предисл., пер. с др.-кит., коммент. Е. А. Торчинова]. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1999. – 384 с.
42. Дао де цзин // *Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах*. – М. : Мысль, 1972. – . – Т. 1. – 1972. – С. 114–138.
43. Девятов А. *Красный дракон. Китай и Россия в XXI веке* / А. Девятов. – М. : Алгоритм, 2002. – 288 с.
44. Декларация представителей Соединенных Штатов Америки, собравшихся на общий конгресс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lbooktoday.com/book_377_glava_49_Deklara%D1%81ija_predstavitelej_S.html.
45. *Диалектическая логика. Категория сферы сущности и целостности* / Под общ. ред. Н. М. Абдильдина. – Алма-Ата : Наука, 1987. – 542 с.
46. *Доступное объяснение Мо-цзы*. – Пекин : [Б. и.], 1956. – 28 с.
47. *Древнеиндийская философия (начальный период)*. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 272 с.
48. *Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах*. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – 363 с.
49. Ду Хон Вей *Духовні цінності людини в філософії і практиці буддизму* : автореф. дис. на здобуття наук. ступеню канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія і філософія історії» / Ду Хон Вей. – Одеса, 2000. – 23 с.

50. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006. – Т. 2. – Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко и др. – 2007. – 869 с.
51. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006. – Т. 1. – Философия / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. – 2006. – 727 с.
52. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006. – Т. 3. – Литература. Язык и письменность / ред. М. Л. Титаренко, С. М. Аникеева, О. И. Завьялова, М. Е. Кравцова, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, В. Ф. Сорокин. – 2008. – 855 с.
53. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006. – Т. 4. – Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М. Л. Титаренко, Л. С. Переломов, В. Н. Усов, С. М. Аникеева, А. Е. Лукьянов, А. И. Кобзев. – 2009. – 935 с.
54. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006. – Т. 5. – Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. – 2009. – 1087 с.
55. Жюльен Ф. Трактат об эффективности / Ф. Жюльен. – М.-СПб. : Университетская книга, 1999. – 234 с.
56. Закович М. М. Культурологія: українська та зарубіжна культура : навчальний посібник / М. М. Закович; [Електронний ресурс]. – К. : Знання, 2007. – Режим доступу: http://ebk.net.ua/Book/cultural_science/zakovich_kulturologiya/part1/105.htm
57. Зиглер Д. Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб. : Питер, 2006. – 607 с.

58. Иванов В. П. Мировоззренческие проблемы эволюции природы и становление человеческого мира / В. П. Иванов // Человек и мир человека; [отв. ред. В. И. Шинкарук]. – К. : Наукова думка, 1977. – С. 29-98.
59. Избранные трактаты Сюнь Цзы // Феокистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-Цзы / В. Ф. Феокистов. – М. : Наука, 1976. – 292 с.
60. Ильенков Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
61. Каменарович И. Классический Китай / Иван Каменарович. – М. : Вече, 2006. – 416 с. : ил. – (Гиды цивилизаций).
62. Китай : традиции и современность. Сборник статей / Под ред. Л. П. Делюсина. – М. : Наука, 1976. – 336 с.
63. Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б. Л. Рифтина / Под ред. И. С. Смирнова; сост. Н. Р. Лидова. (Orientalia et Classical Труды Института восточных культур и античности; вып. 25.). – М. : РГГУ, 2010. – 635 с.
64. Китайская философия. Энциклопедический словарь / Под ред. М. Титаренко. – М. : Мысль, 1994. – 576 с.
65. Кобзев А. И. Категория «философия» и генезис философии в Китае / А. И. Кобзев // Универсалии восточных культур / Отв. редактор М. С. Степанянц. – М. : «Восточная литература», 2001. – С. 200-219.
66. Кобзев А. И. О понимании личности в китайской и европейской культурах (проблема организмических моделей) / А. И. Кобзев // Народы Азии и Африки. – 1979. – № 5. – С. 43-57.
67. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М. : Вост. лит., 2002. – 606 с.
68. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад: Учеб. пособие / А. С. Колесников. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 390 с.
69. Косарева И. А. Принципы современного семейного права Китая / И. А. Косарева // ChinaPRO – Весь Китай. – 2006. – № 4 (13) – С. 10-15.

70. Краткий психологический словарь; [под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского]. – 2 изд. – Ростов н/Д: «Феникс», 1999. – 512 с.
71. Кривега Л. Д. Мировоззренческие трансформации личности в условиях трансформации общества / Л. Д. Кривега. – Запорожье : ЗГУ, 1998. – 202 с.
72. Крушинский А. А. Творчество Янь Фу и проблема перевода / А. А. Крушинский. – М. : Мысль, 1989. – 278 с.
73. Культурология : Учеб. пособие / [З. А. Неверова, Т. А. Юрис, Е. П. Нарижная и др.]; Под науч. ред. А.С. Неверов. – Мн. : Вышэйшая школа, 2004. – 187 с.
74. Ларцев В. С. Формування особистості: детермінанти, проблеми, перспективи (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : 09.00.03. «Соціальна філософія та філософія історії» / В. С. Ларцев. – К., 2003. – 30 с.
75. Ле цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – . – Т. 1. – 1972. – С. 213-224.
76. Ле цзы // Чжуан цзы. Ле цзы ; [пер. с кит. В. В. Малявина] – М. : Мысль, 1995. – С. 285-392.
77. Ли Цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – . – Т. 2. – 1973. – С. 99-140.
78. Ли-цзи чжэн-и (Записи о правилах поведения) / Шисань Цзин Чжушу (Примечания и толкования к тринадцати классическим книгам). – Пекин : [Б. и.], 1957. – 985 с.
79. Личность в традиционном Китае / Отв. ред. Л. П. Делюсин. – М. : Наука, 1992. – 326 с.
80. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М. : ЧеРо, 1998. – 204 с.
81. Лосский В. Богословское понятие человеческой личности // Владимир Лосский. Богословие и боговидение. – М. : Изд-во Св.-Владимирского Братства, 2000. – С. 289-302.

82. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) : Монография / А. Е. Лукьянов. – М. : Изд-во УДН, 1989. – 188 с.
83. Лунь Юй // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 1972. – С. 139-174.
84. Лунь Юй. Беседы и высказывания // Чжу цзы цзи чэн («Корпус философской классики»). – Пекин : [Б. и.], 1954. – Т. 1. – С. 335-348.
85. Лян Цичао // Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840-1897). – М. : Мысль, 1960. – С. 135-145.
86. Малявин В. В. Китайская цивилизация / В. В. Малявин. – М. : АСТ, 2000. – 632 с.
87. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока / Под ред. М. Т. Степанянц, Г. Б. Шаймухамбетовой. – М. : Наука, 1987. – 184 с.
88. Мо цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 1972. – С. 175–200.
89. Муляр В. І. Проблема становлення особистості в системі «індивід-суспільство» (філософсько-культурологічний аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В. І. Муляр. – Дніпропетровськ, 1999. – 31 с.
90. Муляр В. І. Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз) / В. І. Муляр; Ін-т змісту і методів навчання. Житомир. інж.-технол. ін-т. – Житомир, 1997. – 213 с.
91. Мухина В. С. Проблема генезиса личности / В. С. Мухина. – М. : Просвещение, 1985. – 104 с.
92. Мэн цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – 1972. – С. 225-247.
93. Мэн-цзы // Чжуцзы цзи-чэн («Собрание сочинений различных философов»). – Т. 1. – Пекин, 1954. – С. 120-128.

94. Нагарджуна. Мадхьямака шастра // 中论卷第一p0001c // 大正新修大藏经 № 1564 (4 цз.).
95. Нестеренко Г. О. Особистість у нелінійному суспільстві: [монографія] / Г. О. Нестеренко. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – 140 с.
96. Олпорт Г. Становление личности : Избранные труды / Г. Олпорт. – М. : Смысл, 2002. – 462 с.
97. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1981. – 336 с.
98. Переломов Л. С. Конфуций : жизнь, учение, судьба. – М. : Наука, 1993. – 440 с.
99. Поликарпов В. С. Философия управления / В. С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону – Таганрог : Изд-во ТРТУ, 2001. – 127 с.
100. Пондопуло Г. К. Древний Китай : Формирование культурной традиции / Г. К. Пондопуло. – М. : ВГИК, 2006. – 192 с.
101. Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы / П. С. Попов. – М. : Книга по Требованию, 2011. – 281 с.
102. Проблема человека в традиционных китайских учениях : Сб. статей ; [Отв. ред. Т. П. Григорьева]. – М. : Наука, 1983. – 262 с.
103. Рабогошвили А. А. Новые религиозные движения в современном Китае : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук : спец. 07.00.03 «Всеобщая история» / А. А. Рабогошвили. – Улан-Удэ, 2008. – 26 с.
104. Реан А. А. Психология изучения личности: Учебное пособие / А. А. Реан. – СПб. : Изд-во В. А. Михайлова, 1999. – 288 с.
105. Религиозный мир Китая 2005. Исследования, материалы, переводы / Под ред. И. С. Смирнова. – М. : РГГУ, 2006. – 327 с.
106. Рубин В. А. Личность и власть в древнем Китае : Собрание трудов / В. А. Рубин. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 384 с.
107. Саракаева Э. А. Отцы и дети в современном Китае: традиции и инновации / Э. А. Саракаева // Личность как субъект инноваций: сборник научных

- трудов / Науч. ред. М. В. Волкова. – Чебоксары : НИИ педагогики и психологии, 2010. – С. 192-199.
108. Семенов Н. С. Философские традиции Востока : Учебное пособие / Н. С. Семенов. – Мн. : ЕГУ, 2004. – 304 с.
109. Сенченко А. Я. Мироззренческая культура личности: формирование и реализация в практической деятельности / А. Я. Сенченко // Проблема духовности в современном обществознании : сб. науч. тр. – Уфа, 1989. – С. 213-218.
110. Середкина Е. В. Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / Е. В. Середкина. – СПб., 2005. – 25 с.
111. Скотна Н. В. Генезис особистості – становлення духу / Н. В. Скотна // Гуманізм і духовність у контексті культури / ред. Т. Біленко; НАН України, Інститут філософії. – Дрогобич, 1995. – С. 80-87.
112. Скотна Н. В. Духовність і саморозвиток особистості / Н. В. Скотна // Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості: тези доповідей та матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Луцьк, 18-23 червня 1994. – Київ-Луцьк, 1994. – Ч. I., Р. III. – С. 536-538.
113. Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії : монографія / Н. В. Скотна. – Львів : Українські технології, 2005. – 384 с.
114. Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації: світогляд, проблеми освіти та виховання : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец.: 09.00.10 «Філософія освіти». – Дрогобич, 2005. – 44 с.
115. Скотна Н. В. Особистість і цивілізація / Н. В. Скотна // Особистість у розбудові відкритого демократичного суспільства в Україні: Збірник матеріалів другої міжнародної науково-практичної конференції. – Київ – Івано-Франківськ – Дрогобич : Коло, 2005. – С. 105-117.
116. Слепцова А. О. Культура повседневности в эпоху Возрождения / А. О. Слепцова // Аналитика культурологии. – 2010. – № 2. [Электронный

- ресурс]. – Режим доступа : http://analculturolog.ru/journal/archive/item/216-article_28.html.
117. Слотина Т. В. Психология личности : Учебное пособие / Т. В. Слотина. – СПб. : Питер, 2008. – 304 с.
118. Сорокина И. Китайская креативная элита – процесс запущен / И. Сорокина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://interaffairs.ru/print.php?item=8132>.
119. Спиркин А. Г. Основы философии : Учебное пособие для вузов / А. Г. Спиркин. – М. : Политиздат, 1988. – 592 с.
120. Степанова Л. М. Личность в философских традициях Китая : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Л. М. Степанова. – Улан-Удэ, 2010. – 24 с.
121. Столяров А. А. Августин. Жизнь. Учение / А. А. Столяров // Аврелий Августин. Исповедь / Августин Аврелий. – М. : Мысль, 1991. – С. 5-50.
122. Страна Хань : очерки о культуре Древнего Китая / Под ред. Б. И. Панкратова. – Л. : Детгиз, 1959. – 310 с.
123. Страхов Н. Н. Философские очерки / Н. Н. Страхов. – К. : Издание И. П. Матченко, 1906. – 488 с.
124. Сунь Ят-сен. Избранные произведения / Ят-сен Сунь ; [пер. с кит.]. – М. : Наука 1985. – 784 с.
125. Сутра Махаяны созерцания изначального сознания // 大乘本生心地观经卷第二p0299b // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.).
126. Сутра образов пяти обетов упасаки // 佛说优婆塞五戒相经 // 大正新修大藏经 № 1476 (1 цз.).
127. Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха // 六祖大师法宝坛经p0350b // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.).
128. Тань Сытун цюань цзи (Полное собрание [сочинений] Тань Сытуна). – Т. 1, 2. – Пекин : [Б. и.], 1981. – 188 с.

129. Тертицкий К. М. Китайцы: традиционные ценности в современном мире / К. М. Тертицкий. – М. : МГУ, 1994. – 347 с.
130. Толстых А. В. Опыт конкретно-исторической психологии личности / А. В. Толстых. – СПб. : «Алетейя», 2000. – 288 с.
131. Торчинов Е. А. Понятие «бессмертный» в даосской традиции / Е. А. Торчинов // Проблемы Дальнего Востока. – 1993. – № 5. – С. 160-170.
132. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2007. – 480 с.
133. Трактат о сутре земли Будды // 佛地经论卷第二p0300a // 大正新修大藏经 № 1530 (7 цз.).
134. Тюрин А. Ю. Концепция человека в древнем Китае / А. Ю. Тюрин // Вестник теософии. – 1994. – № 1, 2. – С. 11-23.
135. Тягло А. В. Становление научной концепции целостности / А. В. Тягло. – Харьков : ХГУ, 1989. – 133 с.
136. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока : традиции и современность / А. М. Ушков. – М. : МГУ, 1982. – 184 с.
137. Философия : [учебник] / под ред. В. Д. Губина, Т. В. Сидориной, В. П. Филатова. – М. : Русское слово, 1996. – 432 с.
138. Философия : [учебник] / под ред. Г. В. Андрейченко, В. Д. Грачева. – Ставрополь : Изд-во СГУ, 2001. – 245 с.
139. Философия : Учебное пособие для высших учебных заведений / Под ред. Т. И. Кохановской. – Ростов-на-Дону : «Феникс», 2001. – 576 с.
140. Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век / Под. ред. М. Т. Степаняц. – М. : Наука, 1985. – 272 с.
141. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф. Ильичев и др. – М. : Сов. энциклопедия, 1983. – 839 с.
142. Фицджеральд С. П. Китай. Краткая история культуры / С. П. Фицджеральд ; [Пер. с англ. Р.В.Котенко; Науч. ред. Е.А.Торчинов]. – СПб. : Евразия, 1998. – С. 66-67.

143. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
144. Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности / З. Фрейд // Фрейд З. Психология бессознательного : Сб. пришедений. – М. : Просвещение, 1990. – С. 122-199.
145. Фролов С. С. Основы социологии : Учебник / С. С. Фролов. – М. : Юристь, 1997. – 344 с.
146. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; [перевод Г. Ф. Швейника]. – М. : АСТ, 2011. – 288 с.
147. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм; [перевод Л. А. Чернышёвой]. – М. : Педагогика, 1990. – 160 с.
148. Фэн Юлань. История китайской философии в новом издании. – Пекин: «Жэньминь чубаньшэ», 1989. – Т. 6. – 469 с.
149. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Ю-лань Фэн ; [Пер. с кит. Р. В. Котенко]. – СПб. : «Евразия», 1998. – 376 с.
150. Хань Фей-цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – 1973. – С. 224-283.
151. Хань Шуйфа. Развитие либерализма в современном Китае / Ш. Хань // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 4(24). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/authors/s/shujfa/>.
152. Хунжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания / Хунжэнь ; [пер. Торчинов Е. А.]. – СПб. : Дацан Гунзэчойнэй, 1994. – 68 с.
153. Чебунин А. В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе : [монография] / А. В. Чебунин. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 274 с.
154. Чебунин Александр Васильевич. Человек и общество в китайском буддизме : автореф. на соискание ученой степени д-ра филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / А. В. Чебунин. – Улан-Удэ, 2010. – 41 с.
155. Чен Х. Эти поразительные китайцы / Х. Чен. – М. : АСТ, 2006. – 148 с.
156. Чжи. Первоначальные врата ступеней мира дхарм // 法界次第初门卷上之上(1) // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.).

157. Чжуан Цзы // Чжуан цзы. Ле цзы ; [пер. с кит. В. В. Малявина]. – М. : Мысль, 1995. – С. 57-284.
158. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньци (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин. – Пекин, 1962. – Т. 1, 2.
159. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньци (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан Пекин, 1990. – Т. 1. – С. 260-297.
160. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньци. Сун Юань Мин чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин). – Т. 2. – Пекин, 1962.
161. Ши цзин / Пер. А. А. Штукина. – М. – Л. : Наука, 1957. – 616 с.
162. Шицзин. Книга песен и гимнов. – М. : «Художественная литература», 1987. – 351 с.
163. Шгейнер Е. С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было / Е. С. Шгейнер // Одиссей. Человек в истории. – М., 1990. – С. 38-47.
164. Шгейнер Е. С. Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность? / Е. С. Шгейнер // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры: Сб. ст. ; [Отв. ред. А. Я. Гуревич]. – М. : Наука, 1990. – С. 164-190.
165. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен» / Ю. К. Щуцкий. – М. : Наука, 1993. – 606 с.
166. Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле») / Р. Эймс // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока ; [Отв. ред. М. Т. Степанянц]. – М. : Наука, 1993. – С. 39-65.
167. Эриксон Э. Детство и общество / Э. Эриксон ; [Пер. сангл.]. – СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. – 592 с.
168. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; [Пер. с англ.]. – М. : Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006. – 352 с.

169. Юань-у Фо-го чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Юань-у Фо-го) // Тайсё Синсю Дайдзокё. – Т. 47. – Токио, 1964.
170. Юаньчжао. Объяснение смысла Амиабха сутры // 佛说阿弥陀经义疏p0356с // 大正新修大藏经 № 1761 (1 цз.).
171. Ян Бо. Этот отвратительный китаец / Б. Ян ; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://abirus.ru/content/564/623/625/644/649/847/>.
172. Ян-чжу // Чжуцзы цзи-чэн («Собрание сочинений различных философов»). – Т. 3. – Пекин, 1956.
173. Allport G. Personality: A psychological interpretation / G. Allport. – New York : Holt, Rinehart, & Winston, 1937. – 588 p.
174. Chang Chung-yuan. Creativity and Taoism / Chang Chung-yuan. – N.Y. : Harpercollins College Div., 1963. – 239 p.
175. Chang Chung-yuan. The Nature of Man as Tao / Chang Chung-yuan // Man and Nature. – Calcutta : Oxford University Press, 1978. – P. 139-147.
176. Edwards R. R. Civil and Social Rights: Theory and Practice in Chinese Law Today / R. R. Edwards // Human Rights in Contemporary China / Eds. R. R. Edwards, L. Henkin and A. J. Nathan. – N. Y. : Columbia University Press, 1986. – P. 41-75.
177. Gao Gao. Turbulent Decade: A History of Cultural Revolution G. Gao, J. Yan ; Ed. and transl. by D.W.Y. Kwok. – Honolulu : Univ of Hawaii Pr., 1996. – 659 p.
178. Goidman M. China's Intellectuals: Advise and Dissent / M. Goidman. – Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1981. – 233 p.
179. Gupta K. Society as a Factory. Maoist Approach to the Social Sciences / K. Gupta // «China Report». – Delhi, 1972. – vol. 8. – P. 36-57.
180. Hansen Ch. Individualism in Chinese Thought / Ch. Hansen // Individualism and Holism : Studies in Confucian and Taoist Values / (ed.) D. J. Munro. – Ann Arbor : Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1985. – P. 35-65.
181. King A. The Individual and Group in Confucianism: a relational perspective / A. King // Individualism and holism: studies in Confucian and Taoist values /

- (ed.) D. J. Munro. – Ann Arbor : Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1985. – P. 57-70.
182. Li Peishan. Zhongguo kexueyuan fazhanshi (История Китайской Академии наук) / S. Yao, W. Luo, P. Li, W. Zhang // Zhongguo kexueyuan (Китайская Академия наук) / Ed. Qian Linzhao, GuYu. – Beijing, 1994. – V. 1.
183. Liu Huawen. The Child's Right to Birth Registration / H. Liu // International and Chinese Perspectives. – 2005. – № 2. – P. 41-45.
184. Munro D. J. The Shape of Chinese Values in the Eye of an American Philosopher / D. J. Munro // The China Difference / Ed. Ross Terrill. – N. Y. : Harper and Row, 1979. – P. 40-46.
185. Nie Rongzhen. Inside the Red Star: The Memoirs of Marshal Nie Rongzhen / R. Nie. – NY. : New World Press, 1988. – 785 p.
186. Robinson D. From Confucian Gentleman to the New Chinese «Political» man / D. Robinson // No Man is Alien. Essays of the Unity of Mankind / by I. R. Nelson. – Leiden : Brill, 1971. – P. 149-161.
187. Rogers C. A Theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships as Developed in the Client-centered Framework / C. Rogers // Psychology: A Study of a Science / In (ed.) S. Koch. – Vol. 3: Formulations of the Person and the Social Context. – New York : McGraw Hill. – 1959. – P. 184-256.
188. Russell B. The Problem of China / B. Russell. – London : George Allen&Unwin. 1923. – 260 p.
189. Schwartz B. In Search of Wealth and Power Yen Fu and the West / B. Schwartz. – Harvard University Press; New Ed edition, 1975. – 318 p.
190. Sih P.K.T. Confucianism as an Antitoxin for Maoism / P.K.T. Sih // Issues and Studies. – Taipei, 1972. – vol.8. – № 5. – P. 29-34.
191. Skinner B. F. About behaviourism / B. F. Skinner. – New York : Alfred A. Knopf, 1974. – 256 p.
192. Skinner B. F. Beyond freedom and dignity / B. F. Skinner. – New York : Alfred A. Knopf, 1971. – 244 p.

193. Smith O. H. Chinese Concepts of the Soul / O. H. Smith // Numen. – 1958. – Vol. 5. – №3. – P. 165-179.
194. Stanat M. China's Generation Y : Understanding the Future Leaders of the World's Next / M. Stanat. – NY. : Homa and Sekey Books, 2009. – 240 p.
195. The She King, or the Book of Ancient Poetry / translated into English verse, with essays and notes by James Legge. – L. : Trübner, 1876. – 431 p.
196. Vaughan J. Early Childhood Education in China / J. Vaughan // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pbs.org/kcts/preciouschildren/earlyed/read_vaughan.html (11 (3.2))
197. Wu Heng. Keji zhanxian wushi nian (Пятьдесят лет на фронте науки и техники) / H. Wu. – Beijing, 1994. – P. 337-341.
198. Yang C. K. Chinese Communist Society: The Family and the Village / C. K. Yang. – Cambridge (Mass) : M. I. T. Press, 1965. – 522 p.
199. Zhou Zhenguan. Liberal Rights and Political Culture: Envisioning Democracy in China / Z. Zhou. – NY. : Routledge, 1995. – 288 p.