

### КОНФУЦІАНСЬКА ВЛАДНА ВЕРТИКАЛЬ: СВІТОГЛЯДНІ ТА МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ОСНОВИ ЕТИКО-ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ

Сучасні суспільно-політичні моделі країн Далекого Сходу (Китай, Японія, Тайвань, Сінгапур та ін.) переживають певний «бум», привертаючи до себе увагу як національних так і зарубіжних дослідників. Проте, якщо для перших конфуціанська модель постає апіорною [природною] формою суспільного устрою країн Сходу, натомість для дослідників Заходу вона є сферою проблематичною, оскільки вступає у специфічний конфлікт із західною системою індивідуалістичної свідомості та притаманним їй лібералізмом. Таке розмежування у розумінні «належної» форми суспільного устрою породило думку, що традиційна конфуціанська модель побудови суспільств є не демократичною або, навіть, антидемократичною. Так відомий американський соціолог та політолог Самюель Хантінгтон у своїй праці «Зіткнення цивілізацій» (1993 р.), аналізуючи моделі далекосхідних суспільств, наголошує на рисах, що не вписуються у західне розуміння концепту демократичного розвитку держав, як то:

- інтереси колективу постають вище інтересів індивіда;
- влада має пріоритет перед свободою;
- обов'язки є більш важливими аніж права;
- недостатньо розвинена традиція протистояння громадянського права державі [12].

Все це свідчить про відсутність в країнах Далекого Сходу «феномену громадянського суспільства», що постає невід'ємною частиною побудови демократичної правової держави у західній концепції. Проте, як зауважує американський філософ та політичний економіст японського походження Френсіс Фукуяма, обмежувати вплив конфуціанства лише ствердженням пріоритету колективу перед особистістю, а держави перед усіма підлеглими інститутами буде грубим спрощенням справжнього змісту і впливу вчення [12].

Як зазначає у своїй статті дослідник В.Резаненко [8], останнім часом у соціологічній науці посилюється інтерес до концепту громадянського суспільства. Проте, попри численні підходи до розкриття змісту цього поняття, воно, як таке, залишається утопічним, оскільки виходить з власне ворожого йому розуміння *політики* як інституту примусу щодо дотримання законів [8, с. 117]. У євро-американському варіанті громадянське суспільство розуміється як протистояння громадянських організацій прямому втручання та довільній регламентації з боку держави.

Натомість, принципово іншу модель суспільно-державного розвитку презентують традиційні країни Далекого Сходу, в яких питання громадянського суспільства взагалі *не проблематизується*. Суспільна модель постає органічно вплетеною в модель владної вертикалі, є її логічним продовженням [8, с. 118]. Тут мова йде не про суспільство, в якому громадяни, переслідуючи власні (егоїстичні) інтереси, створюють громадянські організації, рухи опору державі тощо (згідно з класичним визначенням громадянського суспільства), а про спільноту, що організує свій життєвий простір згідно з конфуціанськими морально-етичними принципами як чинниками створення системи чітко-

го моделювання становлення адміністративного ресурсу. У такій системі конфуціянство є опорою «бюрократії», оскільки ця філософія залишає за нею не лише право дотримуватись законів; за цією філософією, бюрократія постає уособленням дотримання цих правил (які є її невід'ємним атрибутом, наділеним волею Дао-Неба) [7, с. 175].

Показовим у цьому плані постає трактат Да Сюе (Велике вчення) [大學], що входить до канону конфуціанської філософії Си Шу (Чотирикнижжя). У цьому вченні викладається наука соціально-політичного управління, що саме призначена для бюрократичного класу (для високопосадовців, хоча «цільова група» трактату набагато ширша) традиційного китайського суспільства. Головним акцентом Да Сюе, яке першочергово є націленим на практику, постає категорія *де* (德) (яку конфуціянська філософія загалом десакралізує та надає їй яскраво вираженого антропогенного характеру) у розумінні благодійності, яка є притаманною людській природі в цілому, проте на різних рівнях владної вертикалі увиразнюється по-різному: з боку правителя (та всього управлінського класу) у вимозі висвітлення гуманності *жень* (仁) та прийняття цієї гуманності підлеглими як непідробної, шляхетної принципності *і* (義).

Становлення правлячого класу в Да Сюе подається як поступовий підйом *Дао-шляхом* (道) за такими рівнями:

- гносеологічний (осягнення суті (виправлення) речей);
- морально-етичний рівень індивіда (набуття ширості думок та волі, виправлення серця, самовдосконалення);
- соціально-політичний (упорядкування сім'ї, доведення до ладу держави);
- онтологічний (урівноваження Піднебесної) [4, с. 56-77].

Варто зазначити, що переважна більшість положень Великого вчення присвячені саме самовдосконаленню людини, що для суспільств конфуціанської моделі є принципово важливим. Адже непідготовлена людина (без певного набору конфуціанських чеснот) не те що не зможе керувати іншими, вона, навіть, не здатна привести до ладу власну родину.

У цьому і полягає так званий егалітарний характер проходження людини конфуціанського простору на владну вертикаль – через складання численних іспитів, які базуються на вимозі ґрунтовного знання та аналітичного оперування конфуціанськими етичними нормами, цінностями тощо. І ця вимога є важливою не лише для тих, хто потенційно чи то актуально перебуває при владі.

Основний імператив трактату Да Сюе – *самовдосконалення людини* адресований всім без винятку – від Сина Неба до пересічного селянина. Звісно, це першочергово стосується керманичів суспільства, але це й не зменшує актуальності вказаних принципів для всіх інших – «кожен на своєму місці дбає про підтримку рівноваги в Піднебесній». Відтак, конфуціянська модель побудови державності може мати такий схематичний вигляд (мал.1).

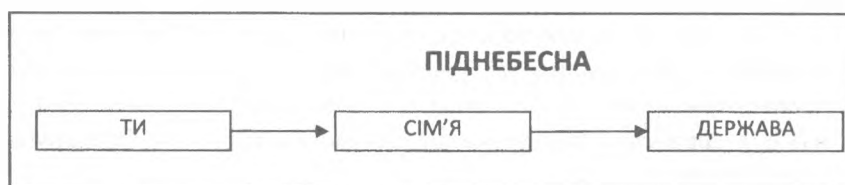


Рис.1

Для порівняння подамо класичну схему побудови державності за євро-американською моделлю (модель Г.В.Ф. Гегеля) (мал.2).



Рис.2

У той час як базисом легітимності та умовою подальшого становлення всього громадського суспільства в далекосхідних державах постає Піднебесна, на якій та через яку увиразнюється не тільки держава та суспільні інституції, але й родина та становлення особистості як такої, в євро-американській моделі акцентується увага саме на виключній, первинній та пріоритетній ролі держави. Уособленням цієї західної концепції постає теза Г.В.Ф. Гегеля, якою він закінчує розділ про громадянське суспільство в «Основах філософії права»: «Тому насправді держава взагалі – це скоріше те перше, в межах якого сім'я лише формується у громадянське суспільство, і це є прерогатива самої держави...»[3, с.211].

Отже, повернемося до концепту *дао-шляху* в конфуціянській моделі розбудови державності. Концепт Дао вже за сучасності Конфуція набув неабиякого розвою та закріпився у свідомості тогочасного китайського суспільства. Основні атрибути Дао, як то: передування всім речам та породження їх, вічність та природній (у розумінні безпосереднього зв'язку з природою) характер цього концепту, що загалом подавався як «Мати Піднебесної», поставав як найбільш авторитетний чинник, щодо легітимації певного світоустрою і, відповідно, етико-політичної системи, як втілення Дао в людському соціумі. Тому, цілком зрозумілим постає включення поняття Дао в конфуціянську філософію, що, фактично, мало на меті далекоюсяжні прагматичні наміри, тому що встановлювало цю категорію саме в центрі людської активності та соціального моделювання. На це вказує і саме розуміння концепту Дао Конфуцієм, яке істотно відрізняється від первинного трактування Лао-цзи. Дослідник О. Лук'янов зазначає, що якщо у Лао-цзи поняття Дао носить в цілому космогенний характер, то в філософії конфуціянства Дао набирає яскравих антропогенних рис [6, с. 145].

Конфуцій пов'язує Дао лише з людиною (радіше з людиною-моделлю/планом, тому що сучасну йому людину Конфуцій за приклад не розглядав – зважаючи на його нечисленні зауваження щодо сучасного стану людськості, то він був про неї не найкращої думки).

Конфуція, як вже ми побачили на прикладі Да Сюе, мало цікавили питання онтології та гносеології, окрім тих аспектів де вони «грають» на соціально-політичному полі, з огляду на їх легітимізуючу (або, навіть, сакралізуючу) роль. Таким чином, пройшовши через соціально-політичний фільтр конфуціянського розуміння, осягнення поняття Дао постало *шляхом людини*. Цей шлях увиразнився як найвища мета, яку людина конфуціянської моделі мала досягати протягом всього свого життя за рахунок проходження всіх рівнів, починаючи з власного індивідуального Я-порядку, до сім'ї та наведення гармонії в сім'ї сімей-Державі, та, відповідно, в Піднебесній (як всесвітній макро-моделі цієї держави).

Саме основні сходинки (розрізи) у проходженні Дао-шляхом, де, власне, самовдосконалення органічно поєднувалося із суспільним благоустроєм і виявились основним чинником становлення, власне, конфуціянських морально-етичних принципів, які сформувались у світогляді конфуціянської людини. І, зважаючи на різні ступені осягнення Дао та способи долання Дао-шляху, Конфуцій виділив три основні міри формування в людині добродійності *де* (德): *сяо-жень* (小人) – маленька людина;

*жень* (仁) – гуманна людина; *цзюнь-цзи* (君子) – шляхетна людина.

Як зазначає дослідник Переломов Л., поняття *сяо-жень* та *цзюнь-цзи* постали новотворами, досі невідомими концептами в китайській філософії, що були привнесені саме конфуціянством [7, с. 146].

Концепт *цзюнь-цзи* (шляхетної людини) постав на позначення носія конфуціянських чеснот, оскільки зважаючи на дійсну трансцендентність таких норм як *жень* (仁) та їх фактичну недосяжність, реалізуватись таким чином за часи життя було практично неможливо. Але, це був чітко визначений ідеал, і в загальному розумінні, людина, яка усвідомила природу власної самоті, знайшла своє місце в сім'ї, державі та в процесах урівноваження Піднебесної та стала на шлях осягнення Дао. Саме у зв'язку з образом *цзюнь-цзи* чітко встановлюються етико-моральні норми та цінності конфуціянського вчення як набір необхідних рис, притаманних шляхетній людині, як то: *жень* (仁) – гуманність, *вень* (文) – культурність, *і* (義) – принциповість, *сін* (信) – правдивість, *чжи* (智) – мудрість, *сяо* (孝) – шанобливість у ставленні до батьків/старших, тощо.

Що ж до категорії *сяо-жень* (小人) – маленька людина, то вона у більшості інтерпретацій (Н.І. Конрад, В.А. Кравцов, А.С. Мартинов та Переломов Л.С.) подається в негативному забарвленні як протиставлення *цзюнь-цзи* (君子) [7, с. 155] і тому їй нібито притаманні такі риси, як егоїзм, жага чуттєвих насолод, націленість на вигоду.

Проте, на нашу думку, при визначенні смислу *малого*, в цьому випадку, треба виходити з розуміння ієрогліфу 小 *сяо* (мале). За етимологією [10, с. 48], він означає *частину цілого*, що не може сприйматись як протиставлення, тим більше, як негатив. Отже, значення слова 小人 *маленька людина*, не містить негативних конотацій. Тобто, поняття *цзюнь-цзи* (君子) та *сяо-жень* (小人) треба не протиставляти, а співставляти. Зважаючи, на те що благодійність *де* (德) присутня в кожному, і розкривається через самовдосконалення особистості на шляху до досягнення Дао, шлях майбутнього *цзюнь-цзи* (君子) починається від стану *сяо-жень* (小人).

Як вже було зазначено, основні норми моралі та етики встановлюються з огляду на *цзюнь-цзи* (君子) як ідеального та гідного носія конфуціянської моделі суспільства, образ якого у Конфуція асоціювався з гуманною людиною *жень* (仁). Відповідно, найважливішою в конфуціянській етико-політичній доктрині є категорія *жень* (仁), за якою розуміється ідеал державника-людини (一), яка, наслідуючи волю Неба (二), стає на *дао-шлях*, і, таким чином, бере на себе найголовніше з настанов Конфуція – бути ідеальним зразком для інших, через що отримує (від Неба) право керувати ними.

Відповідно з таких позицій має виходити високопосадовець у своїй діяльності, усвідомлюючи, що він керує не просто «людським матеріалом», масами (як частіш за все сприймається політична діяльність на Заході), а спільнотою, до якої він особисто належить. Тому концепт *жень* (仁) і є критерієм найвищої благодійності носія конфуціянських чеснот, оскільки «олюднює» політику, встановлює основний імператив для державного діяча, згідно з яким підлегле йому суспільство має бути для нього *не засобом, а ціллю*. Це логічно вписується і в концепт двох форм правління, які виділяє конфуціянське вчення:

- *фа чжи* – правління за допомогою Закону;
- *жень чжи* – правління за допомогою Людей.

Тобто, людьми мають керувати, передусім, люди, а не закон. І правила, які створюються людьми для людей мають сприйматись усвідомлено.

Тут варто зауважити, що не зважаючи на те, що концепт *жень* (仁) будучи насиченим чеснотами, притаманними шляхетній людині, не є єдиним серед важливих конфуціянських цінностей. Не менш важливою постає категорія *вень* (文) на позначення духовної культури суспільства.

Ідеограма 文 (文) складається з двох елементів: 亠 (亠 ~ 人) + 乂. Елемент 5 (亠 ~ 人) означає *людину*. [11, с. 68]. Елемент 乂, за Шовенем, символізує хаотичний (природний, невизначений, невпорядкований) стан речей / явищ [10, с. 738; 2, № 10922]. Таким чином, ідеограма 文 (文) означає людину (亠 ~ 人), яка володіє *вень-культурою* упорядкування речей/явищ з метою розкриття їхньої суті-природи і, відповідно, сутності власної природи що, до речі, підтверджено такими значеннями ідеограми 乂, як *упорядковувати, регулювати; талант, мудрість, здібності* тощо [2, № 10923] і відповідає засадничим умовам самовдосконалення людини та її прагненням стосовно врівноваження Піднебесної згідно з Да Сюе.

Таким чином, *вень-культура* (文) постає тим, що людина отримує в процесі навчання, головною метою якого є оволодіння культурою пращурів. Це один із дієвих чинників *традиціоналізації* суспільства. Отже, державець у своїй діяльності мав зважати не лише на сучасні виклики життя, але й звертатись до досвіду пращурів та попередників. Хоча сам Конфуцій застерігав від фанатичного захоплення *вень*, зауважуючи, що людина має дотримуватись середини – між натурою *чжі* та культурою *вень*, аби не стати дикуном чи то книжником, тобто не вдаватись в крайнощі. Це і є очевидним, оскільки суспільство суцільних дикунів чи то книжників нікому не потрібне і приречене на швидкий занепад. Отож, треба вміти поєднувати в собі як природні якості так і отриманні знання.

Цементуючу роль у становленні конфуціянських норм та цінностей також відіграв концепт *сяо* (孝) – *синівська шанобливість*, який виявився фактором встановлення міцного зв'язку між поколіннями, адже слідування принципу *сяо* передбачає не лише шанобливе ставлення до своїх батьків, а й до старших за віком і суспільним становищем. Таким чином, цей принцип не тільки зміцнював сімейні стосунки, а й закріплював традицію у віках. Сини не лише мали слідувати шляхом батьків за їхнє життя, а й дотримуватись такого шляху після їх смерті.

Подані вище та інші конфуціянські чесноти разом із правилами конфуціянського етикету увійшли до відомого канону «Правила лі». Кожен житель Піднебесної все своє життя мав керуватись «Правилами», які були спрямовані на підтримку морального здоров'я та духовного клімату в суспільстві, інакше кажучи, – на *органічне єднання суспільства з державою*. Оскільки державна вертикаль у своїй повсякденній практиці керувалась тими ж цінностями та настановами що й суспільство

в цілому, то в результаті суспільство не прагнуло протиставляти себе державі там, де вона дотримувалась *конфуціянських норм державотворення*, тобто дбала про національну єдність та цілісність конфуціянського цивілізаційного простору. Отже, конфуціянська етико-політична модель суспільства призвела до злиття етики та політики, результатом чого постала заміна державного управління етичним впливом, що постійно й незмінно легітимувався Дао-Небом Конфуція.



Таким чином, головною метою проаналізованих конфуціянських норм та цінностей постава-ло органічне об'єднання етики з політикою, «олюднення» політичної діяльності та державної вер-тикалі в цілому. Держава, яка будується і діє на тих самих етичних засадах, що й суспільство, не може викликати невдоволення чи спричинювати протистояння між пересічними громадянами та можновладцями. Тому, на нашу думку, питання громадянського суспільства не проблематизується в країнах Далекого Сходу як таке, оскільки суспільство конфуціянської моделі перебуває в органічній єдності з державою.

### Висновки

1. Сумнівним постає використання західних категорій та методологій щодо аналізу далекос-хідних суспільств, без прив'язки до концептів їх засадничої тривимірної (даосько-буддистсько-кон-фуціянської) моделі організації суспільства. З огляду на це, такі західні феномени як демократія та громадянське суспільство постають не адекватними відносно країн конфуціянської моделі, в яких ці питання взагалі не проблематизуються. Навіть зважаючи на процеси глобалізації та демократизації міжнародної спільноти, ті конкретні форми, які приймає демократія в країнах Азійсько-Тихоокеан-ського регіону, настільки сильно асимілюються з місцевими традиціями, що західна людина навряд чи впізнає в них демократичні елементи.

2. Перед європейським аналітиком постає вимога співставлення «політичного конфуціянства» з «особистою етикою конфуціянства», що практично увиразнюється в повсякденній практиці як на рівні владної вертикалі, так і на індивідуальному рівні. Важливим тут є акцент саме на Людині, як основному носії конфуціянської моделі, за якою йде родина та держава, власне, конфуціянської моделі.

3. Головною метою конфуціянських морально-етичних принципів є органічне об'єднання ети-ки з політикою, «олюднення» політичної діяльності та державної вертикалі в цілому. Легітимізуюча роль конфуціянських настанов постає в тому, що держава будується на тих самих етичних засадах що й суспільство. Тому антагоністичні протистояння між ними практично не можливі.

### Використана література

1. Амелюченко Н. А. Громадянське суспільство: між антиетатизмом та етатизмом // Громадян-ське суспільство: проблеми теорії і практики. Збірник статей. – К.: СПД Цимбаленко Є.С., 2008. – С.144-156.
2. Большой китайско-русский словарь / под ред. И. М. Ошанина. – М., 1983, ТТ. 1 – 4.
3. Гегель Г. В. Ф. Основы философии права. – К.: Юніверс, 2000. – С. 211
4. Да Сюе – Велике вчення // Всесвіт. – К., 1989. – №10. – С. 56-77.
5. Духовність, мораль, етика традиційних суспільств Далекого Сходу/ Хамагуті Е., Резаненко В.; Полюшкова А. та ін. За ред. Резаненка В. Ф. – К.: НаУКМА, Видавничий дім «Києво-Могилян-ська Академія», 2007. – 294 с.

6. Лукьянов А. Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. – М., 2000.
7. Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М., 1993. – С. 142-195.
8. Резаненко В. Ф. Громадянське суспільство: ідеї Заходу та реалії Сходу // Громадянське суспільство: проблеми теорії і практики. Збірник статей. – К.: СПД Цимбаленко Є. С., 2008. – С. 117-122.
9. Рябов С. Міркування про громадянське суспільство в контексті дилеми приватного та державного // Наукові записки. Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія». – 2007. – Том 69 : Політичні науки. – С. 69-75.
10. Сюй Шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів) / Сюй Шень. – Шанхай, 1986. – 867 с.
11. Уеда М. Сіндайзітен (Новий великий словник ієрогліфів) / М. Уеда. – Токіо, 1993. – 2776 с.
12. Фукуяма Ф. Конфуціанство и демократия. – <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/80635>
13. Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле») // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993. – С. 39-65.