

рності взаємовідносин між його складовими, що включає в себе як світ сакрального, так і світ секулярного. Європейській філософській традиції такий підхід був властивий в часи Античності та Середньовіччя, однак відхід від нього відбувся із початком епохи Просвітництва. Отже, якщо говорити про взаємовідносини між людиною та буттям поза нею (в конфуціянстві), то тут ми спостерігаємо моделі, що мають відповідники на різних етапах розвитку європейської філософської думки: як осмислення цього буття (через мислення), так і вплив на буття – шляхом відновлення природного порядку речей.

Список використаної літератури:

1. Бертран Рассел. История западной философии / <http://www.i-u.ru/biblio/download.aspx?id=1529>. 03.08.2009.
2. Васильев Л. С. История религий Востока / http://dwl.alleng.ru/d_ar/relig/relig007.zip. 06.08.2009.
3. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / <http://psylib.org.ua/books/dobro01/index.htm>. 03.08.2009.
4. Длугач Т. Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. / <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000875/st000.shtml>. 05.08.2009.
5. Конфуций. Беседы и суждения (Лунь Юй) / <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000583>. 03.08.2009
6. Конфуцианство. Сборник материалов - <http://www.ihik.lib.ru>
7. Мареев С. Н., Мареева Е.В. Пантеизм Б. Спинозы: Бог как Природа / http://society.polbu.ru/mareev_histphilosophy/ch62_i.html. 08.08.2009
8. Маслов А. А. Тайный код Конфуция / http://www.webkniha.ru/books/7556_1_1.html. 03.08.2009.
9. Никулин Д. В. Бытие и становление. Знание о бытии и истине / <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st063.shtml>. 02.08.2009
10. Столяров А.А. Философия Фомы Аквинского / <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st126.shtml>. 01.08.2009
11. Beck. Confucius and Socrates Teaching Wisdom / <http://www.san.beck.org/C%26S-Contents.html>. 03.08.2009

Дмитро Тужанський,
Національний університет
«Киево-Могилянська академія»

СВІТОГЛЯДНІ ПРИНЦИПИ НОСІВ ТРАДИЦІЇ ДАЛЕКОСХІДНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК ІДЕЙНА ОСНОВА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА (У КОНТРАВЕРСІЙНОСТІ ІЗ ЗАХІДНИМИ КОНЦЕПТАМИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА)

В європейській політології існує декілька підходів до визначення поняття «громадянське суспільство». У залежності від провідного критерію виділяють аксіологічний, інституційний, функціональний, тощо. Зазначимо, що кожен з них так чи інакше концентрує увагу саме на приватному, позапублічному житті

людини. Таким чином громадянське суспільство (*civil society*) визначене як сукупність добровільних об'єднань, фірм та інших колективних організацій, що не є ані державою, ані (розширеною) родиною. Термін «громадянське суспільство» вживається різними авторами з різним значенням починаючи з XVIII ст., але автором його найпоширенішого визначення є Гегеля [8, с.146]. Особливістю вживання цього терміну є також те, що, при розгляді проблеми розвитку громадянського суспільства, значна увага приділяється пострадянським суспільствам, де воно було повністю етатизоване радянською системою.

Утім, останнім часом увагу європейської спільноти привертають соціальні, економічні, політичні сторони буття традиційних суспільств Далекого Сходу (Китай, Корея, В'єтнам, Японія). Отже, не можна вважати, що японська або китайська моделі організації та управління суспільством містять менш переконливі аргументи на користь свого бачення суті громадянського суспільства, ніж європейської моделі. Адже традиційній далекосхідній філософській думці як соціальнодієвому і надпотужному чиннику формування суспільної свідомості є що сказати у світовому діалозі культур. Саме тому в даній праці ми робимо спробу представити світоглядні принципи носіїв традиційної далекосхідної культури як ідейну основу розбудови громадянського суспільства далекосхідного типу

Визначення та специфікація чинників формування світоглядних принципів носіїв традицій далекосхідної культури як ідейної основи громадянського суспільства далекосхідного типу дасть можливість, на нашу думку, переосмислити уявлення про природу громадянського суспільства через прийняття до уваги такої форми суспільного буття як органічна єдність і гармонійний взаємозв'язок між даосько-буддистської суспільною горизонталлю та конфуціянською владною вертикаллю як парадигмальною моделлю функціонування традиційного далекосхідного суспільства, що визначає алгоритм співіснування носіїв традицій далекосхідної культури.

1. Ідейні витoki Західної моделі громадянського суспільства

Ключовим елементом еволюції Західної теорії громадянського суспільства, що сягає часів Стародавньої Греції та Риму і склалося як теорія суспільної контрвлади, є міра здійснення егоїстичної свободи людини в соціальній, економічній та політичній сферах, що дозволяє прослідкувати її теоретичну генезу.

Аристотель і Платон називали громадянським суспільством *сукупність всіх громадян держави*. На особливу увагу заслуговують думки саме Аристотеля. Він був переконаний, що звільнення від поневолення власними почуттями означає набування чеснот полісних, громадянських, у контексті яких бажання людини набувають олюдненого гатунку, а людина набуває стану «*politikon zoon*».

Звичайно, в Аристотеля свобода не є властивістю кожної людини від народження. Радше вона з'являється в контексті спільних зусиль громадян чи колективу і має полісне значення. Взагалі, свобода в Давній Греції не поширювалася на поняття приватної сфери людини, пов'язане з перебуванням її в *oikos*. Дозвілля, про яке йдеться в Аристотеля, є приналежністю до громадянської чи політичної активності, однак дозвілля – це також свобода від нужденної, підневі-

льної праці і свобода людини для набуття громадянських чеснот. За Аристотелем, громадські особи стають вільними, раціональними і відповідальними громадянами, якщо беруть активну участь і в житті поліса, і в житті приватному як самодостатні істоти [2, с. 59].

Римська доба не породила і не могла породити громадянського суспільства, яке Європа пізнала значно пізніше. Проте в римську добу на історичну арену вийшли соціальні інституції, що стали естафетним явищем щодо поширення грецького панування свободи та зразків *societas civilis*. Свободі надається важливого значення в справі об'єднання людей і дотримання ними законів. «Немає нічого ...міцнішого, ніж народ, який у всьому зважає на безпеку і свободу» [3, с. 53].

Августин Блаженний висловлює думку про те, що родина, сімейні стосунки (приватність) є початком, у якому зароджується частина соціального цілого, в тому числі громадянського суспільства. Нова ідея суперечила античним переконанням, де домашнє господарство по суті вилучалося з громадської сфери полісу.

Тома Аквінський дотримувався аристотелівського розуміння держави та інтерпретував її як соціальність, визначену згідно з добродесністю. Він зацікавлено поставився до концепту громадянського суспільства й присвятив йому чимало сторінок у коментарях до Аристотелевих «Політики» та «Нікомахової етики». «Спіраючись на теорію Аристотеля, Св. Тома стверджував, що природним є лише первісне людське суспільство, але й суспільство організоване, або громадянське» (Ф.Коплстон). Звідси істотне зміцнення інтерпретації змістовного зв'язку між соціальністю і гріховністю. «Люди потребують державної організації з волі Божої, і громадянське суспільство було б потрібне, навіть коли б родина ніколи не грішила».

Зазначимо, що громадянське суспільство, за Т.Аквінським, чітко включає в себе домашнє господарство з його приватною сферою. Проте держава є первинною відносно дому і приватності. Істотним є також розмежування, яке накреслює Св.Тома щодо влади: найвища за значенням досконалості є влада політична, бо це стан притаманний лише вільним...

Відмінну концепцію висунув Марсильй Подуанський, який визначив громадянське суспільство як систему розвитку інтересів окремих суб'єктів.

Жан-Жак Руссо в праці «Міркування про походження і засади нерівності поміж людей» говорить, що громадянське суспільство виникає внаслідок формування приватної власності, а держава витворена з нього на підставі суспільного договору. Між тим, Ніколо Макіавеллі довів, що окрім держави є щось самостійне, самодостатнє, що живе за своїми законами.

Натомість Гоббс пішов на сміливий розрив із платонівською і аристотелівською традиціями: і створив метафізичну систему, де «не було місця для трансцендентних вартостей». Апелюючи до успіхів природного права, Гоббс розглядає взаємодію між людьми за зразками взаємодії в природі загалом. Суть взаємодії набула механістичного вигляду й пояснювалася за принципом детермінізму й причинності. Тут слід зауважити, що третю частину праці «Основи філософії» він називає «Про громадянина» і розпочинає розділом «Свобода», в якому за-

стосовується поняття «громадянське суспільство». У першому розділі, що має назву «Про становище людини поза громадянським суспільством», Т.Гоббс визначає засоби, необхідні для створення суспільства, або ж «миру між людьми». Основа взаємодії між людьми – це потреба користі, яку Гоббс інтерпретує через природний егоїзм як рушія поведінки людей. «Потрібно визнати, – пише він, – що всі великі і міцні людські суспільства мають своїм джерелом не взаємну доброзичливість, а взаємний страх людей» [4, с. 287]. Саме у «взаємному страху», що визначає природну рівність людей та їхнє бажання наносити один одному збитки, Гоббс завбачає початок «громадянського суспільства». Якщо ж усунути страх, то люди радше волітимуть панування, а не суспільності [5, с. 52]. Тобто, підсумувавши, можна сказати, що за Гоббсом: подібне суспільство, себто суспільство громадянське, виникає внаслідок переходу від природного стану первісних, некерованих пристрастей, загальної ворожнечі та страху смерті до впорядкованого культурного суспільства, громадяни якого завдяки державній владі, спокою і порядку, що супроводить її, докорінно змінюється і створюються умови для виникнення суспільства вищого порядку.

Міркування Дж.Лока про природу людини та умови соціальної єдності розгортаються на інакшій теоретичній основі в порівнянні з Гоббсом. Зважаючи на історичні особливості соціального життя в Англії, яка перебувала під впливом посилення абсолютистської монархічної влади, ставала очевидною потреба такої соціальної інтеграції, що носила б органічний характер для всього народу і могла б запевнити мирні умови життя. На думку Локка люди домовилися заснувати державу саме з метою забезпечення надійності природних прав, рівності і свободи, захисту особи та власності – цінностей громадянського суспільства. Основою походження соціальної згуртованості для вченого стає здоровий глузд і певного типу взаєморозуміння між людьми на противагу «дикому інстинкту», про який писав Т.Гоббс.

Проте, мабуть, найголовнішим у філософському розумінні громадянського суспільства залишається вчення Г.В.Гегеля. Інтелектуальному доробку попередників (стосовно підходів до суспільних процесів) він надає виразного республіканського наголосу. Логіка гегелівського обґрунтування громадянського суспільства зведена на основі строгого розмежування понять і значень моралі та звичаєвості. Втілюючи розуміння громадянського суспільства і держави, Гегель веде думку через виокремлення: а) абстрактного права; б) моралі, де ідея свободи, духу набуває існування як «суб'єктивність волі»; в) звичаєвості, в якій ідея свободи набуває певних форм ідентифікації між моральним як суб'єктивною волею індивідів та їх загальними діями, тобто йдеться про низку втілених ідентичностей на рівні звичаїв та звичок, що складають об'єктивовану інституційну сферу сім'ї, громадянського суспільства і держави.

Гегеля цікавили передумови стійкої і справедливої єдності людей у суспільстві, або засади онтології соціальної інтеграції. Ним були опрацьовані три головних підходи в інтерпретації громадянського суспільства, які Гегель спромігся синтезувати в одну теорію. Спираючись на концепцію Фергюсона і враховуючи нові дослідження в ділянці політичної економії, Гегель підійшов до громадянського суспільства як середовища матеріальних інтересів.

Громадянське суспільство виявляється необхідним етапом розгортання формальної раціональності, завдяки якій прояснюється структура засобів на шляху до здійснення субстанційної чи змістовної свободи. Окремий громадянин суспільства набуває субстанційної свободи в міру того, наскільки ідеали його спільноти, що вже втілені в законодавстві, стають особистим вибором і впливають на життя. У цьому пункті позитивні етичні та політичні ідеали в теорії Гегеля зустрілися в єдиній соціальності, що має значення нації-держави і визначає вищу міру свободи людини, аніж це можливо в громадянському суспільстві. До речі, варто звернути увагу на те, що проблема суспільної інтеграції вирішується в Гегеля на двох рівнях – громадянського суспільства і держави [5, с.184].

Таким чином, суспільство, згідно з концепцією Гегеля, має вийти за свої межі й розв'язувати проблеми разом з іншими інституціями. Вищі інтереси громадянського суспільства охороняються законом, судом, поліцією і тому не можуть бути реалізовані без участі держави.

2. Джерела далекосхідної моделі громадянського суспільства

Перш ніж досліджувати східну модель суспільної організації (питання герменевтики поняття «громадянське суспільство» не є предметом даного дослідження) як світоглядну альтернативу західним варіантам уявлень про громадянське суспільство, необхідно звернутися до основоположних ідей даосизму, китаєзованого буддизму, конфуціанства, що покладені в основу формування світоглядних принципів традиційних суспільств Далекого Сходу (Китай, Японія, Корея, В'єтнам) та визначити місце і роль цих принципів у формуванні складових суспільної свідомості (мораль, етика, духовність, толерантність, гуманність тощо) китайців, японців та інших народів цього регіону.

Як заважує В.Ф.Резаненко у своїй статті «Китай та Японія: філософія, культура, мова» [10], у цьому сенсі головним об'єктом дослідження мають бути особливості традицій китайської культури стародавньої та середньовічної доби, основні елементи якої тривалий час запозичувалися і засвоювалися народами країн далекосхідного регіону. Йдеться про традиційну культуру, побудовану на ідеях великих мислителів-основоположників китайської філософської думки Лао-цзи, Кун-цзи (Конфуція), Мен-цзи, Мо-цзи, Чжуан-цзи та інших. «А все це разом дозволяє бачити місце і роль релігійно-філософських вчень Китаю як фактору впливу на формування та розвиток не лише китайського суспільства, а й культури країн усього далекосхідного регіону», – заважує В.Резаненко, посилаючись, до речі, на японський приклад: «...японська культура, яка органічно та нерозривно пов'язана з культурою Китаю, оскільки остання становить її основу і справляє на неї помітний вплив протягом останніх півтори тисячі років. Без цього впливу навряд чи б виникло так зване японське високо інформаційне (*network*) суспільство» [10].

2.1. Основоположні ідеї даосизму, китаєзованого буддизму, конфуціанства як чинники формуванні суспільної свідомості

Вважається, що основи філософсько-політичної думки Стародавнього Китаю започатковані Кун Фу-цзи, або Конфуцієм. Упорядковане зібрання відповідних настанов філософа подається у книзі "Лунь юй" (Бесіди і настанови), тексти якої укладені його учнями.

Конфуцій відстоював патріархально-патерналістські принципи розбудови держави, яка уявлялася ним великою сім'єю. Власне ці принципи були покладені в основу створення моделі ієрархічної вертикалі країн конфуціянського культурного регіону. За такої вертикалі влада імператора - сина Неба, уподібнюється владі батька, а відносини керівників і підлеглих - сімейним відносинам, де молодші шанують старших, підкоряються їхній волі. "Якщо правитель належним чином ставиться до своєї родини, то в народі панує людинолюбство. Якщо правитель не забуває про друзів, в народі немає підлості", – наголошує Конфуцій у своїх настановах. Головною чеснотою народу є його самовіддана праця заради загального суспільного блага.

Моральне вчення Конфуція тримається на концептах "взаємності", "золотої середини" і "людинолюбства". Разом вони складають правильний шлях – дао, яким повинен йти кожен, хто хоче жити у злагоді із самим собою, із своїм оточенням у контексті світового, себто природного порядку. Це й означає загальне благо для всіх та є мірилом щастя для кожного.

"Золота середина" *чжун юн* – середнє у поведінці людей між нестримністю і обережністю. Вміння знаходити цю середину надзвичайно важко дається, оскільки це можливо здійснити лише ставши на шлях дао через набуття високоморальних чеснот і поставши зразком для інших людей [7, с. 63-64].

За Конфуцієм, основа людинолюбства *жень* полягає у шанобливому ставленні до батьків та повазі до старших братів. До того ж гуманна людина живе за принципом "Не робити іншому того, чого не бажаєш собі". Отже, "Хто щиро прагне людинолюбства, той ніколи не вчинить зле".

Світоглядну основу вчення про людину Конфуцій не обговорює. Він спирається на традиційні погляди на будову світу. З контексту його висловів стає зрозумілим те, що людину він розглядає як особливий предмет природи, що підкоряється їй, але й вміє їй протистояти. Це пояснюється серединним положенням людини відносно Неба і Землі: з одного боку, людина вкладається у світобудову, складаючи з нею єдине ціле і, виступаючи з'єднуючою ланкою між небом і Землею, а з іншого боку – людина займає у світобудові унікальне місце, що дозволяє їй співвіднести себе як з небом, так і з Землею. Традиційні для китайських світоглядних систем категорії – *дао* ("правильний шлях") і *де* ("обдарованість") – також використовуються в "Лунь юй" без обговорення і додаткових коментарів. Взагалі Конфуцій волів за краще не займатися питаннями світобудови і світогляду, зокрема, відмовлявся висловлюватися про духів, зосередившись на морально-етичних принципах формування суспільства, розбудови державності тощо.

Конфуцій чітко розмежовує людей, що мають різний соціальний статус, в залежності від моральних якостей, яким він приписує надлюдське, небесне походження і тим самим утврджує неминучість і непорушність соціального розшарування. На його думку, Небо стежить за справедливістю на землі, стоїть на сторожі соціальної нерівності.

Філософ виділяє 5 таких взаємопов'язаних морально-етичних начал: *жень* – гуманність, людинолюбство; *чжень* – щирість, прямота, довіра; *і* – обов'язок, справедливість; *лі* – ритуал, етикет; *чжи* – розум, знання. Як зазначалось вище,

жень - основа людинолюбства, за якою розуміється шанобливе ставлення до батьків і старших братів, взаємність чи турбота про людей – одна з основних заповідей конфуціанства. *Жень* - це високий, майже недосяжний ідеал, характерними рисами якого були наділені лише стародавні мудреці.

Обов'язок *і* – це моральне зобов'язання, яке гуманна людина завдяки своїм добродіям бере на себе добровільно. Почуття обов'язку, як правило, зумовлене глибокими знаннями людини, її високою моральністю та духовністю, але не розрахунками.

Конфуцій звертається до довіри *сін* як до політичної і моральної категорії. "Керуючи царством, яке має 1000 бойових колісниць, варто серйозно ставитись до справ і спиратися на довіру, дотримуватись економії у витратах і піклуватися про людей; використовувати народ у відповідний час". Ідею довіри він проводить крізь усе своє вчення [9, с.23].

Усі вище згадані начала (*дао, де, чжун юн, жень, і, жень, лі, чжи, сін*, та інші), певна річ, спираються на знання в конфуціанському сенсі цього слова. Мається на увазі не теоретичні знання, а знання правил конфуціанського ритуалу *лі* з обов'язковим застосуванням їх на практиці. Вчення Конфуція про знання відноситься до соціальної проблематики. *Знати* – означає знати людей. Теоретичні знання про природу його цікавлять не настільки як знання практичні, якими володіють ті, хто безпосередньо спілкується з природою – хлібороби, ремісники, тощо, які, за Конфуцієм, роблячи свою справу, повинні вміти пристосовуватись до природи, відчувати її енергетизм і використовувати його на благо суспільства, не порушуючи природної гармонії речей.

Конфуцій припускає можливість природжених знань людини. Але вважав це річчю винятковою: "Ті, хто мають природжені знання, стоять вище за всіх, а за ними йдуть ті, хто набув знання завдяки навчанню". Навчання у Конфуція має обов'язково доповнюватись розумовою діяльністю людини. Звідси можна зробити висновок, що ототожнювати конфуціанську вченість із книжковими знаннями буде не зовсім коректно. Хоча в Конфуція авторитет мудреців китайської давнини завжди був високим, на перший план у нього виходить правильне (ритуалом обумовлене) поведіння, людини та її діяння, а не знання самі по собі. Цінність знання, за Конфуцієм, в тому, щоб сприяти "правильній поведінці людини".

У даоському вченні Лао-цзи людина – частина природи, але оскільки вона віддалилась від неї, тому повинна через так зване "не діяння" знову набути спокою, повернути собі відчуття гармонійного зв'язку з природою.

На відміну від конфуціанського морально-етичного тлумачення повсякдення, даосизм велику увагу приділяє абстрактно-філософському. Пориваючи з конфуціанським телеологічним тлумаченням *дао* як прояву "небесної волі", Лао-цзи характеризує це поняття як незалежний від природного (Неба) владики природний хід речей, природну закономірність. Хоча Лао-цзи визначає закони Неба-природи і суспільства, але ці закони у нього уособлюються глибокою духовністю, високою моральністю, добродіємністю і, передусім, природною справедливістю як вищими даоськими чеснотами людини, що прагне стати на шлях (набуття стану) *дао*.

Дао у Лао-цзи є і субстанцією, і несубстанцією. Воно існує нібито окремо і в той же час не відокремлено від речей, творить речі й перебуває в речах. Така невловимість *дао*, відсутність означеного правдоподібного зв'язку між видимим і невидимим зумовлюють містицизм даосизму як релігійно-філософського вчення. Таємниця *дао* відкривається не всім: "хто вільний від пристрасті, бачить чудесну таїну *дао*, а хто має пристрасті, бачить його тільки в конечній формі" [13], тобто у формі речей, явищ. *Дао* (моральна категорія даосизму) породжує речі, а *де* (етична категорія даосизму) їх формує, вдосконалює, підтримує. Створювати і не присвоювати, творити і не хвалитися, бути старшим і не командувати – ось що, за даоським трактатом "Дао де цзин", називається глибинним *де*. Отже, *де* – у даосизмі опредметнений, конкретний прояв *дао* в речах і в поведінці людини (міра її добродійності). Людина, яка стає на шлях *дао*, дотримується принципу у-вей ("не діяння"), тобто діє природно, не намагаючись порушувати природу речей. Хто служить *дао*, пригнічує відчуття, обмежує свої бажання. Даос має запобігати будь-якому насиллю і пам'ятати, що через дотримання таких принципів можна досягнути більшого, ніж активною діяльністю [11, с. 36].

Що стосується буддизму, його розповсюдження в Китаї відбувається через даоське вчення, оскільки низка концептуальних ідей, світоглядних, морально-етичних принципів тощо обох вчень мають багато схожого. Проте, китаєзований варіант буддистського вчення не втратив джерельної світоглядної основи, яка уособлюється чотирма "благородними істинами":

- суттю людського життя є страждання;
- причини страждань – бажання, пристрасті;
- позбавитись страждань можна;

способом позбавлення страждань є звільнення від пристрастей;

Звільнитись від пристрастей можна через серединний "восьмеричний шлях" духовного самовдосконалення, тобто через виконання восьми настанов Будди [8, с. 11-12]:

- праведне знання (правильні судження), яке ототожнюється з розумінням життя як поєднання смутку і страждань;
- праведне знання може дати тільки вчення Будди про "чотири благородні істини";
- праведне прагнення виявляти співчуття до всіх живих істот; праведна мова (утвердження правди);
- праведна поведінка, що включає п'ять принципів: не шкодити живим істотам (не вбивати); не брати чужого; утримуватися від заборонених статевих стосунків (не торкатися чужої дружини); не виголошувати марних і оманливих промов (не обманювати); не вживати хмільних напоїв;
- праведний (безкорисливий) спосіб життя;
- праведні (добродійні) наміри;
- праведний (критичний) аналіз власних дій, намірів;
- праведне ставлення до медитації (раджа-йога).

Буддистське вчення виступає проти двох крайнощів: нестримного прагнення мирських насолод та надмірної аскези. За цим вченням спасіння доступне всім людям без винятку. Крім того, буддизм апелює до таких чеснот як терпимість,

всепрощення, ненасильство та стриманість. Головним законом життя, за буддизмом, повинно бути усвідомлення того, що "...ніколи в цьому світі ненависть не зупиняється ненавистю, але відсутністю ненависті вона долається" [7, с. 56].

Таким чином, хоча в китаєзованому буддизмі зберігається основний стрижень джерельного вчення Будди, проте у ньому посилюються китайські традиційні мотиви покірності та неспротиву владі, пом'якшуються вимоги щодо надмірного аскетизму тощо. Китайці, всупереч буддизму, зберегли повагу до тіла, як "небесну благодать"; до першоелементів природи відносять метал та дерево, чого нема у класичному буддизмі. Зрештою, буддизм у Китаї став одним з провідних релігійно-філософських, адже його уявлення про духовне, духовність, морально-етичне тощо багато в чому співпадають з даоськими та конфуціянськими уявленнями. Власне це, в решті решт, постало дієвим чинником синкретизму цих вчень.

2.2. Даосько-буддистська суспільна горизонталь та конфуціянська влада на вертикаль громадянського суспільства далекосхідної моделі

На думку професора В.Резаненка[10], синкретизм даосизму, конфуціанства та китаєзованого буддизму є основою розбудови тривимірного соціокультурного та соціополітичного простору, в якому під впливом морально-етичних принципів цих вчень формується свідомість і самосвідомість китайців та інших народів конфуціянського культурного регіону. Отже, така тривимірна модель організації та управління традиційними суспільствами Далекого Сходу представлена даосько-буддистською суспільною горизонталлю та конфуціянською владою вертикаллю. "Кожна з цих складових виконує свої специфічні функції, зауважує В.Резаненко, – даосько-буддистська горизонталь діє як суспільний інститут духовного та фізичного вдосконалення кожного окремого члена суспільства. Головною функцією конфуціянської владної вертикалі є об'єднання окремих членів суспільства інститутом державності на фундаменті тієї ж суспільної горизонталі". Владна вертикаль вибудовується передусім на принципах конфуціянської гуманності.

У Конфуція за категорією *гуманності* стоять передусім принципи моралі та етики, через які людина стає толерантною до інших, зразком для них, набуває права керувати ними, що надає Конфуцію можливість застосовувати *гуманність* у контексті таких категорій, як соціальна ієрархія, держава / державність тощо.

Конфуцій, інтерпретуючи гуманність як одну з найвищих чеснот і ознак державного службовця, водночас відстоював тезу про необхідність його, відносної незалежності від громади. Тому надаючи великого значення мистецтву управління державою, закликаючи бюрократичний апарат до того, щоб кожний його член займав своє місце в соціальній ієрархії і виконував свої функціональні обов'язки, Конфуцій у той же час робив наголос на дотриманні ними загально прийнятих норм моралі (Правил етикету *лі*), залишаючи за ними право самостійно визначати, що добре, а що погано. "Учитель казав: "Людина не повинна засмучуватися, якщо вона не має високої посади, вона повинна засмучуватися від того, що не зміцнилася в моралі" [1, с.88]. За Конфуцієм, шляхетний муж

повинен цілковито вписуватися в існуючу систему загально прийнятих норм, правил і в той же час мати право на незалежність суджень. Прагнення до набуття людиною такої чесноти як гуманність, Конфуцій пов'язував з високими вимогами до самовдосконалення, яке не обмежується навіть самопожертвою. Він припускає, що основи гуманності як такої закладені у природі людини, і реалізувати її означає наслідувати свою природу, а не псувати її.

Отже, вище наведене дає можливість виокремити і сформулювати, наприклад, такі конфуційські принципи організації та управління суспільством:

організація та управління суспільством є продовженням організації сімейно-го ладу з опорою на традиції патріархальності та патерналізму;

морально-етичною основою організації та управління суспільством є конфуційські правила ритуалу *лі* та принципи *лі*;

основу правил ритуалу *лі* складають передусім такі чесноти людини, як синівський обов'язок (сімейний аспект), відчуття обов'язку перед оточенням (соціальний аспект), та гуманність (загально громадянський аспект).

Таким чином, на відміну від концептуалізованого (західною політичною наукою) поняття "громадянське суспільство", пов'язаного з модерним поняттям "громадянин" як індивідуалізований, політично-емансипований суб'єкт, який опирається бюрократичному тиску держави, спираючись на систему соціальних прав та історичних регуляторів, суспільство *конфуційської етико-політичної системи* є продуктом колективної свідомості, специфічні властивості якої сформувалися під впливом морально-етичних принципів релігійно-філософських вчень Китаю, серед яких конфуційство виконує ще й державотворчу місію.

Органічне поєднання (синкретизм) основоположних ідей і принципів цих вчень, спрямованих на виховання особистості-носія традицій далекосхідної культури, сприяє гармонізації міжособистісних стосунків на рівні даосько-буддистської суспільної горизонталі і, відповідно, встановленню й підтримці органічних зв'язків між суспільною горизонталлю та конфуційською владною вертикаллю. У такій системі (моделі) організації суспільства людина не може розглядатися як емансипована одиниця, адже вона первинно інкорпорована в цю систему як базовий конструкт з її світоглядом, духовністю, морально-етичними принципами тощо.

Отже, на нашу думку, суспільство конфуційської етико-політичної системи можна розглядати як громадянське суспільство конфуційської моделі. Ця модель цікава для нас передусім тим, що відображає нерозривний зв'язок суспільно-політичної традиції з так званими апріорними культурними "плитами", активний пошук яких наразі ведеться Заходом. Предметом такого пошуку є першопричина і джерело, що могли б постаги нарatively у побудові соціальних, політичних та суспільних інституцій.

Список використаної літератури:

1. Берзин Э. Конфуцианство / Э. Берзин // Наука и религия. – 1994. – 5. – С.86–94.
2. Бутромеев В. Будда и Конфуций / В. Бутромеев // Древний мир: Кн. для чтения. – М., 1996. – С. 82–100.
3. Вайнтруб І. Даосизм / І. Вайнтруб // Людина і світ. – 1999. – № 2. – С. 39-42.

4. Гоббс Т. Сочинение: в 2 т. Т. I. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1989. – 622 с.
5. Елштайн Д. Громадський чоловік, приватна жінка, жінки у соціальній і політичній думці / Елштайн Д.; [пер. з англ. О. Мокровольського]. – К., 2002. – 344 с.
6. Карась Анатолій. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія / Анатолій Карась. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
7. Кирилюк Ф. М. Історія політології. Підручник для вищих навчальних закладів / Кирилюк Ф. М. – К.: Знання України, 2002. – 535 с.
8. Короткий оксфордський політичний словник / пер. з англ. [за ред. І. Макліна, А. Макмілана. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 789 с.
9. Крестовская Н. Н., Цвиркун А. Ф. История политических и правовых учений: Курс лекций / Н. Н. Крестовская, А. Ф. Цвиркун. – Х.: ООО «Одиссей», 2002. – 448 с.
10. Резаненко В.Ф. Китай та Японія: філософія, культура, мова. – <http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/struk/orient/docs/orient1.pdf>
11. Хоменко О. Дві дороги до храму / О. Хоменко // Людина і світ. – 1996. – С. 36–39.
12. Цицерон Марк Тулій. Про державу. Про закони. Про природу Богів / Цицерон Марк Тулій. – К.: Основи, 1998. – 476 с.
13. Щокін Г. В. Даосизм / Г. В. Щокін // Людство і віра. – 2002. – Т. 1. – С. 418–421.
14. Щокін Г. В. Конфуціанство / Г. В. Щокін // Людство і віра. – 2002. – Т. 1. – С. 421–423.

Василь Бельмега,
Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

ГЕГЕЛІВСЬКА ТА КОНФУЦІАНСЬКА КОНЦЕПЦІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА (СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ)

Вступ

Тема набуття суспільством рис громадянського є однією з домінуючих у світовій політичній науці. Сутність громадянського суспільства, зважаючи на наявні підходи і концепції при його трактуванні, суттєво трансформувалася і нині зводиться в основному до його тлумачення з позицій Західних дослідників. Така тенденція трактування громадянського суспільства сформувалася на основі досліджень західних теоретиків, в основу методології яких покладено їхнє бачення суспільно-політичних процесів, що відбувалися в останні два століття на Європейському та Північноамериканському континентах. Але дослідження цього питання набуває ще більшої актуальності та одночасно й складності його розуміння, якщо воно стосується традиційних суспільств, наприклад таких, як суспільства конфуціанського культурного регіону (Китай, Японія, Корея, В'єтнам). У зв'язку з цим варто зробити порівняльний аналіз двох своєрідних начал способу розуміння феномену громадянського суспільства та способу життя в громаді через філософські доктрини Гегеля та Конфуція.

У суспільних науках виділяють кілька історичних стадій розвитку громадянського суспільства [3]. "Громадянське суспільство I" (як соціальний феномен і