

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ВЧЕННЯ ДАЛЕКОГО СХОДУ ЯК ДЖЕРЕЛА СВІТОГЛЯДНИХ ПРИНЦИПІВ ТРАДИЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВ (КИТАЙ, ЯПОНІЯ)

1. Історичні джерела світоглядних принципів японців

Сінтоїзм

У 3 ст. н. е. в Японії утворився великий племінний союз Ямато (大和) як основа давньояпонської держави. Правителів Ямато називали «тенно» (天皇). Одночасно з племінним союзом формувалася релігія — сінто (神道) — «божественний шлях», в основу якої покладено ідею одухотворення природи і культ предків. Сінтоїзм є продовженням стародавнього анімізму, змішаного з культом предків. В ньому також певне місце посідає культ Сонця, яке уособлюється богинею Аматерасу та імператором як символом японської нації.

В основі сінтоїстського ритуалу — поклоніння божествам *ками* (神) — надприродним сутностям, до яких належать:

- духи, які походять від душ померлих предків;
- духи природи (*ками* гір, річок, вітру, дощу і т. д.);
- неординарні особистості, яким надали статус *ками*;
- духовні потенції людей та енергетичні потенції природи [9].

Сінтоїсти вважають, що у всього є душа, яка є *ками* (神). Вважається також, що людина походить від одного із незліченних духів або богів (*ками*). Саме тому кожна людина повинна поважати свого духа-першопредка — *угзігами*, (氏神), який береже людину та забезпечує її благополуччя. Після смерті людини її душа або об'єднується з духом-першопредком, або,

за деяких обставин, може і сама стати *ками*. В свою чергу, *ками* має властивість втілюватися у своє зображення, у будь-яку річ, наприклад, у дощечку із написом його імені. Як правило, таке зображення або річ *сінтай* (身体) і стає видимим об'єктом поклоніння.

В первісній японській культурі великого значення надавалося магії, яку застосовували як засіб впливу на надприродні сили. Одночасно виникло жрецтво, оскільки здійснення ритуалів сінтоїстського культу потребувало професійної підготовки. У V–VI ст. починає формуватися династійний сінто. Імператорський двір почав керувати діяльністю головних сінтоїстських храмів, і найважливіші обряди проводились під орудою самого імператора, який у VII ст. був проголошений верховним жерцем. У той самий час було сформовано жрецьку ієрархію. Відправлення культу, яке раніше здійснювали старійшини родів і вожді племен, стає професійною справою *каннусі* – господарів *ками*, жерців, які успадковували певний ранг за суспільним станом. У VIII ст. *каннусі* стають чиновниками департаменту у справах сінто. Тоді ж було складено «реєстр» богів, їх виявилось 3132 [9].

Пантеон сінтоїстських божеств формувався паралельно із процесом розшарування суспільства і появою у ньому класу аристократії, тому місце, яке посіло у сформованій ієрархії те або інше божество, визначалося не стільки його призначенням, скільки знатністю роду, який йому поклонявся. Всі знатні японські роди вели своє походження або від «небесних божеств» чи їхніх «онуків», або від «земних божеств». Вважалося, що рід, який заснував імператорську династію, походить від богині Сонця Аматерасу «*Датсу*» (яп. «велична богиня (大神), що сяє (照) на небі (天)»), яка і очолила сінтоїстський пантеон, а культ імператора як прямого нащадка верховного божества набув у сінто особливого значення.

Спершу сінтоїзм не мав Священного Писання, ідеї одкровення. Віровчення передавалося і вдосконалювалося у традиціях. Від V–VI ст. сінтоїзм став державною релігією Японії, а імператор – верховним жерцем. У VII–VIII ст. усна традиція була піддана письмовому оформленню текстів, а водночас – відбору і редагуванню. Міфологія та вчення сінто викладені в літописах «Кодзікі» («Записи про діяння давнини») і «Ніхон сьокі» («Аннали Японії»).

Згідно «Кодзікі», спочатку існували Небо і Земля, згодом з'явилися три божества, потім ще два, а після них – ще п'ять парних божеств. Усі вони уособлювали різні сили природи.

Остання пара богів Ідзанагі (він) та Ідзанамі (вона) відіграли головну роль в облаштуванні землі, яка до їх появи була рідинною і подібно жиру плавала по поверхні вод океану. Боги доручили їм зробити землю твердою, що вони і здійснили за допомогою списа з наконечником із коштовного каміння (символ фалоса), порушуючи спокій вод океану. Краплі води впали з кінчика списа і створили в океані спочатку великий острів Оногоро, а потім низку дрібних. Так виникла Японія.

Зробивши це, Ідзанамі від осквернення вмерла і потрапила в пекло. Ідзанагі, відвідуючи її, створює з лівого ока Аматерасу (богиню Сонця), а з правого — Сусаноо (бога дощу і бурі). Сусаноо спустошує країну, від чого Аматерасу ховається в печері, а на землі настає морок. Боги виманюють її з печери, а Сусаноо вбиває богиню Іжі Цзюнь, з якої виростають хлібні злаки. Так починається життя на землі. Аматерасу стає головною богинею.

За іншим міфом, шлюб Ідзанагі та Ідзанамі спочатку виявився невдалим, бо був укладений з ініціативи Ідзанамі, а така ініціатива мала виходити від чоловіка. Великий дух запропонував подружжю взяти шлюб ще раз, уже з ініціативи Ідзанагі, що і було зроблено. В них народилося багато дітей, і всі боги-духи (*ками*), які заселили створені батьками острови і стали господарями всього, що на них було: гір, річок, дерев, лісів і навіть туману в гірських ущелинах. Усі божества тепер розділились на «небесних» і «земних». Найстарша донька Ідзанагі, богиня Сонця Аматерасу, отримала у владу «рівнину високого неба» і стала верховною правителькою «небесних» богів.

Другим кульмінаційним моментом міфології сінто є повість про сходження на землю прямих нащадків богині Аматерасу і про встановлення їхньої влади над Японією. «Кодзікі» говорять про те, що бог достатку Нінігі отримав від Аматерасу символи священної влади — яшмові намисто, дзеркало і меч, спустився на землю і одружився із Конохана-сакуя-хіме, донькою земного бога гір О-Ямацумі. Їх син Хоорі, потрапивши до палацу морського царя, взяв за дружину його доньку Тойотама-хіме. У цьому шлюбі народився бог Угаяфукіаедзу, син якого, Дзімму-тенно, став першим імператором Японії. Згідно з традицією, зходження Дзімму-тенно на престол сталося у 660 р. до н. е., і цей рік офіційно вважається початком створення японської держави.

Релігійне вчення сінтоїзму містить оригінальну анімістичну концепцію. Це безумовний послідовний політеїзм (світ *ками*). Вважається, що у світі існує вісім мільйонів *ками* («вісім» (八) —

даоський символ абсолюту і, відповідно, нескінченної кількості речей). *Камі* бувають різні, і, крім родових божеств, японці вшановують ландшафтних богів: кожна річка, гора та ліс мають свого бога або духа-охоронця. Поклоніння цим божествам і святкування на їхню честь зазвичай влаштовуються до або після проведення сезонних польових робіт. *Камі*, які забезпечують гарний врожай, називаються *фуку-но-камі*. Головною метою сінто є привернення добрих — *фуку-но-камі* та вигнання недобрих *камі*.

В кожному селі було святилище сінто, в якому поклонялися переважно *камі* цього села. Деякі шанували водяного *камі* (Рюдзин або Дух дракона), деякі — *камі* старого дерева. Коли селянин помирав, йому також поклонялися у цьому святилищі. До того ж смерть, за сінтоїстським віровченням, являла собою перехід у світ *камі*. Такі анімістичні уявлення обожають природу. Звідси — своєрідність і сінтоїстського фетишизму (для сінтоїста природа, світ — суцільний фетиш, об'єкт поклоніння), і сінтоїстського містицизму (*камі* живуть поруч, у цьому світі). Сінтоїст не думає про потойбічний світ, нічого не чекає від нього, він переймається лише тим, як турбуватимуться нащадки про його дух після його смерті. А що його дух залишиться у земному світі, у нього сумніву нема.

Особливу групу в пантеоні сінтоїстських *камі* становлять божества змішаного сінто-буддистського пантеону, такі як «сім богів щастя» (*cimi-фуку-gzin*), поклоніння яким отримало досить широке розповсюдження.

Поклоніння спільним та місцевим божествам здійснюється на основі храмового сінто, доступного широким масам. Сінтоїстський храм має дві обов'язкові частини: *хонген* (本殿) — святилище, де зберігається священний предмет *сінтай* (神体), в якому перебуває божество, і *залу* (拝殿) для тих, що приходять молитися. Будівлі споруджують у чіткому храмово-архітектурному стилі. Зображень богів немає, тільки *сінтай*.

Сінтоїстська служба складається з чотирьох головних обрядів:

- Очищення хараї (祓い — «вилучення (抜) з вітваря (示) всього нечистого») — символічне миття водою рук і рта, яке здійснюється перед входом до храму.
- Жертвоприношення сіней (真誠 — «жертвопринесення із щирими (真) намірами (誠) (із щирою молитвою) — піднесення божеству їжі та священного sake (вина), яке священнослужителі здійснюють під час служби.

- Коротка молитва норіто (祝詞 — «слова (詞) промови (兄) перед вівтарем (禊)»), початок і завершення якої супроводжується плесканням у долоні.
- Спільна трапеза наорай (直会 — «щире / відкрите (直) спілкування (会)») — яку влаштовують у дні свят після закінчення служби у храмі.

Поклоніння родовим божествам здійснюється у формі домашнього сінто, перед сімейним вівтарем, який встановлюється в кожній оселі. Родових божеств набагато більше, ніж усіх інших — вони є в кожній сім'ї.

Буддизм

У VII ст. в Японію з Китаю через Корею проникає китаєзований, доповнений конфуціянством і даосизмом буддизм. В Японії він, набуваючи «японських форм», розподіляється на велику кількість сект.

Як відомо, після смерті Будди в його вченні виділилось два ідеологічних принципи. Один набув назву «хінаяна», другий — «махаяна».

Хінаяна («мала колісниця») — буддизм, що поширився по країнах Південної Азії. За цим вченням, спасіння можуть досягти тільки окремі особи, тобто ті, які здатні досягти стану просвітлення (нірвани).

Махаяна («велика колісниця») — буддизм країн Північної Азії та Далекого Сходу (Китай, Японія, Корея). За махаяною, спасіння людина може досягти не тільки власними зусиллями, а і за допомогою тих, хто вже досяг рівня просвітлення — будд і бодхісатв. Отже, однією з ознак розрізнення буддистських сект є різниця поглядів на те, які саме будди та бодхісатви краще за все можуть допомогти людині на шляху досягнення стану нірвани.

Дзьодо — одна з головних буддистських сект Японії. В основі амідаїзму, або секти Дзьодо («чиста земля»), лежить поклоніння будді Аміді (або Амітабхі), повелителю райських земель (а саме — «чистої землі») на Заході. Основним елементом поклоніння є постійне промовляння фрази «Наму Аміді буцу» («Слава будді Аміді»). Багато хто з правителів Японії намагалися знищити цю секту, але вона все ще залишається одним із найпопулярніших у Японії напрямів буддизму.

Адепти секти Дзьодо — це послідовники вчення махаяни. Святі отці Дзьодо відкинули вчення про можливість спасіння. Воно виявилось занадто складним для розуміння простими

людьми. Замість цього вони проголосили: «Ти народишся в раю, якщо будеш творити добро, і відродишся у пеклі, якщо будеш творити зло». Вони також стверджували, що існує можливість кількох життів:

- життя людини;
- життя в раю;
- життя у постійних війнах;
- життя у вічному голоді;
- життя у нірвані.

Секту Дзьодо було засновано у стародавньому Китаї, а до Японії вона потрапила близько 1000 років тому. Тут вона змішалася із сінтоїзмом та іншими формами культу предків. В результаті Дзьодо почала надавати великого значення ритуалам поховань та заупокійним службам.

Найвідомішим проповідником Дзьодо і засновником руху Дзьодо-сін-су був Сінран. Його відомі слова «акунін сьоку» — «навіть злодій може спастися» порівнюють із Нагірною проповіддю Ісуса Христа. Дзьодо-сін-су вважається єдиною японською релігією, яка обцяє загальне всепрощення після смерті. Тому фанатики-прибічники цієї секти не бояться смерті.

У певний період Дзьодо-сін-су була відома своїм сильним протистоянням будь-яким спробам її знищити (а це намагалася зробити більшість японських правителів). Селяни-члени Дзьодо-сін-су багато разів повставали проти уряду, ці повстання називалися «ікко-іккі» («іккі» — означає повстання). Моральний дух членів секти був надзвичайно високим.

Зараз послідовники Дзьодо-сін-су, яку очолює першосвященник Кенньє Коса, все ще досить впливова сила, хоча ще у 17 ст. вони розділились на дві секти — Хонганзі і Отані. Обидва крила руху мають схожі догмати, проте їхні взаємостосунки не можна назвати дружніми.

Дзен-буддизм

В основу дзен закладено уявлення про спасіння за рахунок виключно своїх сил і через медитацію. Досягнення адептом необхідного рівня медитації визначалось його готовністю знайти правильні відповіді на спеціальні запитання, які, на перший погляд, позбавлені будь-якої логіки. Наприклад: «Коли ви плескаєте в долоні, від якої з них походить звук?» — «Від обох» — відповідь неправильна. Взагалі кажучи, тут не може бути правильної відповіді. Осягнення істини послідовниками дзен дося-

галосся саме через їх підготовку до вміння відповідати на такого роду питання.

Досягнення дзен-буддистом «просвітлення» (осягнення суті речей, розуміння смислу буття тощо) здійснювалось, наприклад, через роздуми над змістом стародавніх легенд — так званих коанів, або через миттєве просвітлення, викликане якою-небудь неочікуваною подією (наприклад, ударом палицею по спині).

Буддизм в Японії поступово ліквідував монополію синто на лідерство в релігійному житті країни. В результаті японці почали сповідувати одночасно обидві релігії. Ця традиція зберігається дотепер. Наприклад, шлюб, народження дитини і місцеві свята зазвичай святкуються у синтоїстському храмі, а поминально-заупокійні обряди відправляються за обрядами буддизму. Досить часто синтоїстські храми співіснують із буддистськими, створюючи єдиний духовний центр, однак змішане використання цих двох релігій поширюється виключно на мирян — буддистське та синтоїстське духовенство строго дотримується тільки однієї традиції.

Даосизм

Даосизм — одна з провідних релігійно-філософських течій Китаю — виник одночасно з конфуціанством (друга половина I тис. до н. е.). Засновником його вважають давньокитайського філософа Лао-цзи, відомості про якого дійшли до наших днів із легенд. За легендою, мати носила його кілька десятків років, народивши старим (звідси ім'я: Лао-цзи — «літня (老) дитина (子)»).

Зміст провідної ідеї даосизму полягає в тому, що природа, суспільство, кожна людина окремо підкоряються не Небу, а всезагальному закону — *dao* (道), який вносить порядок в хаос речей. Порушення цього порядку спричиняє їх ненормальний стан. Особливо це позначається на житті суспільства, коли нерозумний правитель не дотримується «шляху *dao*».

Дао — не божество, а щось близьке до розуму, природи, шляху чи закону. Воно не персоніфіковане, але передає всім істотам. Дао — це першопочаток всього сущого, в тому числі й неба, з нього все починається і ним усе закінчується, воно регулює все суще. Це загальний закон природи, джерело матеріального і духовного буття, їх мета. Дао неможливо сприйняти безпосередньо, воно — поза відчуттями людини. Тому все, що людина відчуває, — це не *dao*, а лише його вияв. Пізнання *dao* може бути дано тільки самим *dao*.

Згідно з цим ученням, для людини є надзвичайно важливим стати на шлях розуміння суті, жити відповідно до його вимог. Так буде добре і для людей, і для держави.

Пізнання *dao* (道) відбувається через наслідки його дій, а вони виявляються через *de* (德) — «добродіє». Там, де вона є, діє *dao*; хто добродійний, той виконує закон *dao*. Через наслідування шляху *dao* відбувається повернення людини до світової гармонії, злиття її з природою. Всі порушення нормального існування речей в природі (посуха, повені, негода) є наслідком втрати гармонії між людиною і природою. Несправедливість, порушення суспільного порядку — теж порушення гармонії, але в суспільстві. Гармонія досягається невтручанням людини у природний порядок речей. Тобто людина повинна дотримуватися «недіяння» як основоположного принципу наслідування шляху *dao*. Тому даосизм схвалює пустельництво — життя, яке віддає людину у владу стихійного розвитку подій.

Даосизм тривалий час виступав лише як філософська концепція. Ідея *dao* більш-менш точно відображала всезагальний зв'язок явищ і речей об'єктивного світу. Ця ідея веде до розуміння причинності, до визнання об'єктивності закономірностей світу. Проте *dao* тлумачили й як духовну першооснову речей. Тому філософію даосизму не можна вважати цілком належною ні до матеріалізму, ні до ідеалізму.

Невиразно виступає в даосизмі й ідея надприродного. Тому даосизм для безпосередніх учнів Лао-цзи релігією ще не був. Він зовсім не був пов'язаний з релігійним культом і релігійних рис набув через 500 років після смерті Лао-цзи. Даосизм як релігія — зовсім інша сутність, ніж філософський даосизм. Перетворившись на релігію, він виробив свою анімістичну систему, міфологію, розбудував фетишизм і магію на основі релігійного культу, до якого раніше вдавалося конфуціянство. Вищим божеством даосизму є так званий нефритовий імператор Юй-хуан. За даоською міфологією, він має земне походження. Цей імператор, досягнувши глибокої старості, добровільно залишив престол, став пустельником, допомагав в усьому людям, а потім перетворився на нефритового імператора, який володіє раєм і пеклом. Він стежить за дотриманням справедливості, чинить суд над усіма після їх смерті. Все, до чого доторкнулися Юй-хуан і його послідовники — безсмертні святі, є священним.

Важливою іпостасю в даоському пантеоні є богиня Західного неба Сіван-му. Живе вона в палаці в горах Куньлунь, на краю світу. Вона володіє персиковими садами, що дають плоди

раз на три тисячі років. Це — плоди безсмертя. Всі, хто живе в її палаці, безсмертні. Сіван-му уособлює жіноче начало — *інь*, її чоловік — князь Сходу Дун Ванчун-ян. У Сіван-му раз на рік збираються боги, щоб пригощатися персиками безсмертя, тоді відбувається урочистий бал. Ідея безсмертя та вічної молодості, довголіття посідає значне місце в даоському віровченні.

За даосизмом, людина є об'єктом впливу 33 тисяч духів, котрі приносять довголіття через замовляння, ворожіння тощо. На це спрямовані й спеціальні фізичні вправи, системи дихання, харчові раціони, повиті даоською містиккою.

Безсмертя є також предметом даоської міфології. У ній йдеться про безсмертних святих, земне життя яких було сповнене дивами. Ці святі знали магічні засоби безсмертя, таємні формули і заклинання, що і забезпечило їм перетворення на вічних духів. Про їхню добродішність і високу моральність мало відомостей, оскільки головна роль у набутті ними безсмертя належить знанню магії.

Даосизм активно взаємодіяв з примітивними народними віруваннями, їхньою магічною практикою, обрядами ворожіння і заклинання, надавав своєму релігійному культові практичного характеру, що стимулювало його перетворення з філософського вчення на релігійне.

З приходом до Китаю буддизму даосизм перейняв у нього багато культових елементів: урочисті богослужіння, будівництво й утримання храмів, інститути духовенства та чернецтва. Він набув певної організаційної системи і став церковною інституцією.

Якщо конфуціянський культ здебільшого мав родинний, домашній характер, то даоський вимагав значної жрецької кваліфікації, складних технічних умов, спеціальних місць для культових ритуалів. Духовенство внаслідок тривалого навчання мало ґрунтовну духовну освіту, медичні та інші знання, володіло засобами психологічного впливу на людей, вивчало давні книги, усну традицію, розвивало даоський культ, китайську культуру.

2. Конфуціянські принципи як основа буття стародавнього Китаю

Конфуцій (Кун-цзи, 551—479 до н. е.) народився і жив в епоху, коли Китай перебував у стані важкої внутрішньої кризи. Влада була слабкою, хоча формальні ознаки і функції первосвященника зберігалися за правителем. Руйнувалися патріархально-родові норми, у жорстоких сутичках гинула родова

аристократія, на зміну їй приходила централізована влада правителів окремих царств, які спиралися на адміністративно-бюрократичний апарат, що складався із незначного служивого чиновництва.

Руйнація традиційних підвалин сімейно-кланового побуту, міжособні чвари, продажність і зажерливість чиновників, бідкування і страждання простого народу викликали різку критику прихильників старовини. Об'єктивні обставини спонукали їх до формування нових авторитетних ідей, які можна було протиставити пануючому безладу. Саме Конфуцій знайшов такі ідеї у зразках глибокої давнини. Шанобливе ставлення до старовини в усій її сукупності, коли, на думку Конфуція, правителі були мудрими й умілими, чиновники безкорисливими й відданими, а народ жив щасливо, зумовило те, що через кілька століть після смерті філософа ці ідеї стали основним імпульсом відродження суспільного життя Китаю.

Відомо, що величезний вплив на духовне життя китайського народу впродовж багатьох століть справляли три вчення: конфуціянство, даосизм та буддизм. Але за глибиною та тривалістю впливу на розвиток суспільно-політичної та філософської думки, а також на формування духовної культури першість належить конфуціянству, що ототожнюється з релігією, хоча таким, у повному сенсі цього слова, воно не є. У ньому присутня релігійна складова як віра в божественну силу Неба, обожнювання імператора, культ предків та інше, але змістом його виступає етико-політичне вчення, у якому розум домінує над почуттями. В конкретних умовах китайської імперії конфуціянство відіграло роль основної релігії, виконувало функції офіційної державної ідеології.

У конфуціянстві основну роль відіграють питання етики, моралі та моральності, на яких базуються принципи управління державою. Конфуцій випрацював цілу систему морально-етичних правил та норм поведінки людини: шанобливе ставлення до предків (особливо батьків); людинолюбство (передусім любов до рідні); повагу до старших та безумовне підкорення їм; прагнення до духовного самовдосконалення тощо. Отже, етико-політичні ідеї Конфуція покладено в основу теорії управління. Він вважав, що, коли народом керують за допомогою законів і покарань, він намагатиметься запобігти покаранням і не матиме відчуття сорому. Коли ж управляти народом за допомогою доброчесності і вносити в народ порядок за допомогою правил поведінки, народ зазнає сорому і виправиться. За Конфуцієм, той, хто править за допомогою доброчесності,

подібний до Полярної зірки, яка посідає своє місце, а всі інші зірки оточують її. Головна ж причина того, чому управління на основі доброчесності має таку силу, може бути висловлене лише одним поняттям — «людинолюбство». Стримування себе і дотримання правил конфуціянської етики становить головний сенс цього поняття. Його соціальна роль міститься у пом'якшенні суспільних протиріч. З погляду Конфуція, людина, яка не володіє людинолюбством, не є здатною правильно ставитись до «правил». Конфуціянська «любов до людей» стала новацією в історії китайської етики. Його висловлювання: «Не роби людям того, чого не побажаєш собі» — й сьогодні, далеко поза межами Китаю, є одним з найпопулярніших моральних імперативів серед людей, незалежно від їхнього соціального статусу, принаймні на рівні побажань.

Говорячи про «шанобливість», «великодушність», «правдивість», «кмітливість» та «милостивість», Конфуцій вважав, що той, хто здатний оволодіти цими чеснотами, «є людинолюбним». «Великодушність» та «милостивість» пов'язують його з народом. Перше вимагає від правителя проводити стосовно народу великодушну політику (Конфуцій висловлював невдоволення тим, що війни ведуться не навченими людьми, оскільки, на його переконання, це призводить до невиправданих жертв). Під останнім він мав на увазі й надання народу певних матеріальних благ, вважаючи, що спочатку людей потрібно зробити заможними, а потім виховувати їх. На його думку, коли в державі буде достатньо їжі та зброї, тоді народ довірятиме правителю, що й буде запорукою ефективного його (народу) використання. Звідси випливає важлива особливість конфуціянської теорії управління, що міститься у вимозі «цінувати народ». Конфуцій наголошував, що можна усунути командуючого трьома арміями, але не можна позбавити простолюдинів їхніх прагнень. Оскільки зневага до людини, за Конфуцієм, призводить до смуту.

Разом з ідеєю необхідності ставитись до народу милостиво постало питання про «обов'язок та вигоду». У повній відповідності до конфуціянської традиції, що ставила пошану вище багатства, звучить її максима: «Шляхетна людина на перше місце ставить обов'язок», — яка багато в чому визначала байдуже ставлення китайського інтелігента до матеріальних благ. Конфуцій вважав, що владі (правителю) слід діяти так, щоб і народ розумів обов'язок, інакше «низькі люди», які мають сміливість, але позбавлені обов'язку, почнуть розбійничати. Отже, його погляди щодо управління на основі доброчесності та людино-

любства не обмежувалися настановами морального виховання, а передбачали й покарання. У цьому разі слід звернути увагу на важливе застереження, що полягає в застосовуванні кари лише тоді, коли народ навчений. Спочатку, на думку Конфуція, народ потрібно «вчити, а вже потім карати».

Надзвичайно ґрунтовною обставиною у конфуціянській методології реформізму і одним з основних ланцюгів його ідеології є поняття «золотої середини». Вона полягає у необхідності «тримати в руках дві крайності», але використовувати для народу «середину, яка лежить між ними». Тобто між двома суперечливими тенденціями повинен обиратися шлях, який не допускає як надмірностей, так і відставання, з тим, щоб пом'якшити протиріччя та запобігти їхньому загостренню. Іншими словами, взаємини між владою і народом мають обумовлюватися компромісом. Але останній повинен ґрунтуватись на принциповій основі. Інакше безпринципні компроміси, намагання спокійно прожити, бажання здобути прихильність для своєї вигоди, що розмиває межу між добром і злом, є «лицемірством», «ворогом доброчесності». Виходячи з ідеї «середнього шляху» (中道), Конфуцій, таким чином, виступав проти усього, що призводить до екстремізму, усіляких надмірностей, революційних перетворень тощо.

Отже, поставившись критично до подій свого часу й високо оцінивши давнину, Конфуцій на основі цього протиставлення створив свій ідеал зразкової людини. Він, на відміну від характерного для інших релігій співвідношення типу «бог — особистість», поміж якими стоїть постать жерця чи священника, запропонував зв'язок принципово іншого типу. «Небо, як взірець вищого порядку — земне суспільство, основане на чеснотах вищого порядку», опосередковане особистістю правителя — сина Неба, було імперативом Древнього Китаю. Цей імператив, значно посилений конфуціянством, визначив на тисячоліття важливі сторони життя Китаю, включаючи структурованість держави і суспільства та приділення уваги людині-особистості як носію традицій далекосхідної культури і найголовнішої складовій цього суспільства.

Як відомо, одним із надзвичайно важливих чинників, що підтримували конфуціянські принципи, була система державних іспитів — єдиний засіб одержання державних посад. Відбулося це тоді, коли спадкова аристократія зійшла з історичної сцени, а вирішальна роль в управлінні країною перейшла до чиновництва. Воно стало комплектуватися за допомогою системи конкурсних випробувань, а не за рахунок соціального

походження претендентів. Конфуціянська освіта мала загальний характер, і в ній величезна увага приділялася історії, філософії, віршуванню, каліграфії тощо і, звичайно, конфуціянському канону. Вважалося, що для успішної службової діяльності досить загальноосвітньої підготовки та високих моральних якостей, що виробляються у будь-якої людини, котра наполегливо штудіювала конфуціянське вчення. І хоч який би аспект духовного життя Китаю ми розглядали — стосунки між людьми, виховання та навчання, мораль та етику, обряди, звичаї та звички, — всюди помітний вплив конфуціянських ідей. Кожний китаєць в усьому мав керуватися конфуціянською мораллю.

Слід зауважити, що «соціальна мобільність» у середньовічному Китаї досягла небачених для традиційного суспільства масштабів. Шлях нагору, до влади і багатства був відкритий для будь-кого, хто демонстрував високий рівень можливостей, наполегливості у навчанні тощо. Ці цілком практичні чинники породили культ освіти, повагу до знань, до освічених людей.

Таким чином, засновник «школи служилих», філософ та педагог Конфуцій залишив Китаю багатий ідеологічний спадок. В ньому міститься багато позитивного та раціонального. Конфуціянство, на відміну від інших релігійно-філософських течій, звертало увагу на облаштування життя у цьому світі, а не в потойбічному.

3. Релігійно-філософський чинник формування світогляду східної людини

Певна річ, йдеться про формування світогляду людини-носія традицій далекосхідної культури і, передусім, китаїця та японця. Якщо говорити про китайське суспільство, то цивілізаційний аспект його реформ знайшов свій вираз у гаслі: «Старожитності — на службу сучасності», що було предметом особливої турботи цього суспільства і держави впродовж усієї багатомірової історії. Такий підхід не втратив своєї привабливості, набувши в нинішніх умовах розвитку Китаю нових граней. Комплекс меншовартості, викликаний свого часу (особливо у 19 ст.) наочним порівнянням відсталого Азії з передовою Європою, нині залишився в далекому минулому. Традиційна культура, що спирається на усталені норми великих цивілізацій Сходу, знову виходить на передній план і навіть зміцнюється в нових умовах.

Цілком зрозуміло, що культурно-історична традиція зазнає впливу з боку Заходу. Китай пережив бурхливий період активної

вестернізації, коли західна культура слугувала для молоді взірцем для наслідування. Проте зазначимо, що сьогодишнє китайське керівництво розглядає її як загрозу для китайської самоідентичності і докладає багато зусиль, щоб подолати негативні наслідки такого впливу. Але широкі контакти за межами своєї країни, здобування західної освіти, участь Китаю у світовій економіці ведуть до того, що старі стандарти поведінки все ж піддаються змінам. Проте скидати традицію з рахунків не доводиться, і вона все ж таки виступає важливим елементом повсякденного виховання. Система традиційних цінностей не втрачає своєї значущості. В процесі модернізації країни китайське керівництво обов'язково враховувало специфіку традиційної свідомості і пристосовувало до неї свою політику.

Усвідомлення приналежності до єдиного культурного кореня, що не зазнавало перерви у своєму розвитку, завжди згуртовувало китайців, допомагало їм вистояти у найскрутніші часи своєї історії. Тому реформатори величезну увагу приділяють проблемі консолідації китайського суспільства. «Чжунхуа міньцзу», або концепція «великої китайської нації» сьогодні неухильно утверджується в суспільній свідомості китайських громадян. У відповідності з нею народи, що проживають нині на території КНР, мають загальну історію, впродовж тисячоліть їх пов'язують тісні зв'язки, а китайська цивілізація є результатом їхньої колективної праці. Концептуальним тут є виховання *гоцін* — так званого носія національного духу. Воно спрямоване на активне залучення всіх членів суспільства до споконвічних цінностей китайської цивілізації. Невід'ємним компонентом *гоцін* є формування патріотичних настанов, вибирання в себе найкращих рис національного характеру, тих особливостей титульної нації (ханьців), які здавна відрізняли їх від інших народів і які завжди допомагали вистояти у буремні періоди й домогтися успіху. У зверненні до національної історії китайські реформатори шукають підтримки багатьом своїм починанням, оскільки багатовікова історіографічна традиція була завжди наділена важливими соціальними і державними функціями. Вона займала в системі її цінностей ледве не головне місце. Вихованню історичної пам'яті в КНР приділяється величезна увага.

Як відомо, традиціоналізм китайської політичної культури заснований на національній історіографічній спадщині. Дотримання канонів у політиці виступає однією з важливих рис сучасного політичного процесу. Якщо політик, звертаючись до

аудиторії, використовує як аргумент історичний факт, концепцію древнього філософа чи аналогію з минулим, він незмінно зустрічає розуміння з боку слухачів, оскільки посилання на гу (古 – «упорядкована (+) річ (口)» і відповідні значення: «усталене», «традиційне», «старожитнє» тощо) виступає головним політичним аргументом. Поняття «гу» ніколи не обмежувалося часовими рамками, оскільки політика та історія тут завжди були взаємопов'язані. Політичні цілі в кожен історичну епоху вимагають нових аргументів, тому розширення рамок звернення до минулого (традиційного) не припиняється. «Національна історіографія виступала як хранитель накопиченого суспільством досвіду, а закладений у ній потужний дидактичний потенціал незмінно використовувався як засіб соціального контролю і вироблення необхідних стереотипів поведінки (насамперед, це стосується її офіційної складової). Сьогодні ми є свідками того, як на благодатній ниві національної історіографічної традиції успішно вирощуються якості, необхідні гоцін. Для цього мобілізована вся історіографічна спадщина. Певно, ніколи до цього Китай не знав подібного розмаху робіт у цьому напрямку» [5].

Зрозуміло, що виховання гоцін розглядається передусім крізь призму конфуціянського морально-етичного вчення, яке в усі часи виступало найважливішим надбанням китайської цивілізації, втіленням багатьох її принципових особливостей. Для здійснення цього завдання відбираються найбільш придатні і найважливіші його положення, щоб вони органічно ввійшли в практику нового Китаю. Така основа робить процес реформування більш прийнятним для суспільної свідомості, забезпечує стабільність обраного курсу, його надійність, що й сприяє звершенню накреслених планів по облаштуванню держави, суспільства, сім'ї й окремої людини як носія державно-суспільних цінностей.

4. Світоглядні принципи в далекосхідному контекстуалізмі та протиставлення їх принципам західного індивідуалізму

Як було показано, китайській та японській цивілізаціям властивий зв'язок часів. Сьогодення вбирає в себе минуле як необхідність, а майбутнє виростає з цієї необхідності як ймовірність. Тому особливість феномена китайської та японської цивілізацій полягає в споконвічному гармонійному поєднанні

природного начала та людської культури. Звідси й його унікальність, яка, без перебільшення, має всесвітньо-історичне значення. Вчення Конфуція надало соціального та етичного забарвлення усій китайській суспільній думці. Його заслуга у тому, що він зосередив увагу на суто людському началі, що міститься в притаманному людині прагненні до духовного удосконалення, до розуміння іншого (не-Я). Відкриваючи в собі здатність подолати своє дрібне, себелюбне «я», людина усвідомлює себе такою, що живе серед людей, подібних до неї, які (як і вона) прагнуть до удосконалення, і одночасно неподібних до неї, оскільки та сама воля до «подолання себе» роблять людину особистістю, внутрішньо самостійною та самодостатньою.

У цьому сенсі західна цивілізація, у порівнянні із далекосхідною, була і залишається «нелюдською» (тобто не орієнтованою на людину), чим ставиться під сумнів система західних цінностей. Особистість там формується як атомізована одиниця, яка через обставини повинна перейматися своїми вузькими споживацькими інтересами. Західні ідеологічні настанови спрямовують людину лише на одержання задоволень, і для цього через потужну пропагандистську машину формують безліч штучних потреб. Ідеологія розщеплюється на фотографічне відтворення примхливого буття й на нічим не приховану брехню про його сенс, не відкрито висловлену, але сугестивно навіювану та утовкмачувану.

Тому західна людина в реалізації своїх прагнень зорієнтована переважно на день сьогоднішній. На переконання ж Конфуція, «шляхетна людина» думає про добродієність, а низька — про корисливість. Там же, де за будь-яку ціну здобувається власна вигода, втрачається сенс життя, оскільки міжлюдські стосунки перетворюються у «війну всіх проти всіх». У такому випадку межа між добром і злом розмивається, а людські якості стають додатком до преїскуранта. Це не що інше, як демонстрація гегелівської «дурної нескінченності», безупинного бігу по колу, де відсутні чіткі соціально значущі орієнтири, а людські ідеали зводяться до рівня шлунково-кишкового тракту та сексуальних утіх.

У системі ж споконвічних далекосхідних цінностей пріоритет надається обов'язку та добродієності, а не вигоді та користі. Цю упевненість і віру у всесвітнє призначення Піднебесної китайський народ зберігає впродовж тривалого історичного періоду. Тому приклад китайського світосприйняття, дбайливе ставлення до своєї духовної культури може слугувати прикладом та моральною опорою для тих, хто прагне кращого

майбутнього. Тож виходить, що на шляху нинішнього західного цивілізаційного варіанта, яким нас уперто ведуть реформатори, прикладу для наслідування шукати не доводиться. Сьогодні можна стверджувати, що західна модель, у нинішньому її варіанті виробництва і споживання — це брутальний тиск на природне середовище, це тупикова гілка в розвитку світової цивілізації.

Згадаймо такий факт. У Йоганнесбурзі (Південна Африка) із 24 серпня по 4 вересня 2002 р. проходив Всесвітній самміт зі сталого розвитку. Президент Південної Африки Табо Мбеки (Thabo Mbeki) говорив про небезпеку «зростаючого ринкового фундаменталізму» та необхідність прийняти імператив розвитку, у центрі якого стояла б ЛЮДИНА («people-centred development»). Зростаючий розрив між бідними і багатими країнами є, по суті, «глобальним апартеїдом».

Дослідник В. Г. Буров зазначає, що у 60–70-ті рр. ХХ ст. західні політологи розглядали конфуціянство як гальмо на шляху розвитку далекосхідних країн, стверджуючи, що воно за своїм духом є ворожим економічному розвитку та соціальній модернізації. М. Вебер вважав його консервативною ідеологією, що лише сприяє пасивному сприйняттю дійсності. Загалом виокремлювалися чотири основні принципи організації конфуціянського суспільства, які уповільнюють розвиток не лише Китаю, а й усього далекосхідного регіону. До цих принципів належать, по-перше, клановий характер, тобто висування на перше місце інтересів сім'ї, що нібито є перепорою на шляху розвитку масштабного виробництва; по-друге, право спадковості за всіма дітьми однієї сім'ї як чинника розпорошення капіталу; по-третє, надмірна увага до особистого накопичування матеріальних цінностей як гальма на шляху обігу капіталу; по-четверте, жорстка соціальна ієрархія, в якій ремісники та торговці посідають місце внизу, що виступає гальмом для розвитку економічно потужного середнього класу. Ряд дослідників справедливо критикують Вебера за подібні погляди, вважаючи, що в них відсутнє розуміння головного. Конфуціянство — не релігія, а морально-етичне вчення, своєрідне зведення законів для суспільства, де все ж таки можна відшукати зв'язок між етикою і духом капіталізму, оскільки воно містить такі цінності, як ощадливість, старанність, одержання користі (не плутати з корисливістю), новаторство тощо.

З. Бзежинський виводить чотири умови досягнення країною рівня держави першого рангу: по-перше, ефективне національне керівництво, по-друге, політична стабільність, по-третє, дисцип-

ліновані громадяни і, по-четверте, високий рівень накопичень. Практика показує, що якщо говорити про Китай та Японію, то вони володіють усім комплексом компонентів, зазначених американським політологом.

Низка західних аналітиків, протиставляючи конфуціянству демократію, стверджують, що поняття «конфуціянська демократія» є внутрішньо суперечливим. Так, С. Хантінгтон стверджує, що серед учених спостерігається майже одностайне визнання того факту, що традиційне конфуціянство слід вважати або недемократичним, або антидемократичним. У своєму намаганні подолати таку суперечність Ф. Фукуяма здійснив порівняльний аналіз, де намагався знайти точки дотику між двома системами. Він доходить висновку, що «не існує ніякої фундаментальної перешкоди в культурі для демократизації сучасних конфуціянських соціумів», і є деякі підстави вважати, що ці соціуми будуть рухатися у напрямку більшої політичної лібералізації в міру зростання їхнього багатства і добробуту. «Нам необхідно ставитися з певною долею скептицизму до тверджень, що авторитарні політичні системи обов'язково більш конфуціянські, ніж демократичні системи. Насправді конфуціянські цінності можуть чудово служити й у ліберальному суспільстві (як це і відбувається в середовищі іммігрантів з Азії в Сполучених Штатах), де вони відіграють роль противаги щодо атомізації суспільства» [10].

Основну ж відмінність конфуціянської культури від демократичної культури Заходу дослідник Фукуяма пов'язує насамперед зі статусом особистості, що проявляється, з одного боку, у визнанні колективного начала (сім'ї), а з другого – в індивідуалізмі, на якому ґрунтується західний ідеал. Він висловлює сподівання, що корінну несумісність конфуціянства та ліберальної демократії буде подолано. Його безперечно цікаві й змістовні судження дещо страждають механістичним підходом, і йому, схоже, не вдалося проникнути в основи китайської своєрідності. На Схід, хоча і меншою мірою, ніж інші, він дивиться тими ж очима західника, вважаючи, що зростаючі на душу населення прибутки й освітній рівень у регіоні обов'язково супроводжуватимуться посиленням демократизації політичної системи. Необхідність цього, на його думку, ґрунтується на притаманному усім людям прагненні до «визнання своєї гідності за допомогою участі в політичній системі дорослих, самостійних людей». Але відповідні категорії та поняття, що обумовлені своєю відносністю, відображають суспільно-історичну практику певного соціуму. Тому привнесений досвід з іншого

культурного середовища буде неодмінно китаєзований. А вибудувана тисячоліттями піраміда суспільно-політичних відносин буде за всяку ціну намагатися зберегти свою ідентичність. Тому прагнення індивідуальної свободи західного зразка для Сходу вирішується в межах гегелівського імперативу «усвідомленої необхідності».

Тобто як західноєвропейці, так і американці, незважаючи на прискіпливу увагу до Японії та Китаю, досі перебувають у полоні західноцентристських догм. Вони вважають східні країни нездатними досягти західного рівня життя і мислення. Захід не до кінця зрозумів, що на Сході інші підходи до якості життя і інший тип мислення. Безперечно одне – не дуже добре знання світу східних цивілізацій з його цілком відмінними від західних концепцій філософією та релігією «об'єктивно знижує конкурентоспроможність Сполучених Штатів, а тому об'єктивно послаблює позиції Заходу перед наступом Сходу» [10]. Ряд сучасних дослідників відзначають, що принципове розходження між західним та конфуціянським капіталізмом полягає в тому, що у першому випадку соціально-економічні проблеми вирішуються після того, як вони виникли, а у другому – проводиться політика, яка дає змогу уникати виникнення соціальних проблем.

Свого часу Гегель звернув увагу на переміщення центру світової цивілізації зі Сходу на Захід. Сьогодні можна говорити про початок зворотного процесу. Відомий американський футуролог О. Тофлер зауважив, що місцезнаходження центрів економічного та культурного життя змінюється і «банківська справа вже не так беззастережно концентрується у Лондоні, Нью-Йорку або Цюриху». І цей рух дуже добре усвідомлюється японцями та китайцями. Вже створений і діє «Фонд Конфуція», мета якого полягає в дослідженні ролі конфуціянства в модернізації Китаю, а також реінтерпретація основних конфуціянських понять адекватно до сучасної епохи. Але вчені фонду знаходять переконливі свідчення того, що конфуціянство може активно сприяти гуманізації всього світу. Якщо ж перевести цю думку з дипломатичної мови на звичайну, то слід чекати, що Китай всерйоз займатиметься проблемою своєї експансії в країни неконфуціянської культури. Принаймні «повзуча» і невпинна міграція китайців на Захід, в Росію, Україну та інші регіони світу вже створює для останніх безліч проблем.

Посилення Китаю необхідно розглядати в контексті особливостей регіональних відносин, де традиційним основним принципом організації геополітичного простору було ієрархічне

підпорядкування найбільш сильній державі. Прискорена модернізація економіки, зміцнення становища на міжнародній арені означають відродження Китаю в його колишній величч як Середньої (центральної за значенням для Далекого Сходу) держави. Навіть відносно модернізований Китай за чисельністю населення дорівнює десятком Японіям. У цих умовах вказувати Китаю на європейські правила поведінки з кожним роком стає дедалі складніше.

Сьогодні вже говорять про утворення «Великого Китаю», що включає не тільки Гонконг, а й Макао, Тайвань, Сінгапур. «Великий Китай» у XXI столітті залишить далеко за собою і Європейський союз, і США. Міць нового утворення, що базується на економіках країн із переваженням китайської нації, підкріплюється і домінуючими економічними позиціями закордонних етнічних китайців у країнах Азійсько-Тихоокеанського регіону. Ця обставина, поряд з економічними успіхами, надасть нового імпульсу національним почуттям китайців. Прикладом може слугувати Японія, яка після повернення їй США Окінави значно жорсткіше порушила питання про «північні території». Повернення Гонконгу є сигналом Китаю до посилення боротьби за колись втрачені на користь західних та північних «варварів» «тимчасово не заселені території». Зокрема, у головному тижневику китайської еміграції в США «Шидзе чжоукань» з'явився заклик: «Повернувши Гонконг, виставимо рахунок Росії».

Література

1. *Бжежинский З.* Великая шахматная доска. — М.: Международные отношения, 2000.
2. *Васильев А.* История религий востока. — М., 1988.
3. *Василенко И. А.* Политическая глобалистика: Учебное пособие для вузов. — М.: Логос, 2000.
4. *Вебер М.* Социология религии // Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994.
5. *Доронин Б. Г.* Древность на службе современности: цивилизационные аспекты модернизации Китая // Восточная Азия — Санкт-Петербург — Европа: междисциплинарные контакты и перспективы экономического сотрудничества. Тезисы и доклады 2–6 октября 2000 г.
6. *История китайської філософії.* — М.: Прогрес, 1989.
7. *Китайская наука стратегии / Серия «Каноны».* — М.: Белые альвы, 1999.

8. Ланьков А. Модернізація по-конфуціянськи // «РЖ». – 5.04.2002.
9. Накорчевський А. Синто. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.
10. Фукуяма Ф. Конфуціанство и демократия // Русский журнал. – 25.12.1997.
11. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. – М.: Наука, 1987.
12. Саммит Земли в ЮАР: «Мы должны идти дальше договоренностей» // Правда. РУ, 19.09.2002.
13. Загальна характеристика далекосхідної групи правових систем. Поняття китайського права і філософсько-моральні джерела його формування. Термін «право» // www.refine.org.ua.
14. www.vesna.org.ua.
15. www.svit.ukrinform.com.