

**УКРАЇНСЬКА ОРІЄНТАЛІСТИКА**



**УКРАЇНСЬКА  
ОРІЄНТАЛІСТИКА**





**Київський  
університет  
імені Бориса  
Грінченка**



**Інститут  
філології**



**Історико-  
філософський  
факультет**



**Школа  
Конфуція**

# **УКРАЇНСЬКА ОРІЄНТАЛІСТИКА**

**ВИПУСК 9**

**КИЇВ – 2018**

*Друкуються за рішенням Вченої ради  
Інституту філології Київського університету імені Бориса Грінченка  
(протокол № 7 від 27 лютого 2018 р.).*

*Друкуються за рішенням Вченої ради  
Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка  
(протокол № 6 від 20 лютого 2018 р.).*

**Співредактори:**

**РЕЗАНЕНКО В. Ф.**, д-р філологічних наук, професор

**СРІБНЯК І. В.**, д-р історичних наук, професор

**Редакційна рада:**

**ВАН СІЛУН** (兰州大学 王希隆, Wang Xilong), д-р філософії, професор (Університет Ланчжоу, КНР)

**АЛЕКСАНДРОВА О.**, д-р філософських наук, професор (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**БОНДАРЕНКО І.**, д-р філологічних наук, професор (КНУ ім. Т. Шевченка)

**ДРАЧ О.**, д-р історичних наук, професор (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**ЄРЕМЕНКО О.**, д-р філологічних наук, професор (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**КУДРЯЧЕНКО А.**, д-р історичних наук, професор (Інститут всевітньої історії НАНУ)

**КУШНІРЕНКО В.**, кандидат політичних наук, доцент (НаУКМА)

**МОСКАЛЬОВ Д.**, кандидат філол. наук, доцент (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**ПРОРОЧЕНКО Н.**, кандидат історичних наук, доцент (КНЛУ)

**РУБЕЛЬ В.**, д-р історичних наук, професор (КНУ ім. Т. Шевченка)

**САЛАТА О.**, д-р історичних наук, професор (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**СОРОКІН С.**, кандидат філологічних наук, доцент (КНЛУ)

**НАДТОКА Г.**, д-р історичних наук, професор (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**ФЕРГАД ТУРАНЛИ**, кандидат історичних наук, доцент (НаУКМА)

**ЩЕРБАК В.**, д-р історичних наук, професор (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**ЩЕРБАКОВ Я.**, кандидат філологічних наук (Київський університет ім. Б. Грінченка)

**Рецензенти:**

**ШАПОВАЛ А.** кандидат історичних наук, ст. науковий співробітник (НБУ ім. В. І. Вернадського)

**ЯБЛОНСЬКИЙ В.** кандидат історичних наук, доцент (Національний інститут стратегічних досліджень)

**УКРАЇНЬСЬКА ОРІЄНТАЛІСТИКА:** Міждисциплінарний збірник наукових праць викладачів та студентів Інституту філології та Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка / За ред. В. Резаненка та І. Срібняка. – Київ, 2018. – Вип. 9. – 200 с.

**ISBN 978-966-638-204-0**

У збірнику вміщено матеріали, підготовлені в рамках діяльності Школи Конфуція Київського університету імені Бориса Грінченка, також окремі статті з широкого кола соціокультурних та історичних проблем у галузі орієнталістики.

Для студентів, науковців, викладачів вищих навчальних закладів, усіх, хто цікавиться сходинковою проблематикою.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат, імен та інших даних несуть автори публікацій.*

**ISBN 978-966-638-204-0**

© Київський ун-т ім. Б. Грінченка, 2018

© Автори статей, 2018

## МІЖНАРОДНИЙ НАУКОВИЙ КРУГЛИЙ СТІЛ

### «Трансформаційні процеси в сучасному суспільстві: українсько-китайський контекст»

*Тези доповідей представників Інституту соціології Академії соціальних наук КНР*

*MA FENG*

**РАДИКАЛЬНА ПОЛІТИЧНА ПОЗИЦІЯ КИТАЙСЬКОЇ МОЛОДІ,  
СПРИЧИНЕНА СОЦІАЛЬНОЮ НЕРІВНІСТЮ ..... 7**

*FAN PING*

**НАПРЯМКИ РОЗВИТКУ КИТАЙСЬКОГО СЕЛА ЗА СУЧАСНИМИ ДЕРЖАВНИМИ НОРМАМИ..... 8**

*LI CHUNLING*

**СОЦІАЛЬНІ ОЗНАКИ НОВОЇ СТРАТИФІКАЦІЇ МОЛОДІ НА МІСЬКІ ТА СІЛЬСЬКІ КАТЕГОРІЇ..... 9**

*XIAO LIN*

**БАГАТОВИМІРНА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ МІСЬКИХ ГРОМАД ..... 9**

## СОЦІОКУЛЬТУРНІ, ПОЛІТИЧНІ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ КРАЇН СХОДУ

*Д. П. МОСКАЛЬОВ*

**ГЕРМЕТИЧНІСТЬ ЯПОНСЬКОЇ ПОЕЗІЇ ..... 10**

*В. А. РУБЕЛЬ*

**БІБЛІЙНИЙ РАЙСЬКИЙ САД І ВИГНАННЯ З НЬОГО ЯК ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ  
«НЕОЛІТИЧНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ»: ПРОБЛЕМА ГЕОГРАФІЇ І ХРОНОЛОГІЇ..... 18**

*І. В. СЕМЕНІСТ*

**ПІДПИСАННЯ ПЕРШОГО АМЕРИКАНО-ЯПОНСЬКОГО ДОГОВОРУ БЕЗПЕКИ (1945-1952 рр.):  
ВИТОКИ ТА ПЕРЕДУМОВИ..... 29**

*І. В. СРІБНЯК*

**ГАЗЕТНО-ЖУРНАЛЬНА ПЕРІОДИКА КНР: ШЛЯХ ДОВЖИНОЮ У ПОНАД ПІВСТОЛІТТЯ  
(КОРОТКИЙ НАРИС З ІСТОРІЇ) ..... 40**

Я. І. ЩЕРБАКОВ

**РЕЦЕПЦІЯ ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО НАДБАННЯ КИТАЮ ЄВРОПЕЙСЬКИМ  
ПРОСВІТНИЦТВОМ: ДО ПИТАННЯ СХОДОЗНАВЧИХ СТУДІЙ В УКРАЇНІ ТА ЄВРОПІ** ..... 47

## **ШКОЛА КОНФУЦІЯ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА**

*ЧЖАН ЦІЦІЗЮНЬ (张吉军)*

**ПОЛІТИЧНА КУЛЬТУРА КИТАЮ В КОНТЕКСТІ ЗОВНІШНЬОЇ ПОЛІТИКИ  
(中国外交理念的政治文化解读)**..... 57

*ХЕ СІНЬЛЯН (何星亮)*

**ДО ІСТОРІЇ ГОЛОВНИХ ПРИЧИН ТРАНСФОРМАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ПРОТИРІЧ  
СУЧАСНОГО КИТАЮ ТА ШЛЯХИ ЇХ ПОДОЛАННЯ  
(当代中国社会主要矛盾转化的历史过程及其原因与解决途径)**..... 72

*ФАН НІН (FANG NING)*

**ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ ОПЫТА В РЕАЛИЗАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
МОДЕРНИЗАЦИИ КИТАЯ (中国现代化道路四项基本政治经验)** ..... 82

*ШИ ЦІНЬБО (SHI JINBO)*

**СУЧАСНІ ДОСЯГНЕННЯ У РОЗВИТКОВІ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ КИТАЮ  
(中国繁荣和发展传统文化事业的新成就)**..... 85

*Л. О. АНДРІЄНКО*

**ДАОСЬКІ ТА КОНФУЦІАНСЬКІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДАО-ШЛЯХУ ЛЮДИНИ (人道):  
ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ – НОСІЯ ТРАДИЦІЙ КИТАЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ** ..... 92

*М. В. ЗАЯЦЬ*

**ГАРМОНІЯ МІЖ ЛЮДСЬКИХ ВЗАЄМИН ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ОСНОВА  
КОНСОЛІДАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА  
(和谐的社会关系：团结是中国社会的最高目标)** ..... 103

*М. В. ЗАЯЦЬ*

**«ДАО-ДЕ»-КОНЦЕПЦІЯ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ (人格)** ..... 116

*А. О. ЙОЖИКОВА*

**РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТІВ ОСОБИСТІСНОГО (個人性)  
ТА ОСОБИСТОГО (自己) В КИТАЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ** ..... 122

*В. Ф. РЕЗАНЕНКО, М. В. ЗАЯЦЬ*

**ВЕНЬ-КУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ ЗА КОНФУЦІАНСЬКОЮ МОРАЛЛЮ ТА ЕТИКОЮ** ..... 128

*В. Ф. РЕЗАНЕНКО*

**МОДЕЛЮВАННЯ СЕМАНТИКО-ГРАФІЧНИХ СТРУКТУР ІЄРОГЛІФОВ  
СТИЛЮ КАЙШУ 楷書 НА ЗАСАДАХ ІНЬ-ЯН СТРУКТУРИ ДАОСЬКОГО КОЛА (太極)..... 147**

*М. О. УШАКОВ*

**ЛЮДИНА, ЗА «ШОВЕНЕМ», В ОНТОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ  
КАНОНІВ «ЛУНЬ ЮЙ» ТА «ДАО ДЕ ЦЗІН» ..... 173**

**ДОПОВІДІ ПРОФ. В. РЕЗАНЕНКА  
В ЛАНЧЖОУСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ (КНР)  
(22-26 жовтня 2017 року)**

**ЛЮДИНА – СУСПІЛЬСТВО – ДЕРЖАВА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ТА  
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА МОДЕЛЬ ОРГАНІЗАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ..... 181**

**ВЕЛИКЕ ВІДРОДЖЕННЯ КИТАЙСЬКОЇ НАЦІЇ:  
ПОШУК ШЛЯХІВ ВІДРОДЖЕННЯ ..... 185**

**ВЕНЬ-КУЛЬТУРА – ПУЛЬС КИТАЙСЬКОЇ НАЦІЇ ТА ЇЇ ДУХОВНЕ ДЖЕРЕЛО ..... 187**

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ  
ГАРМОНІЗАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ..... 190**

**КОНФУЦІАНСЬКІ ІДЕЇ ТА РЕАЛІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА КИТАЮ ..... 194**

**ТЕКСТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ МЕТОДОЛОГІЇ КИТАЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ..... 197**

# **МІЖНАРОДНИЙ НАУКОВИЙ КРУГЛИЙ СТІЛ**

**«Трансформаційні процеси в сучасному суспільстві:  
українсько-китайський контекст»**

现代社会的社会转型:乌克兰-中国语境科学国际圆桌会议方案

**Transformation processes in the modern society:  
Ukrainian-Chinese context**

**КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА  
14 ВЕРЕСНЯ 2016 РОКУ, М. КИЇВ**

**КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА  
BORYS GRINCHENKO KYIV UNIVERSITY  
基辅大学**

**ІНСТИТУТ СОЦІОЛОГІЇ КИТАЙСЬКОЇ АКАДЕМІЇ СУСПІЛЬНИХ НАУК  
INSTITUTE OF SOCIOLOGY CHINESE ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES  
中国社会科学院社会学研究所**

**ЗА ПІДТРИМКИ  
ПОСОЛЬСТВА КИТАЙСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ В УКРАЇНІ  
IN COOPERATION WITH THE AMBASSY  
OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA IN UKRAINE  
在中华人民共和国驻乌克兰大使馆配合下**

# **ТЕЗИ ДОПОВІДЕЙ ПРЕДСТАВНИКІВ ІНСТИТУТУ СОЦІОЛОГІЇ АКАДЕМІЇ СОЦІАЛЬНИХ НАУК КНР**

**MA FENG**

## **РАДИКАЛЬНА ПОЛІТИЧНА ПОЗИЦІЯ КИТАЙСЬКОЇ МОЛОДІ, СПРИЧИНЕНА СОЦІАЛЬНОЮ НЕРІВНІСТЮ**

### **THE RADICAL POLITICAL ATTITUDE & BEHAVIOUR OF THE YOUTH CAUSED BY INEQUALITY**

08 years after the economic crisis, the major developed countries and regions in debt and financial crisis, the profound impact on the social level, the deletion of a stagnant economy, austerity and social welfare, let underprivileged people, especially just stepped into the society of young people facing unemployment and employment difficulties, serious influence to the young people's survival, relative deprivation and social development are not equal, making them of the existing social organization and mode of operation have a strong dissatisfaction, have a negative attitude to complete the existing social system, eager to make fundamental social change sharply. Enjoy long-term peace after World War II and high welfare as the representative of the material wealth, young people under the impact of economic crisis, the return of material deprivation, becomes the main reason causing the main developed countries and regions in the young radical political attitude and behavior generation, the main developed countries into the social structure and the lack of the concept of value caused post materialism «Reconstruction» stage.



**НАПРЯМКИ РОЗВИТКУ КИТАЙСЬКОГО СЕЛА ЗА  
СУЧАСНИМИ ДЕРЖАВНИМИ НОРМАМИ**

**THE DEVELOPMENT TREND OF CHINESE PEASANTS UNDER  
THE NEW NORMAL STATE**

The stratum differentiation of Chinese peasants is an important part of social transformation in China, and it has different characteristics in different stages. The differentiation of the peasant class includes the transformation of non agriculture industry and the upgrading of the peasants from the status to the occupation.

Agricultural management by emphasizing the enthusiasm of workers, to improve total factor productivity, agricultural scale management and agricultural facilities on the quality of agricultural producers put forward higher requirements, the land management, production platform construction, rural production elements integration and public service improve integration requirements.

The advanced process of agricultural production includes the understanding and identification of professional farmers to modern agriculture, including the choice of organizational form and the platform construction of agricultural management. Agricultural production from the farmers to operate mainly in the form of a variety of forms of operation and management of the coexistence of farmers, the management of land transfer and the transfer of agricultural management. Now the specialization and identity of the Chinese peasant stratum is under the support of the two differences. Differentiation has not reached a relatively stable and mature degree, but also in the transition. Under the premise of stabilizing the rural land relationship, the change of the traditional rural household operation to the scale operation is the development direction of the Chinese professional farmer.

LI CHUNLING

## **СОЦІАЛЬНІ ОЗНАКИ НОВОЇ СТРАТИФІКАЦІЇ МОЛОДІ НА МІСЬКІ ТА СІЛЬСЬКІ КАТЕГОРІЇ**

### **NEW URBAN AND RURAL DIVISION IN THE YOUTH GROUP AND ITS SOCIAL INFLUENCES**

Abstract: the advance of the reform of the hukou system, the original urban and rural social segmentation has been watered down, but in the youth group appeared a new type of urban and segmentation this segmentation result in young population, social economic differentiation, and originally existed in between urban and rural areas of urban and rural segmentation, were moved into the urban society, in life in the city people to establish new social barriers. This indicates that the urban and rural inequality not with the weakening of the hukou system and eliminate, on the contrary, in the older generation of urban and rural inequality passed to the young generation, and through this intergenerational transfer, Urban-Rural Inequality curing inequalities for the class.

XIAO LIN

## **БАГАТОВИМІРНА ДИФРЕНЦІАЦІЯ МІСЬКИХ ГРОМАД**

### **MULTIDIMENSIONAL DIFFERENTIATION OF URBAN COMMUNITIES**

The community is a microcosm of society. In the period of Chinese social transformation, different types of urban community in multiple dimensions of space form, property right relation, population structure, organization, class status, and neighborhood and community participation showed obvious differences. This is mainly caused by the social stratification and mobility, while still being units, urban and rural household registration and other traditional system factors influence. Therefore, community differentiation is closely related to stratum differentiation, but it cannot be simply equated. The diversity of different types of urban communities is the objective basis for community development and governance.

# СОЦІОКУЛЬТУРНІ, ПОЛІТИЧНІ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ КРАЇН СХОДУ

## ГЕРМЕТИЧНІСТЬ ЯПОНСЬКОЇ ПОЕЗІЇ

Д. П. МОСКАЛЬОВ

Київський університет імені Бориса Грінченка

***Анотація:** В статті зосереджено увагу на зовнішніх та внутрішніх факторах, а також прийомах японської поезики, що пояснюють природу герметичності японського вірша, який розуміється в статті як багатовимірне ціле, в якому водночас співіснують різні смисли, внаслідок чого, ускладнюється, а подекуди унеможливується адекватна передача засобами іншої мови.*

***Ключові слова:** танка, котодама, вень, какекотоба, макуракотоба, утамакура, дзьо йодзьо.*

За герметичністю в даній статті розуміється складність, а подекуди і неможливість проникнення в поетичний текст не япономовному читачеві.

Специфіка японської поезії значною мірою полягає в наявності особливих форм і прийомів, сутність яких може бути виявлена через мову оригіналу. Це пов'язано із рядом факторів, зокрема, із виникненням і становленням японської писемності. Приблизно із 8 сторіччя, тексти починають фіксуватися китайськими ієрогліфами, а згодом з'являється можливість запису абетковим письмом, і в решті решт – змішаним ієрогліфічно-складовим (仮名漢字混じり文), але до появи писемності в Японії вже існувала давня усна поетична традиція. Це означає, що зустрічаються два мовних потоки: китайський і японський,

письмовий і усний, які впродовж довгого часу співіснують і дають неабиякий потенціал для розвитку художнього слова. Давні тексти, які існували лише усно починають записуватись ієрогліфами, тобто японська культура вбирає в свою і накладає на свою поетичну традицію нову філософсько-естетичну систему, що міститься в китайському писемному слові. Іншими словами, культура *котодама* (言霊 – «душа слова») зустрічається із культурою *вень* (文).

Відомо, що й після появи писемності японські вірші співалися, тобто розраховані були передусім на усне сприйняття, при цьому, зважаючи на розвинену омонімію, система запису давала можливості зафіксувати те чи інше значення, і, таким чином, поет міг конструювати багатовимірний твір, в якому могли співіснували різні смисли.

Один із найпростіших прикладів:

ひとりのみながむるよりは 女郎花 我が住む宿に 植えて見ましを

(Кокінсю №236)

(ひとりのみながむるよりは おみなえしわががすむやどにうえてみましを)

*«Замість того, аби милуватися квітами патринії,  
краще б посадити їх біля свого дому».*

Зважаючи, на те, що японці почали записувати своє слово *омінаесі* ієрогліфами 女郎花 – «дівочі квіти» (молода, гарна дівчина+квітка), смисл вірша подвоюється: йдеться не тільки і не стільки про тугу по гарній квітці [десь там], а по гарній жінці [десь тут]. Згодом, до речі, слово 女郎 набуло іншого, вже пейоративного значення, хоча думається, що поет 10 сторіччя, швидше, мав на увазі, «прекрасну дівчину».

Ще на перших етапах освоєння китайської писемності японці творчо використовували потенціал співіснування двох систем. Так, наприклад, в пісні №1495 Манійосю, слово *куку*, записано ієрогліфами 八十一 тобто 81, на тих підставах, що 9 (ку японською) помножене на 9 дає 81. При чому *куку* тут означає «притаїтися» про зозулю.

足引乃許乃間立八十一 霍公鳥如此聞始而後將戀可聞  
あしひきのこのまたちくくほととぎすかくききそめてのちこひむかも。

Треба сказати, що вибір тієї чи іншої системи фіксації тексту вже само по собі було художнім прийомом, який міг чимало «сказати» як про сам текст, так і про автора; і текст записаний веньянем, манйогоною, лише складовою абеткою чи змішаним письмом є різними текстами, і, здається, не буде перебільшенням сказати, що ці тексти зафіксовані різними мовами. Існують також певні текстологічні складнощі, пов'язані із різночитанням, і в ряді випадків серед дослідників не має спільної думки щодо розуміння того чи іншого слова.

Окрім випадків, пов'язаних із графікою: як із самим по собі герметичним ієрогліфічним письмом, яке потребує етимологічного аналізу ідеографічного знаку (*див. роботи Резаненко В. Ф.*), так і з іншими графічними системами японської мови (*див. роботи Маєвського Е. В.*), – і перше і друге необхідним чином передбачає втрати при передачі, – також необхідно враховувати і архаїчний пласт, який міститься в ранніх поетичних пам'ятниках, пов'язаний із віруваннями, ритуалами, містичними культурами.

Особливо складними для розуміння постають перші міфологічні зібрання та поетичні антології, що пов'язано передусім із особливим ставленням до вірша, а точніше – *вака* (和歌) (японська пісня), адже, починаючи із тексту Кодзікі, *вака* сприймалася не як звичайні слова, а слова, за допомогою яких приводяться в дію потойбічні сили. Ряд клішованих форм, зачинів, й сама двійчаста структура *танка* – 5-7-5 і 7-7 складів, вказує на особливий ритуальний статус *вака*.

Цій проблемі присвячено чимало робіт, починаючи з перших досліджень японських теоретиків вірша. Так, наприклад, в одному з перших поетологічних трактатів «Іванамі дзьосікі», складеному у 857 році, говориться про Ін-Ян природу японської пісні *вака*. «Дві частини пісні – Земля (ін) і Небо (ян).... Перша частина пісні – світ утроби, що приховує, інша – світ прихованого алмазу. Сонце і Місяць, десять тисяч речей (萬物) містять їх в собі. П'ять рядків в 5-7-5-7-7 складів – це п'ять стихій (水木火土金), п'ять незмінних стосунків між людьми, п'ять сторін світу, п'ять пір року» [4,32-33]. Автор трактату, увібравши знання про двоскладову структуру *танка*, яка бере свій початок у амебейному (послідовне, діалогічне виконання пісні) ви-

конанні і пов'язане із синтоїстськими ритуальними діями, наповнює свою естетичну концепцію даосько-буддистсько-конфуціянськими смислами. Далі в трактаті говориться, що перший рядок пісні – весна, другий – літо, третій – осінь, четвертий – центр, п'ятий – зима. Кожному рядку відповідають стихії, сторони світу, кожен з них несе філософсько-релігійне навантаження. «Отже, тридцять один склад – межа письмових знаків. Відповідно, в піснях вака перебувають боги і будди [4, 32-33]. Таким чином давня японська пісня вмщує весь космос, відображений в словесному візерунку (文) вірша. При цьому ряд віршів танка чітко розпадаються на дві частини: перша змальовує світ оточуючий, зовнішній, а друга – внутрішній, те, що стосується людини. І такі вірші, де ліричне, суб'єктивне займає лише частину тексту, досить складно передати засобами іншої мови:

みさご居る 磯廻に生ふる なのりその名は 告らしてよ 親は知るとも。

(Манйосю № 362)

(みさごいるいそみにおふるなのりそのなはのらしてよおやはしるとも)

В першій частині говориться: «Птах місаго (скопа), на узбережжі росте нанорісо»; в другій: «Назви своє ім'я, хоч і дізнаються батьки». На перший погляд очевидного логічного зв'язку між двома частинами немає, і дійсно, пов'язані вони лише за допомогою рослини *нанорісо* «назвись-трава». В даній танка задіяно особливий прийом, 序 *дзьо*, тобто «введення», і вся перша частина відноситься до нього. Це зазвичай опис картин природи, які «вводять» другу частину танка. Однак часто існує зв'язок між першою і другою частинами, який реалізується за допомогою мовних прийомів, які на асоціативному рівні дають зрозуміти танка в цілому. Асоціативний рівень, а також центральна категорія японської поезики 余情 – підтекст, сугестивність, невід'ємні складові вака, які реалізуються за допомогою різних прийомів, однак спрямовані на виявлення неявного, розкриття того, що скрито. Вірш – не набір звуків чи образів, а особливий механізм, який, скористуємося думкою М. Хайдеггера, відкриває в читачеві таке, наявності чого він не уявляв в собі.

Серед інших засобів японської поезики, які не є очевидними при передачі і без спеціальних коментарів видаються не просто герметичними, а й подекуди позбавленими будь-якого сенсу, відзначимо прийом *утамакура* – топонім, який відіграє роль зачину у вірші.

みもろの神の神杉夢にだにみむとすれども寝ぬ夜ぞ多き。

(Ман'юсю №156)

(みもろのかみのかむすぎいめにだにみむとすれどもいねぬよぞおおき)

*«В Мімуро божественні криптомерії,  
хоч би уві сні побачити, але вже багато ночей не сплю»*

Топонім Мімуро, який часто зустрічається в Ман'юсю вказує на сакральну територію, де знаходився синтоїстський храм, оточений деревами, де під час містерій, камі, духи померлих призивалися в дерево, яке саме ставало камі. Тобто, це пісня-плач, в якій йдеться, про бажання побачити покійну хоч уві сні, у вигляді камі, що спускаються з дерева. Власне, даний топонім, який стоїть в ряду інших, одразу вказує, про що йдеться в пісні, це сигнал, який налаштовує на певний настрій.

Існують випадки, коли пісня складається лише з одних імен, назв, і такі тексти, хоча й являють собою найпростіші висловлювання, водночас не піддаються адекватній передачі.

萩の花 尾花 葛花 瞿麦の花 女郎花 また 藤袴 朝貌の花。

(Ман'юсю №1538)

はぎのはな おばなくずはな なでしこのはな おみなえし また ふじばかま あさが  
おのはな。

Пісня присвячена «семи осіннім травам», і переклади, напевно, можуть бути такими:

1. *Lespedeza bicolor, Miscanthus sinensis, Pueraria Thunbergiana, Dianthus superbus, Patrinia scabiosaefolia*, а ще *Eupatorium stoechadosum, Pharbitis*;

2. Японська конюшина, міскант китайський, пуерарія японська, гвоздика гарна, патрінія, а ще посконник китайський, петунія японська;

3. Хагі-но хана, обана, кудзухана, надесіко-но хана, наоміна-есі, а ще фудзібакама, асагао-но хана;

Серед важливих прийомів, що ускладнюють розгерметизацію японських віршів можна назвати прийом 掛詞 какекотоба, який забезпечує наявність декількох пластів смислів. Даний прийом базується на омонімії і через звукові асоціації доповнює поетичне висловлювання.

157-й дан Ямато-моногатарі:

«Один чоловік, забравши всі речі з дому, покинув жінку. А потім надіслав хлопчика Макадзі, щоб той забрав останнє – годівницю для коня. Жінка веліла хлопчику передати наступне:

ふねもいぬまかちも見えじ今日よりはうき世の中をいかでわたらむ  
ふねもいぬまかちもみえじけふよりはうきよのなかをいかでわたらむ。

Почувши вірш, чоловік взяв всі речі і повернувся до дружини і більше в бік не дивився».

ふね – човен; まかち – руль (човна); 今日よりは – відтепер; うき – плисти; 世 – течія; わたらむ – перетинати, проходити вброд;

Таким чином переклад вірша може бути таким: «І човна немає, і керма не видно, як же перетнути тепер річку (течію)?..» Однак очевидно, що цього замало, аби зрозуміти, що настільки вразило чоловіка, що він вирішив змінити свою долю. Справа в тому, що жінка написала з одного боку скорботний вірш вдаючись до «високого стилю», метафорично описуючи своє положення, але водночас змогла вкласти інший зміст в свій вірш. Слово まかち є також і і'мя хлопчика Макадзі; якщо сконтамінувати перший склад слова まかち із ふね вийде – まふね (мабуне), тобто годівниця для коня (треба враховувати, що розрахунок поетеси на таке читання цілком природній, адже рядки в оригіналі розташовані не горизонтально, а вертикально); далі – うき世 – це ніщо інше, як 浮世 – укійо, тобто, поцейбічне життя, а わたらむ – проходити, переживати; І таким чином вірш має ще один смисл: «Немає [не буде] годівниці, і Макадзі не видно [не побачу більше], як же відтепер мені життя прожити?..»

Звернімося до іншого вірша.

染川をわたらむ人のいかでかは色になるてふことのなからむ。

(Ісе-моногатарі № 16)

(そめかわをわたらむひのいかでかはいろになるてふことのなからむ)

На першому плані такий зміст: «Якщо вже хтось перейде річку Сомекава (染川), неможливо, щоб не залишилося на ньому кольору».

Для розуміння даного тексту необхідно враховувати, що 染川 містить слово 染める сомеру – фарбувати, але водночас і



染む сому – доходить до серця, закохуватися, а 色 – окрім «колір», означає ще й «пристрасть, кохання».

Ісе-моногатарі (№1):

春日野の 若紫の すり衣しのぶの乱れかぎり知られず。  
かすがののわかむらさきのすりごろもしのぶのみだれかぎりしられず。

Нам даний вірш видається настільки складним, що ми не намагатимемося подати аналог, а щоб продемонструвати віртуозність побудови, наведемо послівний переклад і авторитетний коментар.

春日 – Касуга – назва місцевості, але водночас цей топонім входить в перелік утамакура, слів-узголів'я, які передують віршу і несуть додаткове навантаження, Касуга зазвичай вказує на те, що місцевість – провінція;

春日野 – поле, рівнина Касуга;

若紫 – молоді фіалки; молоді дівчата;

すり衣 – фарбоване полотно;

しのぶ – Сінобу – місцевість, де виготовлялися тканини бузкового кольору, що відрізняються особливим плутаним візерунком, дивними переливами відтінків; візерунки та забарвлення, дробленні за допомогою трави «сінобу»; а також – млосна пристрасть, любовна туга;

乱れ – плутаність; безладдя; збентеження;

知られず – не знати;

Н. І. Конрад, окрім перекладу самого вірша, вважає за потрібне надати детальний коментар, який би розкривав зміст вірша: «О, ты моя одежда, – лиловая с узорами. Свой цвет ты получила от этих фиалок, растущих на равнине Касуга. И хотя узор твой и от них идет, но в своей спутанности он такой же, как у ткани Синобу» [1, 41]. Однак, це лише один пласт. Далі вчений, вказуючи на багатоплановість цього вірша, розкриває ще один зміст: «Мое платье не знает пределов смятения своих узоров и цветов, – хоть и оркашено оно фиалками с равнины Касуга, а может, именно потому. Так и сердце мое не знает пределов любовному томлению, вызванному всё теми же фиалками с равнины Касуга, то есть, вами, молодые девушки» [1, 41].

Підсумовуючи, відзначимо, що факторами, які сприяють герметизації японської поезії є: зустріч усного та писемного потоків, ритуальна складова, ряд технічних прийомів, що базуються на використанні засобів на різних мовних рівнях. Обмежившись текстами епохи Нара та Хейан, ми не торкаємося тут подальшого розвитку, і водночас, ускладнення японської поезії, в якій сугестивність 余情 набуває дедалі більшої щільності при мінімізації мовних засобів.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Исэ моногатари / [пер. Н. І. Конрада]. М.: Наука, 1979. – 287с.
2. Кокінсю / [пер. В. І. Панченка]. К.: Київський міжнародний університет, 2009. – 334с.
3. 竹取物語、伊勢物語、大和物語。日本古典文学大系、第9巻、東京、1971.
4. 日本歌学大系 . 第6巻, 東京、1973.
5. 万葉集。日本古典文学。第4–7巻、東京、1972–1973.

#### **Hermeticity of Japanese poetry**

**Annotation:** *The article tackles some outer and inner factors as well as methods of Japanese poetics that can shed light to the nature of hermeticity of Japanese poetry which is taken here as multidimensional unity comprising at the same time different meanings, resulting in complexity and sometimes impossibility to render a Japanese poetic text by means of another language.*

**Key words:** *waka, kotodama, wen, kakekotoba, makurakotoba, utamakura, jyo, yojyo.*

# БІБЛІЙНИЙ РАЙСЬКИЙ САД І ВИГНАННЯ З НЬОГО ЯК ВІДДЗЕРКАЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ «НЕОЛІТИЧНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ»: ПРОБЛЕМА ГЕОГРАФІЇ І ХРОНОЛОГІЇ

В. А. РУБЕЛЬ

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

*Представлений у «Початковій» книзі Біблії Бер-реши́т (христ. «Книга Буття») опис райського життя не відаючого смерті Адама в саду Едем є своєрідним спогадом людства про добу ранньопервісного донеолітичного буття. Аналіз текстових матеріалів другої глави «Книги Буття» дає підстави обмежити географічні межі Едему територіями нинішньої Тебризької долини: це теперішня іранська провінція Східний Азербайджан та суміжні провінції турецької Східної Анатолії – історична Західна Вірменія. «Вигнанням з раю» Біблія називає вимушений перехід людства від привласнювальних до відтворюючих способів добування їжі, а отже в термінології сучасної науки – це є «неолітична революція», за результатами якої людина змушена була опанувати мистецтво обробки землі для вирощування продуктів харчування. Для результативного переходу до нових форм господарювання (землеробство, тваринництво, ремесло, торгівля) знадобилося розвивати відповідні протонаукові знання, а з ними до людини прийшло усвідомлення власної фізичної минулості й кінцевості, що було ідентифіковано Біблією як втрата людиною своєї «вічності». Метод зворотного хронологічного розрахунку дає підстави датувати початки неолітичної революції в середовищі безпосередніх предків семітських народів першою половиною – серединою III тис. до н.е.*

**Ключові слова:** Книга Буття, Едем, неолітична революція, біблійна географія, біблійна хронологія.

Останніми десятиліттями проблема джерелознавчого осмислення біблійних текстів знову набула статусу однієї з пріоритетних для гуманітарного простору. Пояснюється це тим, що на відміну від своїх сусідів єгиптян, шумерів, ассирійців, вавилонян чи хеттів, стародавні євреї в межах своєї традиційної

культури не були схильні до історіописання як такого, і так необхідна кожному народу функція збереження інформації про минуле стала, значною мірою, похідною не від політичних інституцій царської влади та створених за її наказом хронік чи анналів, а від релігійно-культурної складової книжкової мудрості. Саме тому виникнення феномену історіописання в середовищі семітомовних населених Східного Середземномор'я традиційно пов'язують з *Біблією* (грецьк. Βιβλία: «Книги») – точніше з *Танахом*<sup>1</sup>, який у християнській традиції прийнято іменувати Старим Завітом і значна частина книг якого являє собою цілком результативну та репрезентативну спробу єврейського народу зафіксувати та зберегти пам'ять про своє минуле. Означені частини Біблії за своїми жанровими характеристиками можна з повним правом віднести до традиції староеврейського історіописання, хоча по формі усі вони інкорпоровані в комплекс сакральних книг Старого Завіту, ставши його органічною складовою. Проте й досі вважається, що історична цінність зафіксованих у першій «Початковій» книзі *Бер-решит* (христ. «Книга Буття») біблійних сюжетів, пов'язаних з процесами світо- й людинотворіння, гріхопадіння й вигнання першолюдей Адама і Єви з Едемського саду та опис усіх їхніх нащадків до Ноя зі Всесвітнім потопом, є невеликою, оскільки означений блок старозавітних текстів є сферою, насамперед, релігійно-міфологічної, а не власне історичної складової Святого Письма. Однак на думку автора даної статті і ця частина Біблії, за умови застосування належної джерелознавчої методології, може надати в руки істориків чимало цінної інформації про доцивілізаційну епоху в історії людства.

Почнемо з простого запитання: що таке райський сад «насолод» – тобто *Едем* (іврит. *Еден*), в якому, створена Богом першолюдина, Адам насолоджувалася безхмарним життям, не відала смерті та щедро харчувалася, не докладаючи до цього аніяких додаткових зусиль? За Біблією – це епоха, коли людині не треба було дбати про штучне вирощення їжі, коли плодів навколо

<sup>1</sup> Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками: переклад патріарха Філарета (Денисенка) за Біблією російською мовою, яка була перекладена з єврейської та грецької мов у другій половині XIX століття. – Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1403 с.

було безліч і можна було жити, не думаючи про їхнє поновлення. То що це за епоха? – Це епоха ранньопервісного, донеолітичного буття, коли людей на землі було настільки мало, а навколишніх природних щедрот настільки багато, що прохарчування наші далекі предки здобували простим збиральництвом, беручи у природи стільки готових стиглих «плодів з усякого дерева, приємного на вигляд і доброго для їжі» [Бут. 2, 9], скільки потрібно для фізичного виживання.

Додатковим аргументом на користь саме такого розуміння поняття *Едем* може слугувати етимологія означеного слова, яке походить від шумерського терміну *еден* (*едін*) – «необроблена рівнина», «голий степ», «необроблена земля»<sup>1</sup>.

При цьому, людина ще була не настільки інтелектуально розвинена, щоб розуміти кінцевість власного буття, не усвідомлювала власну смертність і в цьому сенсі відчувала себе воістину безсмертною, підкоряючись у своїх вчинках лише інстинкту виживання та розмноження. Що ж до того, що «Адам і дружина його Єва» ходили в раю «нагими і не соромилися» [Бут. 2, 25], то і зараз, як засвідчують численні етнографічні матеріали, синполітейні спільноти класичних збирачів (індіанці Амазонії, кубу й лубу Філіппін, бушмени Калахарі та ін.) не обтяжують себе зайвим одягом.

З іншого боку, жила ця першолюдина родиною, хай і міняючи часом дружин, а отже Біблія категорично не сприймає висловлені ранніми еволюціоністами і марксистам звинувачення первісних людей в тому, що в інтимних стосунках у них панував проміскуїтет. І це підтверджує сучасна наука, яка спирається в цьому на споглядання за тваринами, зокрема за нашими найближчими еволюційними родичами – вищими мавпами (горили й шимпанзе), котрі проміскуїтету не знають, живуть сімейними і племінними сукупностями та чітко знають свої підконтрольні терени, за рахунок яких харчуються і куди не пускають чужинців, а отже й інститут власності для них також цілком зрозумілий.

Більше того, у «Початковій» книзі Біблії присутня чітка географічна прив'язка щодо того, де в Передній Азії конкретно знаходились ті райські кущі Едему, в яких так комфортно почували себе первісні збиральники із числа предків ниніш-

1 Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2001. С. 119.

ніх семітських народів. «Книга Буття» щодо цього питання повідомляє, що «з Едему витікала ріка для зрошення раю; і потім розділялася на чотири ріки. Ім'я однієї Фісон: вона обтікає всю землю Хавіла – ту, де золото; і золото тієї землі добре; там бдолах<sup>1</sup> і камінь онікс. Ім'я другої ріки Гіхон [Геон]: вона обтікає всю землю Куш. Ім'я третьої ріки Хіддекель [Тігр]: вона протікає перед Ассирією. Четверта ріка Євфрат» [Бут. 2, 11-14].

З Тігром і Євфратом – зрозуміло, тільки треба одразу зауважити, що мова в *Бер-решит* йшла про район, де сусідами означених величких річок є ще дві інші. У землях власне Месопотамії (нинішній Ірак) інших водних артерій поблизу означених річок не спостерігається, а отже в цьому уривку Біблії мова може йти лише про верхів'я Тігру і Євфрату – тобто про землі Північно-Західного Ірану та суміжні області Туреччини, де в оточенні гір Північного Загросу розташована Тебризька долина (теперішня іранська провінція Східний Азербайджан та суміжні провінції турецької Східної Анатолії – історична Західна Вірменія). Спробуємо ідентифікувати це за іншими ріками.

Стосовно загадкової ріки Гіхон [Геон], що «обтікає всю землю Куш», вирішальною ідентифікаційною ознакою може слугувати її норів. Єврейське слово *гіхон* має явні фонетичні паралелі з арабським словом *гайхун / джайхун* і означає в перекладі «бурхливий», «стрімкий». Із усіх помітних річок навколишнього регіону на такий епітет заслуговує лише одна – це знаменитий Арас (Аракс), котрий обмежує Тебризьку долину з півночі і, будучи річкою здебільшого гірською, завжди славився дуже норовистою течією, великою кількістю круч і порогів та іншими ознаками природної «бурхливості». Це дає підстави з достатньо великим ступенем ймовірності перекласти назву *Гіхон* як «Бурхлива [ріка]» та ототожнити її з нинішнім Араксом.

Щодо країни Куш, то і зараз розташований південніше міста Ахар (іранська провінція Східний Азербайджан) найвищий гірський кряж іменується «горою Кушу» *Кушадаг*, а отже і в цьому аспекті географічна ідентифікація біблійного раю з Тебризькою долиною виглядає не суперечливою.

-----  
1 Бдолах (іврит. бедолах) – ароматична смола.

Залишається «ріка Фісон», але і її розташування та ототожнення піддається географічній ідентифікації в означеному регіоні. Південним кордоном Тебризької долини є Загроські гори, в яких знаходиться виток «Червоної ріки» *Кизил-узен*. Тюркське слово *узен* («ріка») в іраномовній лексичній трансформації доволі легко трансформується у *фісон*, а щодо золота, то його і досі потроху в Кизил-узени наминають.

Райський мікроклімат місцевої рівнини доповнює розташоване на заході солоне озеро Урмія, яке не може затримати прибуття до Тебризької долини помірно теплих середземноморських вітрів, котрі приносять сюди достатню кількість опадів, оскільки, упираючись у розташовані уздовж східного кордону долини гори, не можуть далі прорватися до Каспію і тому повністю випорожнюють тут свої дощові хмари. Результатом означеного збігу кліматичних оптимумів є те, що в цій долині й досі ідеально ростуть фісташки, яблука, абрикоси, мигдаль і виноград, не буває надмірних холодів взимку і виснажливої спеки влітку.

Ще одним додатковим аргументом щодо подібної географічної ідентифікації біблійного раю може слугувати той факт, що коли Бог таки вигнав Адама і Єву з Едему, Він закрив їм шлях до повернення в Едем, поставивши «на сході біля саду Едемського Херувіма із полум'яним мечем» [Бут. 3, 24]. Що це, як не найбільший в регіоні діючий донині вулкан Саханд, розташований в горах, замикаючих Тебризьку долину зі сходу, та відлякуючий небажаних прибульців своїм вогняним вулканічним жерлом?

Крім того, місцеві ґрунти Тебризької долини рясніли плодовими деревами тому, що найпоширенішим різновидом місцевих земель є знамениті червоноземи – ідеально пристосовані для виростання саме дерев (чого не скажеш про славетні чорноземи, на яких дерева ростуть набагато гірше). І тут не зайвим буде згадати, що за Біблією першолюдину Господь сотворив з пороку земного і назвав Адамом, а староеврейське слово *адам* є однокорінним зі словами *адама* («земля») й *адам* («червоний»), тож у буквальному розумінні цього слова *Адам* означає «людина, сотворена із червоної землі». Цей факт ще раз підтверджує, що прабатьківщиною Адама був регіон, де через насиченість місцевих ґрунтів оксидами заліза й алюмінію домінуючим

типом навколишніх земель були саме червоноземи, чим завжди славилась Тебризька долина.

Тепер про «вигнання з Едему». За Біблією, головною сутністю цієї трагічної в історії людини події є не стільки саме вигнання з «райського саду», скільки його якісні наслідки в питанні добування людиною їжі. Адже якщо в раю Адам зі своїми жінками просто брав з дерев готові плоди і вдосталь ними харчувався, не дбаючи про їхнє поновлення, то після вигнання з Едему Господь пообіцяв першолюдininі, що відтепер йому доведеться здобувати харчі тяжкою працею «в поті чола». Втрачав відтоді Адам і відчуття своєї вічності і безсмертності.

Іншими словами, в історії першолюдininі настав час, коли диких плодovих ресурсів перестало вистачати для безхмарного «райського» життя, і сталося те, що Біблія називає «вигнанням з раю». Людина змушена була опанувати мистецтво відтворюючого господарства, обробки землі для вирощування продуктів харчування. Для цього знадобилося розвивати відповідні протонаукові знання, а з ними до людини, яка перестала бути простим всеядним крупним хижаком – верхньою ланкою біоценозу, прийшло розуміння того, «що є добро і зло», а за сім і усвідомлення власної минулості й кінцевості: «І вислав його [Адама] Господь Бог із саду Едемського, щоб обробляти землю, із якої він узятий. [Бут. 3, 23] ...у поті чола твого будеш їсти хліб, доки не повернешся в землю, з якої ти взятий, бо порох ти і до пороху повернешся» [Бут. 3, 19].

Таким чином, оповідь *Бер-решит* про вигнання людини з раю – це розповідь про те, що сучасна наука іменує красивим терміном «неолітична революція», коли «безтурботне» буття перших людей завершилося, бо вони усвідомили феномен початковості й кінцевості свого життя, стикнулися з проблемою, коли при їхньому розмноженні належних «пасивних» природних ресурсів перестає вистачати для виживання, що змусило їх розселятися за межі початкового ареалу свого буття та освоювати нові технології здобуття їжі. Так почалась, за Біблією, «неолітична революція», за результатами якої людина змушена відтоді добувати собі прохарчування «в поті чола свого» – тобто орати землю, копати канали, будувати греблі і дамби, ходити за одомашненою худобою – і тим «здобувати собі хліб свій насущний».



Означений погляд на початкові етапи людської історії багато в чому співпадає з точкою зору на ці питання, висловленою англійським істориком Девідом М. Ролом (David Michael Rohl: 1950 р. нар.) в його книзі «Від Едему до вигнання: епічна історія біблійного народу»<sup>1</sup>. Але залишається питання хронології описаних подій. У наявній історіографії прийнято чітко визначати не початки «докерамічного» неоліту на Близькому Сході IX тис. до н.е., а остаточне утвердження в Передній Азії домінування базованих на відтворюючих формах господарювання і кераміці власне неолітичних спільнот над первісною периферією – добою VII-VI тис. до н.е. Проте неупереджений джерелознавчий аналіз біблійних матеріалів дає підстави поставити під сумнів однозначність такого датування.

Після «вигнання з раю» наступною епохальною подією людської історії за Біблією став поділ людства на землеробів і скотарів, адже із перших синів Адама і Єви «був Авель пастирем овець, а Каїн був хліборобом» [Бут. 4, 2], причому «каїни» виявились успішнішими, зайнявши кращі землі, а «авелі» програли боротьбу за найродючіші терени і опинилися на узбіччі історії. Онуки Адама від третього сина Сіфа (іврит. *Шет*) започаткували релігію («почали призивати ім'я Господа» [Бут. 4, 26]). Що ж до наступних епох, то вже у шостому поколінні після Каїна людство додумалося до музики («гри на гусях і сопілках» [Бут. 4, 21]) та почало обробляти метали [Бут. 4, 22] – тобто вступило із неоліту в енеоліт). Нарешті, на добу адамового нащадка в дев'ятому поколінні Ноя<sup>2</sup> (іврит. *Ноах*) припав знаменитий «всесвітній потоп», кількаразову історичність якого підтверджує геологія.

Згадаймо хоча б, що десь в районі IX тис. до н.е. на Землі якісно потеплішав клімат, сталося танення великих льодовиків і рівень води в морях і океанах (а також у річках і озерах) суттєво піднявся.

У завершальній частині «Книги Буття» представлений цікавий з історичної точки зору опис загальносемітського етногенезу від першого післяпотопного пращура Авраама, сина Фарри (*Авраам*

1 Rohl D.M. From Eden to Exile: The Epic History of the People of the Bible. London: Arrow (Random House), 2003. 485 p.

2 Чоловічий родовід Ноя за Біблією: Адам → Сіф → Єнос → Каїнан → Малелеїл → Яред → Єнох → Мафусал → Ламех → Ной [Бут. 5, 1-28].

*бен-Тарах*), що вважається нащадком Ноя в 11-му поколінні<sup>1</sup>, за чим поданий уже власне єврейський етногенез через Ісаака, сина Авраама (*Іцхак бен-Авраам*), до Якова, сина Ісаака (*Яков бен-Ісаак*), – він же Ізраїль (*Ізраель*), від 12-ти синів якого беруть початки 12 давньоєврейських племен, котрі і стали під умовним ім'ям «12-ти колін Ізраїлевих» основою власне єврейського народу.

Тепер стосовно хронології зазначених подій. Її відправною точкою може слугувати синхронізація зафіксованих у Старому Завіті біблійних сюжетів із, як вважається, відносно точно встановленими датуваннями загибелі перших давньоєврейських царств. За таких обставин, метод зворотного часового розрахунку цілком дає змогу пролити світло на загальну хронологію Танаху та вивести приблизний час початку «неолітичної революції» (тобто «вигнання з раю») в її старозавітному тлумаченні. Матеріал для цього подає старозавітна «Друга книга царів» (вона ж біблійна «Четверта книга царств»), основу якої склали, за даними *Танаху*, відповідні «літописи царів ізраїльських і юдейських»). Вона підвела трагічну риску під започаткованим Ісусом Навіном (іврит. *Єгошуа бен-Нун*) першим етапом державної традиції єврейського народу.

Почнемо з першої відносно узгодженої між усіма близькосхідними календарями дати: 722 р. до н.е. Це дата загибелі сепаратного північноєврейського Ізраїльського царства внаслідок навали асирійських військ царя «Салманасара» – тобто Шулмануашареда / Салманасара V [727-722 рр. до н.е.], коли після трьох років облоги тогочасна ізраїльська столиця Самарія (іврит. *Шомрон*) капітулювала (722 р. до н.е.), після чого Шулмануашаред наказав усім ізраїльтянам примусово покинути свої домівки й переселитися до внутрішніх провінцій його імперії «у Халаху й у Хавор, біля річки Гозан і в містах мідійських» [4 Цар. 17, 6]. Що ж до звільнених від людей земель ізраїльських, їх за наказом того ж Салманасара V заселили людьми «з Вавилоні і з Кути, і з Авви, і з Емафа, і з Сепарваїма» [4 Цар. 17, 24].

Другою є дата загибелі південноєврейського Юдейського царства – точніше капітуляції тогочасної юдейської столиці

1 Родовід Авраама від Ноя за Біблією: Ной → Сім → Арфаксад → Каїнан → Сала → Євер → Фалек → Рагав → Серух → Нахор → Фарра → Авраам [Бут. 11, 10-26].

міста Єрусалим (іврит. *Єришалаїм*) перед полчищами «Навуходоносора, царя вавилонського», – тобто найвойовничішого правителя Нововавилонського царства Набукудурріццура II [605-562 рр. до н.е.]. Біблія датує цю подію «11-м роком царя Седекії» [4 Цар. 25, 2], котрого після капітуляції юдейської столиці змусили дивитися на страту двох його синів, після чого «самому Седекії осліпили очі і закували його в кайдани, і відвели його у Вавилон» [4 Цар. 25, 7]. Що ж до самого міста, карати його Навуходоносор довірив «начальнику охоронців» (тобто командиру царської вавилонської гвардії) Навузардану [4 Цар. 25, 8], наказом якого єрусалимський храм, царський палац та всі інші домівки Єрусалима були тотально розграбовані та «спалені вогнем», міські стіни – зруйновані, вищі ієрархи юдаїстської церкви (включаючи первосвященика Сервія) та вищі службовці колишнього царства (загалом 60 душ) – страчені, а більшість народу юдейського отримала наказ покинути батьківщину й переселитися до Вавилонії. З цієї події, котру сучасна наука датує за нашим календарем 587/586 р. до н.е., в історії єврейського народу почалась сумна епоха «Вавилонського полону», що тривала до 539 р. до н.е., започаткувавши буття по своєму знаменитої єврейської діаспори.

Епоха існування самостійного Ізраїльського царства, якщо скласти до купи дати царювань усіх ізраїльських царів від Єровоама до Осії нараховує приблизно два з половиною століття<sup>1</sup>. Тривалість існування самостійного Юдейського царства, що виникло одночасно з сепаратизацією Ізраїльського, але проіснувало на майже півтора століття довше, якщо аналогічним чином скласти до купи дати царювань юдейських царів від Ровоама до Седекії, нараховує приблизно чотири століття<sup>2</sup>. Ще століття припадає на добу об'єднаного Ізраїльсько-Юдейсько-

1 Біблійний перелік ізраїльських царів за Старим Завітом виглядає так (в дужках указана наведена в Танакху тривалість їхніх царювань в роках): Єровоам I (22) → Надав (2) → Вааса (24) → Іла (2) → Амврії (12) → Агав (22) → Огозія Ізраїльський (2) → Йорам Ізраїльський (12) → Юї (28) → Йоагаз (17) → Йоас Ізраїльський (16) → Єровоам III Ізраїльський (41) → Захарія (0,5) → Менаїм (10) → Факія (2) → Факей (20) → Осія Ізраїльський (9) – загалом понад 240 років.

2 Біблійний перелік юдейських царів за Старим Завітом виглядає так (в дужках указана наведена в Танакху тривалість їхніх царювань в роках): Ровоам (17) → Авія (3) → Аса (40) → Йосафат (25) → Йорам Юдейський (8) → Огозія Юдейський (менше року) → Гофолія (6) → Йоас Юдейський (40) → Амасія (29) → Азарія (52) → Озія Юдейський (2) → Йоафам (16) → Ахаз (16) → Єзекія (29) → Манассія (50 або 55) → Аммон (2) → Йосія (31) → Йоагаз (3 місяці) → Еліаким (11) → Егонія (3 місяці) → Седекія (11) – загалом приблизно 390 років.

го царства<sup>1</sup>, а отже утвердження самого інституту царської влади в середовищі давніх євреїв (тобто інтронізацію першого єврейського царя Саула) можна приблизно датувати першою чвертю XI ст. до н.е., а розпад означеної держави на окремі Ізраїльське та Юдейське царства – першою чвертю X ст. до н.е. Майже чотири століття за Танахом тривала в історії євреїв епоха суддів: цю інформацію дає перевірений метод складання докупи тривалості послідовного обіймання суддями своїх посад від Гофоніїла до Ілії<sup>2</sup>. Почалася вона, таким чином, десь у першій половині XV ст. до н.е., а отже завоювання Ханаану євреями і життя Ісуса Навина, котрий за Біблією прожив 110 років, припадає на кінець XVI – початок XV ст. до н.е.

XVI-м століттям до н.е. логічно датувати «120-річне» життя Мойсея, єгипетський полон євреїв та визволення з нього. Мойсей був правнуком пращура усіх євреїв Якова-Ізраїля – тобто його нащадком у третьому поколінні, а отже, якщо прийняти за вік одного покоління цілком логічні 25-35 років, від фундатора єврейства великого пророка Мойсея відокремлювало ще століття, що дає підстави датувати появу колін Ізраїлевих початком XVII ст. до н.е., а життя пращура усіх семітів Авраама віднести до другої половини XVIII – першої половини XVII ст. до н.е. Від потопного Ноя Авраама відокремлюють 11 поколінь, що вкладається десь у три-чотири століття, а отже біблійний «всесвітній потоп» можна дуже грубо датувати останніми століттями III тис. до н.е. Нарешті, сам Ной був нащадком «першолюдини» Адама в дев'ятому поколінні, а це ще не менше трьох століть углиб історії. Таким чином, за віком біблійних поколінь «вигнання з раю» – тобто початок «неолітичної революції» в середовищі етнічних предків семітомовних народів – дуже приблизно припадає на першу половину – середину III тис. до н.е. Означений висновок дає підстави суттєво уточнити та дещо доповнити наші уявлення про часові рамки «неолітичної революції» в Передній Азії.

1 Царями об'єднаного Ізраїльсько-Юдейського царства за Біблією були послідовно: Саул (?), Давид (40) і Соломон (40) – загалом приблизно століття.

2 Біблійний перелік згаданих у Старому Завіті імен суддів (в дужках указана наведена в Танаху тривалість їхніх перебувань на означеній посаді в роках): Гофоніїл (8+40) → Аод (18+80) → Девора (20+40) → ? (7) → Гедеон (40) → Авімелех (3) → Фола (23) → Яір (22) → ? (18) → Єффай (6) → ? (20) → Самсон (20) → Емегар (?) → Ілія (40) – загалом понад 400 років.

## ЛІТЕРАТУРА:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками: переклад патріарха *Філарета (Денисенка)* за Біблією російською мовою, яка була перекладена з єврейської та грецької мов у другій половині XIX століття. – Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1403 с.

2. *Емельянов В.В.* Древний Шумер. Очерки культуры. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2001. – 368 с.

3. *Rohl D.M.* From Eden to Exile: The Epic History of the People of the Bible. – London: Arrow (Random House), 2003. – 485 p.

**V. A. Rubel**

*Doctor of science (History), Prof.*

*Taras Shevchenko National University of Kyiv*

### **BIBLICAL PARADISE GARDEN AND EXILE FROM IT AS A DISPLAY OF THE PHENOMENON OF «THE NEOLITHIC REVOLUTION»: THE PROBLEM OF GEOGRAPHY AND CHRONOLOGY**

*The description of heavenly life of Adam, unaware of death in the Eden garden, contained in the biblical book *Bərēšīt* («In the beginning», Christ. «The Book of Genesis»), is a kind of humanity's remembrance of early primitive pre-Neolithic being era. Analysis of text materials of the second chapter of «The Book of Genesis» provides reasons to limit Eden geographically with territories of today's Tabriz valley: it is currently Iranian province of Eastern Azerbaijan and adjacent provinces of Eastern Anatolia – historically Western Armenia. The Bible means by «expulsion from paradise» mankind's forced transition from appropriating to reproductive methods of obtaining food. Thus, in accordance with modern scientific terminology, it is a «Neolithic revolution», the results of which people were forced to master the art of food cultivation. For an effective transition towards new forms of economy (agriculture, livestock, crafts, trade) appropriate proto-scientific knowledge was needed. Together with it people began to realize their physical transience and finality, which Bible identified as a loss of «eternity» by mankind. Method of inverse chronological calculation gives grounds to date the beginning of Neolithic revolution in the midst of the Semitic peoples' direct ancestors by first half – the middle of III millennium BC.*

**Key words:** *The Book of Genesis, Eden, Neolithic revolution, biblical geography, biblical chronology.*

# ПІДПИСАННЯ ПЕРШОГО АМЕРИКАНО-ЯПОНСЬКОГО ДОГОВОРУ БЕЗПЕКИ (1945-1952 рр.): ВИТОКИ ТА ПЕРЕДУМОВИ

І. В. СЕМЕНІСТ

Київський університет імені Бориса Грінченка

*У статті висвітлено питання окупаційної політики США в Японії як передумови укладення першого американсько-японського договору безпеки*

**Ключові слова:** *Американсько-японський договір безпеки, окупаційна політика, Потсдамська декларація, Далекосхідна комісія, Союзна рада, Сан-Франциський мирний договір, нова конституція Японії, Мирний договір з Японією.*

Із часу підписання першого американсько-японського договору безпеки минуло вже понад 65 років. Разом з тим, події що відбувалися у ті часи й досі накладають відбиток на двосторонні відносини США та Японії. В сучасній українській історіографії даної проблематики розвиток американсько-японського союзу за часів «холодної війни» згадується побіжно, проте, саме у цей період закладалася основа стратегічного партнерства, договірно-правова база союзу безпеки між країнами, що були супротивниками у Другій світовій війні. Саме тому, нами було поставлено завдання дослідити процес формування основ американсько-японського союзу.

Витоки американсько-японського союзу слід шукати ще за часів окупації Японії, що почалася 28 серпня 1945 року з прибуттям генерала Дугласа Макартура у військовий аеропорт Ацуга, та формально закінчилася 28 квітня 1952 року (зі вступом у дію Сан-Франциського мирного договору). За ці 80 місяців було закладено основу нових відносин між країнами. Народження американсько-японського союзу було наслідком цієї окупації.

Як відомо, основні принципи окупаційної політики союзників відносно Японії були сформульовані в Потсдамській декларації, підписаній 26 липня 1945 року Сполученими Штатами, Англією та Китаєм, до якої 8 серпня 1945 року офіційно приєднався й Радянський Союз.

У Потсдамській декларації зазначалося, що «назавжди повинні бути усунені влада та вплив тих, що ввели в оману народ Японії, змусивши його йти шляхом всесвітніх завоювань». У декларації підтверджувалося, що «повинні бути виконані» умови Каїрської декларації про обмеження японського суверенітету островами Хонсю, Хоккайдо, Кюсю та Сікоку. Союзники проголосили, далі, свою рішучість суворо покарати військових злочинців та вимагати від японського уряду усунення всіх перешкод до відродження та зміцнення демократичних тенденцій серед японського народу. Вони обіцяли також, що «будуть встановлені свобода слова, релігії та мислення, а також повага до основних людських прав» [13].

У декларації зазначалося, що для досягнення зазначених цілей територія Японії буде окупована, але «окупаційні війська союзників будуть виведені з Японії, як тільки будуть досягнуті цілі і як тільки буде утверджений мирно налаштований та відповідальний уряд у відповідності до вільно вираженої волі японського народу» [14].

Вирішальну роль для проведення демократичних перетворень в Японії мало те, в чиїх руках опиниться реальна влада в період окупації. Після підписання акту про капітуляцію були створені союзні окупаційні війська, командування якими було покладено на генерала Дугласа Макартура, командуючого збройними силами США у Тихому океані. В дійсності, в окупації брали участь виключно американські частини, не рахуючи невеликого контингенту англійських військ. Це дало змогу Сполученим Штатам диктувати японській владі свої вимоги та проводити таку політику, яка часто не відповідала домовленостям союзників того часу [10].

На Московській нараді міністрів закордонних справ США, СРСР та Англії у грудні 1945 року було досягнуто домовленості про створення Далекосхідної комісії та Союзної ради

для Японії. До складу Далекосхідної комісії увійшли 11 держав – США, СРСР, Англія, Китай, Франція, Голландія, Канада, Нова Зеландія, Індія та Філіппіни. В завдання комісії входило формулювання політичної лінії, принципів та загальних засад, у відповідності до яких може здійснюватися виконання Японією її зобов'язань за умовами капітуляції. Важливе значення мало те, що для роботи комісії був прийнятий принцип односторонності великих держав – всі рішення приймалися більшістю голосів за умови співпадіння думок представників США, СРСР, Англії та Китаю [11]. Головнокомандувач окупаційними військами в Японії повинен був у своїй діяльності керуватися вказівками Далекосхідної комісії.

Союзна рада для Японії створювалася у складі представників чотирьох великих держав – США, СРСР, Англії та Китаю. Вона носила характер дорадчого органу, на який були покладені також функції контролю за діяльністю головнокомандуючого [12].

Незважаючи на те, що окупація здійснювалася від імені союзних держав, необмежені права зосереджувалися саме у генерала Д. Макартура. А рішення та рекомендації вироблені Далекосхідною комісією були неефективними, через право вето, надане США, СРСР, Китаю та Великобританії. Хоча й вони не мали іншого вибору як погоджуватись із рішеннями Д. Макартура та його помічників. Саме на них було покладено завдання провести глибоку реформу японського суспільства, економіки та державного устрою, сприяти розробці нової конституції.

Дослідники виділяють три основні періоди окупації Японії: 1) період реформ; 2) період «відновлення»; 3) період «перегляду». Перший період окупації починається із підписанням Японією акту капітуляції 2 вересня 1945 року та завершується безуспішними спробами США скликати мирну конференцію восени 1947 року. Це був період, коли були здійснені найбільш інтенсивні та рішучі реформи на шляху демократизації Японії.

У перший період політику окупаційної влади було спрямовано на недопущення відновлення військового потенціалу колишнього супротивника США у Тихому океані. Саме в цей період було прийнято Конституцію Японії (вступила у дію 3 травня 1947 року), яка стала одним із найважливіших досягнень



окупаційного режиму. Без детального аналізу положень нової конституції неможливе висвітлення принципів американсько-японського союзу безпеки, оскільки післявоєнна оборонна політика Японії визначалася саме Конституцією 1947 року.

На початку окупації, генерал Д. Макартур та його адміністрація прийняли рішення, що оскільки Японія має стати дійсно демократичною – імператор позбавляється політичної ролі, а тому Конституція Мейдзі прийнята у XIX столітті, мусить бути переглянута або змінена повністю. У січні 1946 року, переконавшись, що елітарний та авторитарний японський істеблішмент був не здатен запровадити демократичну конституцію, Д. Макартур наказав своїм співробітникам розробити проект конституції. Через тиждень, з'явилася повністю переписана конституція, яку було представлено японцям. До проекту Конституції було включено відому статтю IX: «Війна як суверенне право нації не визнається. Загроза або застосування сили назавжди забороняється як засіб врегулювання суперечностей із будь-яким іншими націями. Забороняється створення армії, флоту, повітряних сил та іншого військового потенціалу. Право на ведення Японією воєн не визнається» [22].

Поразка у війні створила підґрунтя для сильних пацифістських настроїв в Японії, проте положення про відмову від війни, що містилося у проекті конституції не було попередньо обговорено між Д. Макартуром та колишніми японськими лідерами, які були шоковані американським варіантом конституції, який виходив за рамки їх розуміння та світогляду.

Під час обговорень проекту конституції у парламенті, Хітосі Асіда (голова конституційного комітету нижньої палати парламенту) запропонував додати до статті IX два положення. Стаття IX, у тому вигляді в якому вона існує (зі змінами Х. Асіда курсивом) зазначає:

(1) *Щиро прагнучи миру у світі, заснованого на справедливості та порядку*, японський народ назавжди відмовляється від воєн як суверенного права нації, а також від загрози або застосування збройних сил як засобу вирішення міжнародних конфліктів.

(2) *Для досягнення цілі, вказаної у попередньому абзаці*, ніколи у майбутньому не будуть створюватися сухопутні, морські

та військово-повітряні сили, рівно як й інші засоби ведення війни. Право на ведення державою воєн не визнається [9].

Таке формулювання статті IX, що було схвалено як Д. Макарутуром, так і японським парламентом, заклало основу аргументів, що вона не зазіхає на невід'ємне право Японії на самооборону.

Х. Асіда пізніше говорив, що нова фраза на початку другого абзацу зберегла невід'ємне право Японії на самооборону і «чітко визнається, що у статті не міститься безумовного зречення від застосування військової сили». Таке трактування статті IX Конституції було далеким від загальноприйнятого в Японії, а дебати з приводу тлумачення статті IX тривають і до сьогоднішнього дня [23].

Разом з тим, відправною точкою для американсько-японського союзу стали другий та третій періоди окупації (періоди «відновлення» та «перегляду»).

Невизначена відстрочка мирного договору для Японії наприкінці 1947 – початку 1948 року, через радянську та китайську опозицію, ознаменувала собою початок величезної зміни у ставленні США до Японії як колишнього ворога. Акцент в окупації змістився від реформи японського суспільства в напрямку західної демократії до відновлення економіки Японії та соціальної стабільності. Набула чинності тенденція розглядати Японію як потенційного союзника, а не ворога [20].

Розбіжності серед союзних держав у 1948 році відносно того як підписати мирний договір, підкреслило важливість позиції Японії у протистоянні між США та СРСР. Процедурні суперечки були тільки симптомом, а не причиною конфліктів. Японська проблема, може бути більш зрозумілою лише у більш широкому контексті післявоєнної напруги у відносинах між Заходом та Сходом.

За цих обставин, Сполучені Штати передбачливо вирішили використати географічне положення Японії, робочу силу, та промисловий потенціал у своїх глобальних інтересах задля зупинення радянської експансії. Проте, що до утвердження комуністичної влади у Китаї, Сполучені Штати не були готові взяти на себе зобов'язання з оборони Японії у випадку агресії з боку комуністичних сил, то у січні 1950 року США повністю взяли на себе зобов'язання захищати Японію.

Основний принцип захисту Японії проти агресії був повністю розроблений до кінця 1949 року та публічно проголошений державним секретарем Д. Ачесоном в його виступі перед Національним прес-клубом у Вашингтоні 12 січня 1950 року:

«Поразка та роззброєння Японії поклато на Сполучені Штати необхідність взяти на себе військову оборону Японії так довго як це потрібно, як в інтересах безпеки в усьому Тихоокеанському регіоні, так і в інтересах безпеки Японії ...Захист периметру проходить вздовж Алеутських островів до Японії, а потім йде до Рюкю, що є життєво важливим для оборони периметру Тихого океану» [21].

Ще одним фактором який впливав на зміну підходів щодо Японії – зростання популярності комуністичної партії Японії. Так, у січні 1949 року на виборах до парламенту, КПЯ отримала 35 депутатських місць, що становило 10% голосів виборців [16].

Зі зростанням міжблокового протистояння, КПЯ змінює акцент із мирної революції на антиімперіалістичну боротьбу. Комуністи виступили проти плану відновлення економіки Японії, запропонованого США (план Доджа) «як заходу, що має за мету поставити Японію у повну залежність від іноземного монополістичного капіталу» та звинуватили консервативний уряд у зраді країни перед іноземним капіталом [17].

Як зазначає індійський дослідник історії американсько-японського союзу безпеки М. Амраваті, три фактори визначили зміни в політиці США щодо Японії: 1) рішення про скорочення економічного тягаря Японії для американських платників податків; 2) переоцінка Сполученими Штатами ситуації у світі та відносин із Японією; 3) завершення реформ головнокомандувачем союзними окупаційними військами і усвідомлення того, що реорганізація японського суспільства без економічної стабільності буде мати невелике значення. Ці фактори, як зазначає дослідник, були взаємозалежними та впливали один на одного. Однак, найбільш важливою зміною була ситуація, яка залишалася в тіні інших факторів [18]. Зміну в політиці Сполучених Штатів до Японії визначила сукупність як внутрішньополітичних, так і зовнішньополітичних факторів. Проте

головними серед них були: прихід до влади комуністів у Китаї та проголошення КНР, а також початок Корейської війни.

У той час як Японія здійснювала повільне відновлення за планом Доджа, а КПЯ набирала силу. Вашингтон зіткнувся з вибухонебезпечною ситуацією на Далекому Сході, що стала причиною кардинальної зміни зовнішньої політики Сполучених Штатів в Азії. У жовтні 1949 року Комуністична партія Китаю здобула рішучу перемогу та проголосила створення Китайської Народної Республіки. Це була подія, що мала далекосяжні наслідки в міжнародній політиці. Комуністичний Китай, що був природним союзником Радянського Союзу, додавав сил та престижу комуністичному блоку, що впливало на баланс сил у світі. Перемога комуністів у Китаї значно послабила позиції Сполучених Штатів в Азії. Не тільки американський бізнес втратив ринки Китаю, але й Сполучені Штати отримали потенційного конкурента в цій частині світу. Перемога китайських комуністів також створювала загрозу безпеці Японії. Окупаційна влада розуміла, що комуністичний блок буде намагатися зменшити вплив США на Японію через КПЯ.

Останнім фактором, що слугував на перетворення Японії у союзники США та утворення американсько-японського союзу безпеки стала Корейська війна 1950-1953 рр. Наслідками війни, як зазначає М. Амраваті, стали такі зміни політики Сполучених Штатів щодо Японії:

1. Японія стала військовою базою і джерелом тилового забезпечення для військових сил ООН у Кореї. Це також слугувало причиною економічного зростання у Японії;

2. Американсько-японське економічне співробітництво стало гаслом дня; а сама Японія повинна стати самодостатньою економічною одиницею та економічним партнером американського бізнесу проти комунізму;

3. Японія, Корея, Окінава, Формоза (Тайвань – прим. авт.) та Філіппіни були оформлені в оборонне кільце проти комуністичної експансії;

4. Японії було дозволено організувати поліцейський резерв, який повинен був стати ядром для японського переозброєння;

5. Крім того, виникла необхідність відновлення самоврядування в Японії та прискорення зусиль із підписанням мирного договору з Японією;

6. Антикомуністичний рух по всій Азії має бути підтриманий і включений в організацію оборони Сполучених Штатів і Японії була відведена основна економічна роль в цих заходах [19].

За цих не простих умов у світі, у вересні 1951 року у Сан-Франциско була проведена мирна конференція, на якій 8 вересня 1951 року був підписаний мирний договір з Японією, під яким підписалися 49 країн, включаючи Японію. Три комуністичні держави – Радянський Союз, Польща та Чехословаччина – утрималася від підписання. У той же день було підписано договір про безпеку між Японією та Сполученими Штатами.

За Мирним договором з Японією формально було проігноровано угоди, підписані в Каїрі, Ялті та Потсдамі, і тим самим відкрито шлях для включення Японії в американській оборонний периметр у Тихоокеанському регіоні.

У той самий день було підписано «Договір про гарантії безпеки між Японією та Сполученими Штатами Америки». В його преамбулі зазначалося, що зі вступом у силу Сан-Франциського договору «Японія не має ефективних засобів для здійснення свого невід'ємного права на самооборону, тому що вона роззброєна» [6]. «Японія бажає, щоб ... Сполучені Штати Америки утримували свої збройні сили в Японії та поблизу неї для попередження збройного нападу на Японію» [7]. США зі свого боку виражали в договорі готовність «утримувати частину своїх збройних сил в Японії та поблизу неї, очікуючи, що сама Японія буде більшою мірою брати на себе відповідальність за власну оборону проти прямої та опосередкованої агресії» [8].

Основою договору безпеки була Стаття 1 про надання Америці «права розміщувати свої наземні, повітряні та морські сили в Японії та поблизу неї». Таким чином, перший військовий договір між США та Японією було спрямовано на використання японських островів як складової частини стратегії США на Далекому Сході. Військові бази на території Японії мали надзвичайну цінність для США і з цієї точки зору, що договір безпеки не передбачав обмежень на ввезення ядерної зброї до Японії [1].

Статтею 4 було передбачено, що договір припинить свою дію тільки тоді, коли, на думку урядів США та Японії, вступлять у силу такі заходи в рамках ООН або приготування до індивідуальної або колективної безпеки, що замінюють їх і «які необхідним чином забезпечать підтримку іншим шляхом міжнародного миру та безпеки в районі Японії» [2].

На думку відомого радянського дослідника С. Вербицького, посилення на ООН явно було зроблено для заспокоєння суспільної думки, тоді як друга умова припинення дії Договору безпеки свідчила про наміри правлячих кіл США рано чи пізно включити Японію в регіональний військовий союз під своєю егідою в районі Тихого океану [3].

На підставі статті 3 Договору безпеки 28 лютого 1952 року між США та Японією було заключено так званий адміністративний договір про умови розміщення американських збройних сил на японській території. За цим договором у розпорядженні США залишились фактично всі ті бази та інші військові об'єкти на японській території, які вони займали там до вступу в силу Сан-Франциського мирного договору [4].

Стаття 9 адміністративного договору передбачала, що «особистий склад збройних сил Сполучених Штатів, вільнонайманний склад та їх утриманці будуть вилучені

з під дії японських законів та постанов про реєстрацію та контроль над іноземцями»; Стаття 17 встановлювала, що «військові суди та влада США будуть застосовувати в межах Японії виключну юрисдикцію над усіма діями, які будуть здійснені в Японії військовослужбовцями збройних сил США, вільнонайманним складом та їх утриманцями». Це означало, що увесь особистий склад збройних сил США в цій країні фактично отримував право екстериторіальності (з вересня 1953 року японська влада отримала право обмеження юрисдикції над особистим складом збройних сил США в Японії) [5].

Таким чином, адміністративна угода робила американські бази свого роду державою в державі, повністю вилучаючи їх з-під контролю японського уряду. При цьому ряд положень адміністративної угоди було сформульовано досить туманно, що дозволяло США давати їм довільного трактування.

28 квітня 1952 року мирний договір, договір безпеки та адміністративна угода вступили у силу. Усі органи військової адміністрації були ліквідовані. Функції державного управління перейшли до рук японського уряду. Мирний договір, договір безпеки та адміністративна угода стали юридичною основою американсько-японського союзу безпеки.

Отже, Договір безпеки 1951 року заклав основи американсько-японського союзу. Він означав докорінний поворот у підході США до свого нещодавнього супротивника. Таким чином, можна прийти до наступних висновків:

По-перше, в період окупації Японія була повністю ізольована від зовнішнього світу. Всі контакти з іншими державами, а також відвідання Японії іноземцями здійснювалося тільки через штаб окупаційних військ. Таким чином, на надзвичайно складні проблеми післявоєнного світу японські політичні діячі дивилися очима держдепартаменту США. Це призвело до того, що протягом певного часу після заключення Сан-Францизького мирного договору Японія при проведенні свого зовнішньополітичного курсу слідувала в фарватері зовнішньої політики США.

По-друге, зовнішня торгівля Японії в роки окупації контролювалася штабом окупаційних військ. Це призвело до різкої переорієнтації з Китаю та країн Південно-Східної Азії, що було характерним для японських зовнішньоекономічних зв'язків довоєнного часу, на США. Так, у 1948 р. на їх долю припадало 64,6% імпорту та 25,6% експорту Японії. Американська окупаційна політика була направлена на те, щоб прив'язати Японію економічно до США.

Таким чином, окупаційна політика США створила передумови для перетворення Японії на військового та політичного союзника США на Далекому Сході та у Південно-Східній Азії. Разом із тим, слід відмітити й інший аспект впливу американської окупації на подальший розвиток американсько-японських відносин, а саме вплив цієї окупації на психологію японського народу, на політичний клімат у країні, що в подальшому, особливо зі зміною співвідношення сил між обома країнами матиме важливе значення.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Вербицкий С.* Японо-американский военно-политический союз (1951–1970). – М., «Наука», 1972. – С.20.
2. Там само. – С. 21.
3. Там само. – С. 21.
4. Там само. – С. 21.
5. Там само. – С. 22.
6. Договор о гарантии безопасности между Японией и Соединенными Штатами Америки // *Вербицкий С.И.* Японо-американский военно-политический союз (1951 – 1970 гг.). – М., 1972. – С. 271.
7. Там само. – С. 271.
8. Там само. – С. 271.
9. Конституция Японии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://asiapacific.narod.ru/countries/japan/constitution\\_of\\_japan.htm](http://asiapacific.narod.ru/countries/japan/constitution_of_japan.htm). – Назва з екрану.
10. *Петров Д. В.* Внешняя политика Японии после второй мировой войны. – М., 1965. – С. 26.
11. Там само. – С. 27.
12. Там само. – С. 28.
13. Потсдамская декларация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.hrono.info/dokum/194\\_dok/1945potdam.php](http://www.hrono.info/dokum/194_dok/1945potdam.php). – Назва з екрану.
14. Там само.
15. Цит. за.: *Уткин А. И.* США-Япония: вчера, сегодня, завтра. – М., 1990. – С. 134.
16. *Amravati M.* The Japan – US Alliance. History of its genesis. – New Delhi, 1985. – P. 98.
17. *Amravati M.* – Вказ. праця. – С. 99.
18. *Amravati M.* – Вказ. праця. – С. 83.
19. *Amravati M.* – Вказ. праця. – С. 107.
20. Цит. за: *Amravati M.* The Japan – US Alliance. History of its genesis. – New Delhi, 1985. – P. 83.
21. Цит. за.: *Amravati M.* – Вказ. праця. – С.83.
22. *Japan's Constitution and Defense Policy: Entering a New Era? / Rust Deming // Strategic Forum.* – #213 (November 2004). – P. 1.
23. Там само.

### ***THE FIRST US-JAPAN SECURITY AGREEMENT (1945-1952 YEARS): ORIGINS AND BACKGROUND***

*The article pays attention to the U.S. occupation policy in Japan as a condition of the conclusion the first US-Japan security treaty*



# ГАЗЕТНО-ЖУРНАЛЬНА ПЕРІОДИКА КНР: ШЛЯХ ДОВЖИНОЮ У ПОНАД ПІВСТОЛІТТЯ (КОРОТКИЙ НАРИС З ІСТОРІЇ)<sup>1</sup>

І. В. СРІБНЯК

Київський університет імені Бориса Грінченка

*У статті подано стислий огляд з історії розвитку газетно-журнальної періодики КНР за період з 1949 р. і до початку XXI ст. Показано головні напрямки розвитку тематики друкованих видань; приділено увагу найвпливовішим з них, зокрема – газеті «Женьмінъ жибао», інформаційній агенції «Сінхуа». Зроблено акцент на проблемах демократизації преси, доступності та сприйняття її всіма верствами населення багатонаціонального Китаю.*

**Ключові слова:** преса; газета; журнал; періодичні видання; газетно-видавничі корпорації; журналістика, Комуністична партія, Китай.

Після проголошення КНР в країні щороку збільшувалася кількість газет і журналів (у 1949 р. – 253 газети загальним накладом 2,450 млн. примірників, за десять років – вже 1884 назв центральних, провінціальних, окружних і повітових газет, а також 818 журналів). Серед них були не лише вже відомі партійні, профспілкові, комсомольські видання, а й спеціалізовані – шанхайська економічна газета «Дагун бао» («Незалежна»), журнали «Шіцзен жіші» («Міжнародний огляд»), «Сінъ Чжунго» («Жінка Нового Китаю»), значна кількість галузевих видань (для залізничників, шахтарів, будівельників, зв'язківців, лікарів та ін.). КПК намагалась залучити до соціалістичного будівництва й представників 40 різних народностей (загалом близько 35 млн. чол.). З цією метою за одне десятиліття (1949-1959 рр.) було організовано видання 22 газет і 33 журналів монгольською, уйгурською, казахською, корейською та іншими мовами.

<sup>1</sup> Фрагмент лекції з першого авторського підручника з історії журналістики (Срібняк І. Історія журналістики країн світу (XVII-XX ст.): Підручник для студентів вищих навчальних закладів / МОН України; Держ. установа «Ін-т всесвітньої історії НАН України»; Київ. ун-т ім. Б.Грінченка. – К.: Київ. ун-т ім. Б.Грінченка, 2013. – 264 с.

Найбільшою та найвпливовішою китайською політичною газетою другої половини ХХ ст. була вже згадувана «Женьмінь жибао», яка головним своїм завданням у цей час вбачала мобілізацію китайського народу на відновлення народного господарства, зруйнованого під час воєнних дій з японськими військами й армією Гоміндану, а також проведення аграрної реформи та боротьбу з рештками загонів нанкінського уряду. Крім того, у 1951 р. газета ініціювала обговорення фільму «Життя У Сюня<sup>1</sup>», який отримав схвальні рецензії, бо благодійницька діяльність героя справді заслуговувала на позитивну оцінку. У 1953 р. газета розгорнула кампанію за виконання виробничих завдань першого п'ятирічного плану, наголошуючи на першочерговому розвитку важкої індустрії. Тому в усіх номерах газети у 1950-х рр. обговорюється тема своєчасного виконання й перевиконання виробничих планів, розгортання соціалістичного змагання, економії ресурсів.

Закликаючи до здійснення культурної революції та ліквідації неграмотності, редакція поміщала значну кількість матеріалів про здобутки національної системи освіти. Після відповідних партійних рішень про реформу китайської писемності газету одну з перших було переведено на набір тексту в горизонтальний рядок. Якщо раніше газету гортали зліва направо, а текст читали справа наліво і зверху вниз по вертикалі, то з 1 січня 1956 р. зовнішній вигляд полоси китайської газети набув «європейського» формату, коли рядки йдуть горизонтально і читаються зліва направо. У публікаціях «Женьмінь жибао» (так само, як і інших газет) почали використовуватися сотні ієрогліфів скороченого написання.

Навесні 1957 р. газета опублікувала низку статей (серед них: «Серйозне вивчення питання про правильне використання суперечностей всередині народу», «Чому ми повинні в намаганнях за впорядкування стилю застосовувати метод «помірного вітру і невеликого дощу» та ін.), якими закликала розгорнути

---

1 У Сюнь – реальна історична постать ХІХ ст., селянин, який розбагатів і став поміщиком-лихварем, після чого переосмислив своє життя і став витрачати кошти на створення початкових шкіл для неписьменних. У цих школах учнів не тільки вчили грамоті, а викладали ази конфуціанської доктрини. За свою діяльність У Сюнь був відзначений імператором Китаю – *авт.*

в партії критику і самокритику. Вже восени того ж року цей заклик адресувався всім китайцям, набувши при цьому особливих рис. Його квінтесенцією стали так звані «дацзибао», буквально – «газета великих ієрогліфів», а фактично – статті на великому аркуші паперу, яких для зручності прочитання писали великими ієрогліфами та вивішували в людних місцях. Дацзибао могли бути написані будь-ким (робітником, селянином, партійцем). Вони не мали чітко визначеної форми; це могли бути прозові твори, вірші, карикатури або навіть п'єси.

Слід відзначити, що досить часто дацзибао містили й слушні пропозиції (зокрема й раціоналізаторські), у такий спосіб викорінювались окремі прояви бюрократизму; часто зручні за формою, жваві за змістом, вони привертали увагу людей та користувалися великою популярністю. Кількість дацзибао не піддається навіть приблизному підрахунку, лише в Шанхаї, де тоді проживало 6 млн чол., під час тільки однієї кампанії (з боротьби проти «консерватизму і марнотратства») було вивішено 60 млн дацзибао.

З дацзибао могла звернутись навіть дружина до свого чоловіка, як зокрема вчинила селянка Ху Цземін. Апелюючи до свого чоловіка, вона писала: «Чжао, у тебе відсталала психологія. Коли ти працював на будівництві дамби, ти не знав ніяких «Правил» [йдеться про конфуціянські Правила етики], а повернувшись з будови, заходився копати корені лотоса. Зауважень на свою адресу ти не визнаєш, хитрий ти і зарозумілий». Наступного дня у клубі з'явилась дацзибао у відповідь ображеного Чжао: «Взимку минулого і весною цього року я їздив на будівництво дамби. Ти сама мала купу планів. Цього року ти стала ланковою, зазналася і стала ображати мене. Коли закінчилося будівництво дамби і я повернувся додому, то вирішив відпочити кілька днів. Що ж у цьому поганого?».

Чжао писав про свою стурбованість діями дружини та мав необережність запросити інших висловити свою думку (очевидно, сподіваючись почути хоча б співчуття з боку чоловіків). Після цього в обговоренні фактичного сімейного конфлікту взяли участь всі члени місцевого кооперативу, які заставували позицію Чжао, і вже через кілька днів чоловіку довелось виступити з ще однією дацзибао, в якій він цілковито визнав свою «провину».

Того ж року газета розпочала ще одну пропагандистську кампанію, цього разу закликавши до «посилення зв'язків партії з широкими народними масами». Одним зі шляхів цього було залучення керівних партійних та адміністративних працівників до фізичної праці разом із робітниками і селянами. На думку газети, такий захід дав би змогу подолати «суперечності всередині народу», зменшити «бюрократизм, сектантство і суб'єктивізм». Китайські журналісти підтримали цей почин та заходилися активно використовувати «метод трудового загартування» у своїй професійній діяльності. За словами редактора провінційної газети «Хубей жибао» Ту Ціна, журналісти, які висвітлювали проблеми сільського господарства, були зобов'язані періодично виїжджати в село на термін до одного року і там брати участь у сільськогосподарських роботах разом із селянами, у такий спосіб пізнаючи «життя, роботу і досвід селян».

У 1958 р. КНР розпочала виконання «другої п'ятирічки», яка мала стати «великим стрибком» та вивести китайську економіку на провідні позиції у світі. «Женьмінь жибао» розгорнула на своїх сторінках кампанію за дострокове виконання планів партії, за дотримання режиму економії. Виконуючи «історичні рішення партії», редакція газети закликала своїх журналістів за три роки докорінно модернізувати видання, для чого було розроблено відповідний план. Передбачалося, зокрема, «пропаганда генеральної лінії партії» шляхом систематичного вміщення на сторінках газети «статей керівних діячів усіх ступенів», які мали бути написані так, щоб їх читали із захопленням. Газетна полоса, на думку редакції, повинна була виглядати яскраво, привертати увагу багатством різних матеріалів, що мусять гармонічно поєднуватись як «червоні квіти та зелене листячко».

На кінець 1950-х рр. у редакції «Женьмінь жибао» працювало 300 журналістів (ще 400 осіб займалися її тиражуванням). Для її друку на той час уже використовували ротативні машини, які забезпечували випуск 1,250 млн примірників. Обсяг кожного примірника становив спочатку 4 великоформатні сторінки, а з 1956 р. його було збільшено вдвічі (до восьми)<sup>1</sup>. На першій

---

<sup>1</sup> Якщо взяти до уваги велику місткість ієрогліфів (вдвічі більшу за кириличний текст), то тодішній 8-сторінковий обсяг газети дорівнював 16 сторінкам сучасного «Дзеркала тижня».

сторінці кожного номера вміщували передову статтю («колонка редактора») та важливі оперативні повідомлення. Друга і третя містили матеріали промислового та сільськогосподарського відділів, четверта і п'ята присвячувались міжнародним подіям. Науку, культуру, освіту висвітлювали на шостій сторінці, пропагандистські матеріали – на сьомій. Нарешті, восьма, остання: тут друкували літературні твори, вірші, оповідання, фейлетони, вміщували художні ілюстрації, а також інші матеріали, переважно побутового характеру. Матеріали кожної сторінки готували відповідні відділи (партійного життя, пропаганди, інформації, листів читачів, промислового, сільського господарства, фінансово-економічного, політико-юридичного, місцевих газет, культури й освіти, літератури і мистецтва, ілюстративного, міжнародного тощо).

Центральний апарат редакції працював у дві зміни, маючи трьох відповідальних секретарів, так само, як і кожен відділ мав трьох завідувачів. Це давало змогу кожному секретареві редакції і завідувачу відділу чотири місяці на рік працювати вдень, стільки ж – уночі, решту часу вони перебували в редакційних відрядженнях у різних куточках КНР, насамперед на промислових чи сільськогосподарських об'єктах. Велике значення в «Женьмінь жибао» у цей час надавалось організації «соціалістичного змагання» між відділами. На щоденних засіданнях редколегії разом із планом наступного номера обговорювався зміст попереднього числа, визначалася краща сторінка і кращий матеріал номера. Щотижнево розподіляли перше, друге і третє місця для відділів-переможців. Після ухвалення рішення редколегія та інші учасники засідання вирушали з барабаном до відзначених відділів і вручали їх керівникам червоні прапорці.

Викликає інтерес проблема новинного наповнення газети: по-перше, це забезпечували досвідчені редакційні працівники, які від головного редактора дізнавались про щоденні настанови ЦК партії; по-друге, новини надходили від «активу» (позаштатних співробітників) газети в центрі та на місцях, по-третє, з листів читачів (до тисячі щоденно) і, нарешті, по-четверте, від кореспондентської мережі газети (300 штатних співробітників, які одночасно були й кореспондентами інформаційної агенції «Сінхуа»). Вони також були підпорядковані місцевим комітетам партії, пра-

цюючи під їх безпосереднім керівництвом. Частину матеріалів редакції постачали місцеві партійні комітети, які інформували здебільшого про перебіг подій на «трудовому фронті».

Відмовившись у 1978 р. від сумної спадщини «культурної революції», преса Китаю впродовж останньої чверті ХХ ст. пройшла досить складний період розвитку, позначений поступовим збільшенням кількості ЗМІ, а також поліпшенням їх змістового наповнення. Особливо активним був процес відродження раніше закритих видавництв, формувалася мережа періодичних видань, які вже мали своє «обличчя», орієнтуючись на певну читачку аудиторію. У 90-х рр. на тлі стагнації значної частини партійних видань почали бурхливо розвиватися галузеві та професійні газети, засновниками яких були здебільшого міністерства. Вже за десять років від початку змін у Китаї виходило 6 тис. періодичних видань (зокрема 1777 газет, з яких лише 98 мали щоденну періодичність).

На початку ХХІ ст. в Китаї унаочнилася чітка тенденція до кількісного зростання вечірніх газет – *ваньбао*, а також їх таблоїдизація. Помітно збільшувався також обсяг газет (до 48 і навіть 100 сторінок), що почасти було пов'язане зі збільшенням рекламних площ (20-30% від загального обсягу видання)<sup>1</sup>. Для приваблення читачів деякі газети почали використовувати кольоровий друк, і сьогодні вже близько 300 газет у Китаї є кольоровими. Крім того, поліпшилося й інформаційне насичення та збагатився зміст видань, які вже не боялися висвітлювати такі проблеми, як-от безробіття, інфляцію, жебрацьке становище багатьох сільських мешканців – членів колишніх аграрних комун. Підхопивши гасла лібералізації, що пропонували вищі партійні бонзи Китаю, журналісти стали активно критикувати негативні сторони життя китайського суспільства – корупцію, зловживання державних і партійних чиновників<sup>2</sup>.

Одним із наслідків збільшення кількості газет і журналів стало посилення конкуренції в національному інформаційному просторі, що зумовило їх перетворення на сучасні комерційні підприємства. Задля цього було, зокрема, змінено систему

-----  
1 У 2000 р. прибуток від реклами найбільшої газети Китаю «Гуанчжоу жибао» перевищив 1 млрд юанів (1 гривня дорівнює 1,55 юанів) – авт.

2 Китайська преса до сьогодні не ставить під сумнів монополію на владу КПК.

управління періодичними виданнями – до функцій головного редактора було віднесено контроль за виконанням власне редакційної роботи та інформаційним наповненням видання, натомість генеральний директор забезпечував технічну сторону справи (маркетинг, друк, розповсюдження).

Прикметним явищем сучасної китайської преси стало послаблення монополії партійних видань. І в наш час друковані видання КПК залишаються невід'ємним та досить впливовим сегментом всієї системи китайських ЗМІ (близько 1/3 від загальної кількості газет). Під час становлення ринкової економіки деякі партійні видання завдяки ефективному менеджменту, зуміли заснувати неполітичні газети і журнали (отримавши в такий спосіб можливість заробляти кошти на продажі рекламних площ), створити прес-холдинги. Це стало одним із незаперечних підтверджень позитивних змін у китайських ЗМІ.

Заснування газетно-видавничих корпорацій відбувається в Китаї, як правило, за ініціативи впливової та досить великої газети, яка має розгалужену власну інфраструктуру і диспонує достатньою кількістю вільних коштів, потрібних для розгортання багатопланової господарської діяльності. Першою створила прес-холдинг «Гуанчжоу жибао» у 1996 р. Нині йому належить 10 газет, один журнал, прес-центр, служба реалізації газет із мережею магазинів, компанія нерухомості з загальною сумою капіталу в 2,7 млрд. юанів. Виникнення прес-холдингів стало важливим чинником у стимулюванні розвитку китайської преси, значно підвищивши економічний потенціал національних періодичних видань та їхню конкурентоспроможність.

Провідна партійна газета (орган ЦК КПК) «Женьмінь жибао» також успішно витримала іспит часом, про що свідчить хоча б її сучасний наклад: 1,863 млн. примірників за даними на 2000 р. Газета відмовилася від орієнтації на висвітлення переважно політичних подій і нині дедалі більше уваги приділяє інформації економічного характеру. 2003 р. КПК реформувала систему власних ЗМІ: 677 газет було ліквідовано, 325 видань перейшли у власність до недержавних комерційних газетних об'єднань, 310 газет відокремлено від державних структур та відпущено «у вільне плавання», 94 журнали переведено з обов'язкової передплати на вільне розповсюдження.

Ще однією прикметною рисою сучасної китайської преси стало активне проникнення великих газет в Інтернет. Уже у 2002 р. в країні нараховувалося близько 300 газет, що виходили в мережі Інтернет. У найбільших містах Китаю (Пекіні, Шанхаї, Гуанчжоу) більшість газет вже мають свої інтернет-видання, щоправда, вони є лише копією друкованих. Водночас має місце тенденція до урізноманітнення матеріалів та надання додаткової інформації.

У 2003 р. в КНР видавалося 21 тис. газет загальним тиражом 35 млрд. примірників; крім того, виходило понад 8,8 тис. журналів загальним накладом понад 10 млрд. екземплярів. З цієї кількості видань значна частина припадає на спеціалізовані часописи, зокрема, присвячені моді, фінансам, Інтернету; деякі зорієнтовані на певні професійні групи. Дедалі більшої популярності набувають міські газети, які публікують свіжу, оригінальну інформацію. Ця тенденція є визначальною для всіх ЗМІ КНР, які намагаються встигати за суспільно-політичними змінами в країні.

## **РЕЦЕПЦІЯ ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО НАДБАННЯ КИТАЮ ЄВРОПЕЙСЬКИМ ПРОСВІТНИЦТВОМ: ДО ПИТАННЯ СХОДОЗНАВЧИХ СТУДІЙ В УКРАЇНІ ТА ЄВРОПІ**

**Я. І. ЩЕРБАКОВ**

Київський університет імені Бориса Грінченка

*У статті розглядається питання сприйняття класичних китайських філософських систем у Європі часів просвітництва, зокрема класичної китайської думки у творах Вольтера, Г. Ф. Лейбніца, мислителів центральної Європи. Особлива увага приділена ключовим світоглядним категоріям, даоському колу (тайцзи), принципу лі та концепції Владики Неба Шанді.*



*Ключові слова: Китай, просвітництво, Вольтер, Конфуцій, тайцзі, даосизм, буддизм, даоське коло, інь-ян.*

Щоразу, коли ми звертаємося до спадщини китайської цивілізації, або беремо пряму чи опосередковану участь в щоденному житті жителів Піднебесної, китайська культура відкривається по-новому. Отже, відкриваємо Китай знову. Адже, саме у традиційному символічному побуті східного буття, як і в культурно-філософській спадщині трьох морально-етичних учень Китаю – конфуціанства, буддизму і даосизму, щоразу перед нашими очима з'являється дивовижне чудо, що манить нас удалечінь, пояснює нам все нові і нові істини, дозволяє бачити Схід і Всесвіт по-новому. А, зрештою, по-новому розкриваємо самих себе та наше оточення. Отже, для повноцінного аналізу китайської культури ми маємо звернутися не лише до китайського і європейського сьогодення, а й до найважливіших віх сприйняття східної культури в Європі. Тому вважаємо за необхідне звернутися до однієї з перших найважливіших віх знайомства Європи з Китаєм, а саме – культури центральної Європи доби просвітництва з конфуціанською маньчжурською імперією Цін (1644-1911 н.е.).

Європейське просвітництво виявляло великий інтерес до китайської цивілізації. Мислителі тієї доби вбачали в Китаї країну, на яку могла спиратися їхня ідеалістична думка. Вольтер бачив у вченні Конфуція відображення ідеальної держави, яку просвітники могли би втілити в європейській, або навіть і всесвітній площині. Для просвітника найщасливішою та найдостойнішою добою завжди була та, що наслідувала закони Конфуція. А отже, морально-етичні цінності конфуціанства імпонували великому мислителю просвітництва. Згадаємо, найважливішими чеснотами конфуціанства є гуманність *жень*, повага молодших до старших *сяо*, етичність *лі*, мудрість *чжи*. Але на перше місце мислитель просвітництва ставив суто монотеїстичне і, місцями, навіть фаталістичне поклоніння Небу та гармонію в суспільстві, якої можна досягти, наслідуючи морально-етичні чесноти конфуціанства. Китайський бюрократичний державний апарат здавався просвітнику ідеалом, який можна використати не тільки в суто світоглядній площині, а й

деякі елементи цієї системи використати для побудови ідеальної, чи принаймні гармонійної європейської соціальної системи. Ця система мала відкинути риси нечесності та опиратися на ідеальну філософію, що водночас є чіткою, структурованою, та вільною від формалізму та догматизму. А отже, наголосимо на думці, яку Вольтер виказав в есе «Про Конфуція» [2], спробуємо подивитися на Китай очима просвітника:

«Китайці не можуть звинувачувати себе в невірстві та шахрайстві, що є звичним для інших народів. Китайські можновладці показували людям впродовж чотирьох тисяч років, що ними можна керувати без того, щоб їх обманювати, що не брехнею слід слугувати Богу істини, що забобони не тільки не приносять жадної користі, а є шкідливим для релігії. Ніколи поклоніння Богу не було таким чистим і святим, як у Китаї. Я не кажу про народні секти, я кажу про релігію імператора, усіх суддів та усіх тих, хто не належить до простого люду. В чому полягає релігія усіх благородних людей у Китаї на протязі століть? Ось: «Вклоняйтеся Небу та будьте справедливими» [2, с.950-951].

Звісно, думка Вольтера ідеалізує тогочасний Китай, маньчжурську імперію Цін, дещо спрощує складну китайську релігійно-філософську систему, але водночас і чітко розкриває суть класичної китайської цивілізації, пояснює нам забуту сьогодні рецепцію Китаю в Європі часів просвітництва, звісно стародавню, але водночас – і очну, яка може і, мабуть, має стати відправною точкою для дослідження класичної китайської цивілізації сходознавцями у Європі.

Вольтер уявляє Конфуція не лише видатним мислителем, ай пророком, носієм зразкових чеснот. Він закликав людей прощати і пам'ятати про благодійність, слідкувати за своїми вчинками, виправляти помилки сьогодні, що були допущені вчора, позбавлятися пристрастей, віддавати щиро, брати лише за потребою, не принижувати інших [2, с.950-951].

Конфуцій був моральним ідеалом Вольтера, просвітника – вільнодумця, що шукав короля-філософа. Звісно, держава Цін (1644-1911), історичним нащадком якої є сучасний Китай (КНР), мала багато рис, які відповідали ідеалам просвіченого абсолютизму тих часів: це і раціональний державний апарат, і єдина

система державних іспитів, і уніфікація писемності та усної мови, зрештою – прагматичний раціоналізм в усьому. Конфуціанська філософія в цілому, імponує думці просвіченого абсолютизму, а китайській державний апарат, що розвивався починаючи з другого тисячоліття до нашої ери, безумовно, є однією з найкращих бюрократичних систем, створених людством.

Правителі династії Цін також відповідали високим ідеалам Вольтера. Згадаємо про енциклопедичні словники, що виходили за правління імператора Кансі, Юнчжена та Цяньлуна, що налічували понад двадцять тисяч томів видання буддійського канону «Лунцзан» китайською мовою, що містило понад 2500 буддійських текстів, та все культурне надбання буддизму Китаю і Центральної Азії, не кажучи вже про численні коментарі канонів, які склалися з десятків тисяч томів. На жаль, сьогодні ми не маємо повного перекладу китайського буддійського канону європейськими мовами.

Французький сходознавець Вірджілл Піно у дослідженні «Китай та формування духовної філософії у Франції» каже: «Шанувальники Китаю були впевнені, що там, і саме там вони знайшли країну, в якій особисті якості дозволяли б людині отримувати високі державні посади, країну, де людина посідала б місце в суспільній ієрархії відповідно до особистих досягнень.... В Європі нічого подібного не було, чи майже не було» [3, с.24].

В чому ж причина такого ставлення європейських просвітителів до китайської цивілізації? Рейхвен стверджує, що філософи доби просвітництва хотіли розірвати ланцюги віджиллої, старої моралі феодального середньовіччя. Зазначимо також, що у XVIII столітті популярність китайської думки у французькому суспільстві стала значно більшою, ніж навіть популярність англійської думки, про що часто йдеться у франкомовних есе тих часів [3, с.24].

Не дивно, що великий курфюрст королівства Пруссія Фрідріх Вільгельм I, який виявляв великий інтерес до китайської думки, заклав основи пруського бюрократичного апарату. В його бібліотеці було багато книг на китайській мові; він вивчав китайську самостійно, став справжнім меценатом для синологів того часу [3, с.25-26]. Фрідріха Вільгельма I (як знавця китайської

культури) наслідували такі мислителі – радники наступника курфюрста Фрідріха III (згодом, короля Фрідріха I) – як Готфрід Вільгельм Лейбніц (який на основі китайської «Книги змін» розробив двоїчну систему літочислення. Щодо знайомства з китайською літературною думкою і гіпотетичного впливу останньої на європейську літературну традицію Г. Лейбніц зазначає таке:

«Є очевидним, що якби ми європейці були достатньо знайомі з китайською літературою, а також такими питаннями, як опора на логіку, критичний метод аналізу, математика тощо це дозволило б нам виявити в китайських [письмових] пам'ятках давнини багато такого, що невідомо сучасним китайцям і навіть їх більш пізнім коментаторам і вважається цілковито класичним. Цим способом ми разом з преподобним отцем Буве відкрили, очевидно, найбільш істинний буквальний сенс знаків-символів Фусі (засновника китайської держави) які складаються лише з поєднань суцільних і переривчатих рисок і вважаються найдавнішими в Китаї, так само як і, без сумніву, найпростішими. Існує 64 [таких] символів, що містяться в книзі за назвою «І цзин» (Книга змін) (Variations). Минулі століття (після Фусі) імператор Вень-ван і його син – Чжоу-гун, а ще п'ятьма століттями пізніше Конфуцій, шукали там таємниці філософії» [3, с. 315].

Отже, суть китайської філософії Г. Лейбніц бачить в двоїчній системі літочислення, в основі якої лежить когнітивна картина світу, заснована на категоріях іньського та янського початків буття. Зазначимо, що двоїчна система числення, була китайським винаходом; згодом багато в чому експортована Г. Лейбніцом та справила суттєвий вплив навіть на сучасні системи ЕОМ. Важливим в контексті нашого дослідження є також питання про рецепцію китайської традиційної думки європейськими вченими, адже, пов'язаний з цим новий погляд на речі дозволяв і дозволяє відкрити багато нового навіть для носіїв китайської традиції у власній культурі. Окрім того, мислитель справедливо закидає класичній китайській науці про дещо меншу чіткість та не такий розвинутий критичний логічний аналіз, як у європейській науці тих часів. Слід зауважити, до такого критичного аналізу китайська традиційна наука і не прагнула, адже її метою була передача морально-етичних особистих та

суспільних цінностей та історії китайської традиції, формування особистості традиційного типу. Отже, структурний аналіз залишився за межами наукових інтересів китайських літераторів. Щоправда, традиційне коло інтересів китайського літератора було достатньо широким, до нього входили знання від філософії та релігійних дійств до природничих наук та аналізу походження всесвіту, але методологія дослідження традиційного китайського літератора завжди покладалася на образне співставлення реалій та емпіричний досвід, а сухому аналізу компонентів відводилося невелике місце, хоча в цілому, цей метод також був притаманним для китайської науки. Вказує нам Г. Лейбніц і на передачу знань давніми легендарними мислителями, від Фу Сі до Конфуція [3]. Зауважимо, що значну увагу у роздумах Г. Лейбніца про китайську філософську думку приділено релігійно-містичній компоненті китайського світогляду.

«Найдавніші китайські філософи і Конфуцій після них за іменами *Шанді* і *Гуй-шен* зберігали знання істинного Бога і духів небесних, що служили йому і, схоже, приписували господареві особливу турботу про людей, їх селища, області, царства» [3].

Для Г. Лейбніца китайська релігійна система розкривається таким чином: вершиною усього суцього є вищий бог – дух Неба Шанді, якого він повністю ототожнює з маніхейською традицією, йому підкоряються усі добрі та злі духи китайської традиції. Люди прагнуть після смерті стати духами. Щоправда, Г. Лейбніц стверджує про відсутність пекельних та райських світів у китайській традиції, з чим ми дозволимо собі категорично не погодитися, адже нам відомо про десять підземних судилищ китайського пекла та західний рай Будди Амітабхи. Цією інформацією Г. Лейбніц явно не володіє, але якби і володів – вона би лише підтвердила правдивість суджень філософа.

Г. Лейбніц аналізує усі доступні для нього відомості про релігію, світогляд, філософію давнього Китаю, розглядає вплив бінарної системи *інь-янь* (阴-阳) на релігійну думку Китаю, описує термінологічну систему давньокитайської філософської думки, особливо виділяє в ній вище начало, яке (спираючись на конфуціанську традицію) він називає «Царем всевишнім»

*Шанді*. *Шанді* тотожний Небу (天), «Нефритовому імператору» даоського вчення (玉皇上帝), даоському колу *тайцзи* («Великої межі Ін-Янь» (太极)), первинній енергії (*юань ци*, 元气). Зауважимо, що у буддистів вищий початок ототожнюється з Буддою і, відповідно, з серцем людини. В цілому, єдність усього суцього – ось ключовий постулат, який Г. Лейбніц вбачає в китайській традиції, що згодом справило суттєвий вплив на монізм, згодом створеним філософом [3]. Істини та суть конфуціянського вчення Г. Лейбніц опановує, спілкуючись з представниками ієзуїтської місії, що на той час працювала в Китаї, а також опановуючи наукові праці ієзуїтів. Тому, в роботах філософа та математика ми можемо побачити живе відображення китайської філософської думки тих часів.

«Той же отець Лонгобарді повідомляє про бесіду, що відбулася у нього з одним вченим китайцем, який сказав йому, що «Цар всевишній» (*Шанді*) – це те ж саме, що і Небо, *ци*, *тай цзи*, *юань ци*, *тянь сін* (або ангели (Ies Genies)), *тяньмін* (доля, що посилається Небом), а також *нань лін* (благість Землі). Той же вчений казав, що *Шанді* в конфуціянській релігії – це дух, або Бог, якому поклоняються буддисти (Bonzes), називаючи його *Буддою*, і даоси, які називають його *Юй-Хуаном*. Інший (конфуціянець) говорив, що наше серце (тобто те, що діє в середині нас самих) є тим же, що і *Шанді*, і *Тянь-Чжу*» [3, с.295]

Особливу увагу Г. Лейбніц приділяє Вищому принципу «лі» (理), який тотожний «великій порожнечі» та «вищому початкові», і водночас є «вищим початком» та «великою наповненістю», що побутує в конфуціянській традиції. Ключ до розуміння вищого принципу «лі», тотожного природі є ключом до класичної китайської філософської думки.

«Китайці називають першопринцип-лі причиною (Raison) або основою природи в цілому, [що є], іншими словами, – універсальною причиною і сутністю (substance)» [3, с.275].

Відповідно, вищий принцип «лі», який персоніфікується у образі Верховного владики Неба та постає трансцендентним, трансформуючись у даоське коло *ін-янь*, є вищим інтелектом, який керує всесвітом і, зокрема – піднебесною імперією, що

побудована за законами всесвіту. Таким чином, система відносин між людьми в Китаї для мислителя є вагомим елементом втілення вищого принципу. За Г. Лейбніцом, в китайській культурі є один вищий монотеїстичний абсолют, який персоніфікується то як Небесний владика *Шанді* 上帝, то як даоське коло *інь-янь*, то як вищий принцип *лі*. Якщо співставити концепцію *Шанді* та концепцію «*даоського кола*», то Верховний владика Неба (*Тянь чжу*) *Шанді* виступає як «син» іньських та янських сил, але водночас і як вищий принцип *лі* 理 цих сил. А отже, у класичній конфуціансько-даоській філософській думці слід виділити три ключові категорії, точніше відображення вищого початку *абсолютного* у трьох концепціях: «*даоському колу інь-ян*», концепції «Владики неба *Шанді*», що керує людьми, духами, усім сущим та концепції «вищого принципу *лі*», тобто встановленого порядку усіх речей, згідно якого має бути побудоване людське життя та суспільство.

Таким чином, у листах та есе, що дійшли до наших днів, Г. Лейбніц детально аналізує відомості про китайську культуру, згадує і про систему китайських іспитів, згідно результатів яких розподіляли ранги та чини, зрештою і в монадології Лейбніца ми можемо побачити явний вплив китайської думки [3]. В 1697 році мислитель публікує дослідження «*Novissima Sinica*» за результатами бесіди у Римі з представниками єзуїтської місії, що багато років працювали у Пекіні [2].

В цей час звертається до класичної китайської думки і таємний радник Пруссії Пуфендорф, який порівнював методи відбору людей на європейську державну службу в Європі з китайськими методами. В 1672 році він зазначив: в деяких державах звертають увагу не лише на походження та суспільний стан людини, і статус людини залежить від її (особистих моральних) якостей і від того, що він зробив для держави і як людина, і як громадянин [3].

І, як зазначає відомий англійський синолог Херлі Глесснер Кріл у роботі «Становлення державної влади в Китаї. Імперія західна Чжоу», у 1693 році, через п'ять років після того, як Пуфендорф став таємним радником, у Берліні були проведені державні іспити [3]. Зрештою, Бранденбург – Пруссія ста-

ла першою європейською державою, що проводила іспити за китайським зразком. Отже, думка Г. Лейбніца та Пуффендорфа справила значний вплив на формування сучасної європейської системи освіти, державного апарату, принципів підготовки державних службовців [3].

Не можна відхиляти і вплив китайської думки на Велику французьку революцію, культ раціональності та рівності якої безпосередньо випливав з філософії європейських просвітників. Але звісно, маємо погодитися з Х. Г. Крілом, що буде значним перебільшенням стверджувати, що французька революція була спричинена впливом китайської думки [3].

Зрештою, слід згадати і про стиль «шінуазері» у мистецтві, коли «Китайський палац» з'явився у кожному величному палаці чи великому маєтку, наслідування китайської культури у той час було рисою аристократизму, зрештою, не оминув цей процес і українські терени, в садибах, що збереглися до нашого часу обов'язково були «китайські» кімнати. (напр. Садиба Самчики на Хмельниччині)

Звісно, коли на зміну просвіченому абсолютизму та просвітництву прийшла низка революційних рухів, «весна народів» XIX ст., ідеалізація Цінської імперії відійшла у минуле, як і зрештою, в дев'ятнадцятому столітті похитнулася міць цієї імперії, але культурне та філософське надбання країн центральної та західної Європи XVII – XVIII ст. знайшло своє місце в сучасній європейській та світовій цивілізації.

Отже, коли йдеться про категорії європейського мислення, європейські стандарти, ми можемо і маємо враховувати і китайський вплив на формування думки європейського просвітництва, деяких елементів бюрократичної системи, раціоналізму філософсько-релігійної думки європейців. Зрештою, розпочавши нову сторінку в рецепції східної культури та цивілізації, згадавши про майже забуту стару рецепцію, можна плідно використати її надбання для адекватного сприйняття й розуміння Сходу, що на сьогодні не є близьким, чи далеким, загадковим чи недосяжним, а є одним із значимих явищ світової цивілізації, відкритих для діалогу, дискурсу та дослідження.



## ЛІТЕРАТУРА

1. Крил Х. Г. *Становление государственной власти в Китае*. Империя Западная Чжоу / /Х. Г. Крил// Пер. с англ. Р. В. Котенко. — СПб, Евразия, 2001.– 479 ст.

2. Конфуций, Конфуций. Уроки мудрости [Текст] : [Изречения: Пер.с древнекит. / Конфуций; Сост., вступ. ст. и коммент. М. А. Блюменкранца]. – Москва : ЭКСМО-пресс, 2002. – 957,[1]с. – (Антология мысли В кн. также: Шицзин: Кн. песен и гимнов. Китайская классическая «Книга Перемен»/Ю. К. Щуцкий. Переводы «Книги Перемен». В прил.: Старинный род Конфуция / Сыма Цян. О Конфуций/Вольтер. Изложение китайского учения /Л. Н. Толстой. – ISBN 5-04-001855-X. – ISBN 966-03-0527.

3. Лейбниц Г. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / Г. Лейбниц // Предисловие, переводы и примечания В. М. Яковлева.– М., 2005.– 404 с.

4. Малявин В. В. Китайская цивилизация / В. В. Малявин. – М.: АСТ; Астрель, 2001. – 632 с.

5. Малявин В. В. Молния в сердце: (Книга прозрений: Духовное пробуждение в китайской традиции) / В. В. Малявин. – Москва: Наутилус, 1997.– 364 с.

6.Философия китайского буддизма / [вступ. ст., предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова]. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 242 с.

7. Фицджеральд Ч. П. История Китая / Ч. П. Фицджеральд; [пер. Л. А. Калашникова]. – М.: Центрполиграф, 2005. – 460 с.

8. Щербаков Я. І. Буддійська філософія Китаю та центральної Азії та її вплив на розвиток далекосхідної літератури / Я. І Щербаков // Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка «Східні мови та літератури». Випуск 14. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2009. – С. 48 – 52.

# ШКОЛА КОНФУЦІЯ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

## ПОЛІТИЧНА КУЛЬТУРА КИТАЮ В КОНТЕКСТІ ЗОВНІШНЬОЇ ПОЛІТИКИ (中国外交理念的政治文化解读)

ЧЖАН ЦЗІЦЗЮНЬ (张吉军)  
Ланчжоуський університет, КНР

*У статті йдеться про політичну культуру Китаю, особливості якої відбиваються в його сучасній дипломатичній практиці, котра, спираючись на ідеї гуманізму, прагне гармонії у міжнародних взаєминах. Саме така концепція зовнішньої політики сприяє розкриттю її розумінню суті китайської дипломатії, орієнтованої на створення міцного миру й гармонійного світу.*

**Ключові слова:** політична культура, ідеї гуманізму, гармонія міжнародних взаємин, китайська дипломатія.

[内容摘要] 政治文化与外交密切相关。以«以人为本»、«和而不同»、«有所作为»和«和谐世界»为基本特征的中国外交新理念蕴涵着博大精深的中国政治文化。以外交新理念为指导的当代中国外交实践也正是中国政治文化中«人本思想»、«和合»精神和务实灵活风格的体现。了解中国特色外交理念与政治文化之间的关系可以为我们进一步理解新世纪中国外交布局提供一个新的分析工具和视角。

**[关键词]** 政治文化, 外交理念, 以人为本, 和谐

外交理念, 通常是指有关一国外交的基本观念与指导思想。外交理念在一国外交实践中发挥着重要的指导作用。2005年9月15日, 胡锦涛主席在联合国成立60周年首脑会议上, 发表了题为《努力建设持久和平、共同繁荣的和谐世界》的重要讲话, 全面阐述了和谐世界理念。<sup>1</sup>十八大报告指出: «和平与发

1 新华社联合国(2995)9月15日电。

展是中国特色社会主义的必然选择。要坚持开放的发展、合作的发展、共赢的发展，通过争取和平国际环境发展自己，又以自身发展维护和促进世界和平，扩大同各方利益汇合点，推动建设持久和平、共同繁荣的和谐世界》。<sup>1</sup>2013年3月23日，国家主席习近平在莫斯科国际关系学院的演讲中指出：「面对国际形势的深刻变化和世界各国同舟共济的客观要求，各国应该共同推动建立以合作共赢为核心的新型国际关系，各国人民应该一起来维护世界和平、促进共同发展。我们主张，各国和各国人民应该共同享受尊严。要坚持国家不分大小、强弱、贫富一律平等，尊重各国人民自主选择发展道路的权利，反对干涉别国内政，维护国际公平正义。「鞋子合不合脚，自己穿了才知道」。一个国家的发展道路合不合适，只有这个国家的人民才最有发言权。」<sup>2</sup>从对内提出构建「和谐社会」到对外倡导「和谐世界」折射出中华文化内生的一种价值取向——既善其身，亦济天下。中国外交新理念的提出不仅是中国国内中心工作和国际形势变化的需要，更是中国政治文化的深刻体现。

## 1. 政治文化与外交

关于政治文化对外交的影响关系一直为学术界所忽视，自二战结束至冷战时期，西方国际关系研究一直被现实主义所主导，认为国际社会处于无政府状态之中，国家行为受到权力分配形成的体系结构的制约。如肯尼思·华尔兹认为，国际社会中，「国家的功能相似，彼此间的差别主要在于能力的大小」。<sup>3</sup>但随着冷战的结束，这种统治地位宣告终结，文化在国际关系研究中的作用日渐凸显。在西方国际关系研究领域，冷战后兴起的建构主义更是充分肯定了文化在国际体系中的意义，认为各国的外交行为因为角色、身份的不同而各异，而这种角色、身份是由文化建构的。建构主义理论的代表性人物温特的《国际政治的社会理论》一书的基本分析路径便是文化产生身份认同，身份决定利益，利益决定行为。<sup>4</sup>因此，无论是温特提出的三种无政府文化到塞缪尔·亨廷顿引起巨大争议的「文明的冲突」，文化都成为国际关系研究中的重要变量，同时也成为我们理解国际问题的一个新的分析工具和视角。王辑思指出：「研究一个国家特别是大国的外交政策，必须联系该国的政治传统、价值观念以至于广义上的文化来考察。」<sup>5</sup>作为文化重要组成部分的政治文化更影响着一国对外政策的价值追求和目标设定，成为决定一国政治领袖的政治信仰、政治态度和执政方式的重要因素。

政治文化概念由美国政治学家加布里埃尔·A·阿尔蒙德在1956年8月发表的《比较政治体系》一文中首次提出，认为「政治文化是一个民族在特定时期流

1 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，2012年11月8日。

2 习近平：《顺应时代前进潮流，促进世界和平发展——在莫斯科国际关系学院的演讲》，《人民日报》，2013年3月23日。

3 肯尼思·华尔兹著，信强译：《国际政治理论》，上海人民出版社，2003年版，第129页。

4 亚历山大·温特著，秦亚青译：《国际政治的社会理论》，上海人民出版社，2000年版。

5 王辑思：《美国外交思想传统与对华政策》，商务印书馆出版社，1989年版，第1页。

行的一套政治态度、信仰和感情。这个政治文化是由本民族的历史和现在社会、经济、政治活动进程所形成。》<sup>1</sup>在阿尔蒙德提出政治文化这一概念后，迅速被政治学家们所接受并使用。20世纪80年代中期，政治文化概念传入我国。政治文化具有民族性和继承性两个方面的特征，不同的国家和民族的政治文化不仅存在差异，而且不同民族的政治文化会代代传承。对政治文化的分类可以从两个角度来阐释：一是从政治文化的外在特征将其笼统地称为东方或西方的政治文化；二是根据社会历史发展所经历的历史阶段把政治文化分为奴隶社会的政治文化、封建社会的政治文化、资本主义社会的政治文化和社会主义社会的政治文化。<sup>2</sup>一个国家政治文化会对政治主体的观念产生影响，并且会制约该主体在政治领域的活动和行为，进而对社会的各个方面的运转和发展产生影响。

《文化赋予我们的生活以意义，给予我们自身同一性，并从芸芸众生中理出秩序。》<sup>3</sup>文化是一个国家的历史传承，是一个国家乃至个人行为方式与思维方式的体现，是一个国家的历史积淀。与利益、权力和制度这些影响国家行为和国际关系产生潜移默化的影响因素相比，文化的作用更为直接。而作为《产生于民族传统文化和信仰所奠定的信念体系之中的核心价值观念<sup>4</sup>》和一种思维模式与认知倾向的政治文化更成为一国判断国家利益及其实现手段的重要制约因素，更会对国家对外政策目标的设定、价值追求和外交行为的风格产生影响。《一个国家的外交总是一定的统治集团的对外政策体现，而对外政策又是首先通过统治集团或政治家、思想家个人的思想活动形成的，先有外交思想，然后进一步上升为统治阶级的对外理论和对外意识形态，形成外交战略》。<sup>5</sup>一国领导人的外交理念及这种理念指导下的外交实践不仅受到外部环境的长期影响而形成，而且这种外交理念更是该国国家、民族政治文化的反映。

在某些情况下，政治文化也成为一国传播其价值观和共同利益，谋求在国际社会面前宣扬其政策合理性的工具。可以说，美国在此方面堪称代表。美国处处宣称在世界上除了拯救世界的《天定使命》外，没有任何私利。因此，美国政府为了获得其对外政策的合法性和民众的支持，不得不通过美国政治文化中的自由、人权、自治等《道德》原则来包装其赤裸裸的现实利益需求。约瑟夫·奈认为：《美国政治文化的性质决定了其外交政策往往有着道德表达的要求》。<sup>6</sup>罗塞蒂则说：《大多数美国人天生就认为：美国清白无罪、美国乐善好施、美国例外论》，正是这种美国文化和民族风格要对美国对外政策中的道德说教和吹嘘负责。即一方面，美国领导人经常把一种民族主义和理想主义的

1 加布里埃尔·A·阿尔蒙德、小G·宾厄姆·鲍威尔著，曹沛霖等译：《比较政治学：体系、过程和政政策》，上海译文出版社，1987年版，第29页。

2 张康之：《政治文化：功能与结构》，《中国人民大学学报》，1999年第1期。

3 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》（王卓君译），三联书店，1988年版，第35页。

4 汪波：《美国外交政策的政治文化分析》，湖北人民出版社，2001年版，第12页。

5 叶自成：《新中国外交思想：从毛泽东到邓小平——毛泽东、周恩来、邓小平外交思想比较研究》，北京大学出版社，2001年版，第1页。

6 约瑟夫·奈著，门洪华译：《硬权力与软实力》，北京大学出版社，2005年版，第41页。

向往加以具体化，这种向往已经使得大部分美国的对外政策等同于一场道德讨伐。另一方面，这种道德说教不仅经常夸大对外政策目标、活动及期望，它还意味着美国的大部分对外政策不得继续对公众隐瞒真相。<sup>1</sup>《美国公共外交和战略传播的国家战略》更是规定：“所有的传播和公共外交活动应该一如既往的强调支持我国对自由、人权、尊严、平等的承诺。”<sup>2</sup>

当代中国外交新理念是在马克思主义的指导下，吸收中国政治文化的优秀精华，在结合国内外外交工作实践的基础上形成的，这一理念必将对中国外交工作产生深远影响。

## 2.中国特色外交新理念梳理

外交理念在一国的外交实践中发挥着重要的作用。美国前国务卿基辛格在探讨美国外交时就曾指出：“美国与其说需要一项具体政策，不如说更需要一个长期的理念。”<sup>3</sup>随着改革开放的逐步深入，中国政府逐步确立了“以人为本”、“和而不同”、“有所作为”和“和谐世界”等外交新理念，这些外交新理念在促进中国外交工作与时俱进方面发挥着重要的作用，已经并将继续成为指导中国外交的新指南。

### 2.1“以人为本”外交理念

“以人为本”外交新理念的确立是对中国外交哲学的发展，同时也是中国在外交理念上的继承与创新。2000年11月，江泽民同志在亚太经合组织第八次领导人非正式会议上强调：人的发展对社会发展具有重要意义：世间万物，人是最宝贵的。<sup>4</sup>2004年3月，外交部长李肇星在一次记者招待会上指出：我们的外交是全中国人民的外交；新时期的中国外交贯彻着“以人为本、执政为民”这一宗旨。<sup>5</sup>这是中国外交第一次正式强调“以人为本”的外交理念。这一外交新理念的提出不仅是新一届政府执政风格的传达，更是历届政府外交工作的继承和创新。具体而言，“以人为本”外交新理念旨在明确中国的外交目标是为人民服务，既为中国人民服务，又为世界人民服务。2006年4月21日，胡锦涛同志在耶鲁大学发表演讲时说：“我们坚持以人为本，就是要坚持发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享，关注人的价值、权益和自由，关注人的生活质量、发展潜能和幸福指数，最终是为了实现人的全面发展。”<sup>6</sup>十八大报告指出：“我们将扎实推进公共和人文外交，维护我国海外合法权益。

1 杰里尔·A·罗塞蒂著，周启明、傅耀祖等译：《美国对外政策的政治学》，世界知识出版社，1997年版，第397页。

2 Strategic Communication and Public Diplomacy Policy Coordinating Committee.U.S.National Strategy for Public Diplomacy and Strategic Communication [R],2007,(6).p.2.

3 亨利·基辛格著，胡利平、凌建平译：《美国需要外交政策吗？》，中国友谊出版公司，2003年版，第357页。

4 钟之成：《为了世界更美好——江泽民出访纪实》，世界知识出版社，2006年版，第496页。

5 《李肇星就中国外交工作和国际问题回答中外记者提问》，《世界知识》，2004年第7期。

6 胡锦涛：《在美国耶鲁大学的演讲》，《人民日报》，2006年4月23日。

我们将开展同各国政党和政治组织的友好往来，加强人大、政协、地方、民间团体的对外交流，夯实国家关系发展社会基础。》<sup>1</sup>这些都是对“以人为本”外交新理念的最好阐释。

## 2.2“和而不同”外交新理念

进入新的世纪，面对纷繁复杂的国际形势，中国政府明确提出了“和而不同”的外交新理念。2002年，胡锦涛主席在美国乔治·布什总统图书馆发表演讲时指出：“和而不同，是社会事务和社会关系发展的一条重要规律，也是人们处世行事应该遵循的准则，是人类各种文明协调发展的真谛。”<sup>2</sup>十八大报告指出：“我们主张，在国际关系中弘扬平等互信、包容互鉴、合作共赢的精神，共同维护国家公平正义。平等互信，就是要遵循联合国宪章宗旨和原则，坚持国家不分大小、强弱、贫富一律平等，推动国际关系民主化，尊重主权，共享安全，维护世界和平稳定。包容互鉴，就是要尊重世界文明多样性、发展道路多样性，尊重和维护各国人民自主选择社会制度和发展道路的权利，相互借鉴，取长补短，推动人类文明进步。合作共赢，就是要倡导人类命运共同体意识，在追求本国利益时兼顾他国合理关切，在谋求本国发展中促进各国共同发展，建立更加平等均衡的新型全球发展伙伴关系，同舟共济，权责共担，增进人类共同利益。”<sup>3</sup>2013年3月，习近平主席在莫斯科国际关系学院的演讲中指出：“随着世界多极化、经济全球化深入发展和文化多样化、社会信息化持续推进，今天的人类比以往任何时候都更有条件朝和平与发展的目标迈进，而合作共赢就是实现这一目标的现实途径。”<sup>4</sup>

中国提出的“和而不同”外交理念兼有外交哲学和外交政策的性质，兼有宏观战略性与微观操作性的特点，其根本内涵应包括：在外交原则上坚持与其他国家利益的交汇点，以和平的方式妥善处理国与国之间的分歧；在外交实践中，坚持国际关系民主化，提倡多边主义外交，维护世界的和平发展和世界的多样性；在外交行为上，主张承认国家间的差异性；在整体上，寻求与其他国家间的和谐而又不千篇一律，承认不同而不相互发生冲突。这种理念为中国外交带来了许多新气象，已经并将为维护世界和平与发展做出中国的贡献。

## 2.3“有所作为”外交新理念

20世纪90年代，面对国际风云剧变和世界处于新旧格局交替的现实，邓小平纵览全局，对形势的突变做出了精辟的论断。邓小平提出中国应冷静观察、沉着应付、善于守拙、绝不当头，有些事我们不去做，或不像过去那样做，人们将之理解和表述为“韬光养晦”。但是，中国绝不是无所作为。中国

1 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，2012年11月8日。

2 《江泽民文选（第一卷）》，人民出版社，2006年版，第522页。

3 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，2012年11月8日。

4 习近平：《顺应时代前进潮流，促进世界和平发展——在莫斯科国际关系学院的演讲》，《人民日报》，2013年3月23日。

一是«要冷静、冷静、再冷静，埋头苦干，做好一件事，我们自己的事»，«中国肯定要沿着自己选择的社会主义道路走到底»<sup>1</sup>。二是«我们坚持独立自主的和平外交政策，不参加任何集团。同谁都来往，同谁都交朋友，谁搞霸权主义，我们就反对谁，我们讲公道话，办公道事»。<sup>2</sup>三是中国在国际上是有所追求的，按邓小平同志的说法是：«在国际问题上无所作为不可能，还是要有有所作为。按和平共处五项原则办事，在原则立场上把握住。»«我们要积极推动建立国际政治经济新秩序。»<sup>3</sup>十八大报告指出：«中国主张和平解决国际争端和热点问题，反对动辄诉诸武力相威胁，反对颠覆别国合法政权，反对一切形式的恐怖主义。中国反对各种形式的霸权主义和强权政治，永远不称霸，永远不搞扩张。中国将坚持把中国人民利益同各国人民共同利益结合起来，以更加积极的姿态参与国际事务，发挥负责任大国作用，共同应对全球性挑战。»<sup>4</sup>

当前，中国外交处于发展的新时期，«韬光养晦，有所作为»作为中国外交中的大智慧和战略在短期内不可能改变，中国将在«韬光养晦»的同时，更加注重«有所作为»，中国将会以更加积极的姿态全面关注国际社会关注的事务，更加积极的参与国际事务，更加负责的处理国际事务。「有所作为»的外交理念向外界明确表达了中国人民愿在国际舞台上有所作为，并为世界的和平与发展做出贡献的美好愿望。

## 2.4«和谐世界»外交新理念

2005年9月15日，在庆祝联合国成立60周年首脑峰会上，胡锦涛同志向全世界提出了构建«和谐世界»的主张，他指出：«我们应该尊重各国自主选择社会制度和发展道路的权利»，«应该加强不同文明的对话和交流»，«应该以平等开放的精神，维护文明的多样性，促进国际关系民主化，协力构建各种文明兼容并蓄的和谐世界。»<sup>5</sup>十七大报告郑重强调，中国将与各国人民携手努力，推动建设持久和平、共同繁荣的和谐世界。十八大报告亦指出：«人类只有一个地球，各国共处一个世界。历史昭示我们，弱肉强食不是人类共存之道，穷兵黩武无法带来美好世界。要和平不要战争，要发展不要贫穷，要合作不要对抗，推动建设持久和平、共同繁荣的和谐世界，是各国人民共同愿望。»<sup>6</sup>

和谐世界理念的提出是中国政府深刻洞察和正确把握国际形势的结果，是中国对于维护世界和平，促进共同发展的一种新的视角、思路和途径。同时，和谐世界理念对于开创中国外交的新局面，促进新型国际关系的建立也具有深

1 《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1993年版，第321页。

2 《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1993年版，第162页。

3 《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1993年版，第363页。

4 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，2012年11月8日。

5 胡锦涛：《努力建设持久和平、共同繁荣的和谐世界》，《人民日报》，2005年9月16日。

6 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，2012年11月8日。

远的历史意义和重大的现实意义。其一是和谐世界理念是马列主义、毛泽东思想和邓小平理论的继承和发展，是对马克思主义国际关系理论的重要创新，它与前三代领导人的外交理念一脉相承，是中国人民愿与世界各国人民一道共建和平世界的美好愿望。其二，和谐世界理念代表世界上广大发展中国家的人民渴望和平，期盼政治、经济上的公正和平等，消除贫穷和落后，最终建立国际政治经济新秩序，实现全世界人民和谐相处的美好愿望。最后，和谐世界理念在解决目前国际社会存在的一系列现实性问题也具有实践性的意义。「这个世界，人类依然面临诸多难题和挑战，国际金融危机深层次影响继续显现，形形色色的保护主义明显升温，地区热点此起彼伏，霸权主义、强权政治和新干涉主义有所上升，军备竞赛、恐怖主义、网络安全等传统安全威胁和非传统安全威胁相互交织，维护世界和平、促进共同发展依然任重道远。」<sup>1</sup>在这种大背景下，和谐世界理念的提出将成为解决上述一系列问题的「利器」，将为世界各国共同应对人类面临的严峻挑战，推动世界的和平与发展提供指导。

### 3.政治文化与中国外交新理念

外交思维不但是—种意识形态，更—种文化理念。—国的历史经验、民族经验、价值追求以及心理承受力和自身的利益，也反映在外交领域，构成外交战略的底蕴和根基。<sup>2</sup>作为—个拥有五千多年悠久历史的东方文明古国，中华民族在漫长的历史长河中创造了灿烂的文明成果和绚丽多彩的优秀思想文化，也成为世界文明长河中的—笔极为珍贵的文化遗产。同时，中华文化中那些跨越时空和民族的优秀思想和理念，为当代中国外交理念的传承和发展提供着精神养分，使后者日益显现出深厚的文化底蕴和适应时代瞬息万变的强劲生命力特征。从中国外交理念的传承与发展和中国外交新理念的提出都能发现政治文化对其的影响。

#### 3.1传统文化中的人文精神与中国外交「以人为本」新理念

「人文」文化是中国文化最为典型的特征之—，人文精神也是人类文化创造的价值指向和终极关怀。中国文化中的人文传统历史源远流长。如先秦「惟人万物之灵」<sup>3</sup>、「人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀也」<sup>4</sup>，这是中国传统文化最先关于人文精神的表述。而「以人为本」思想更是人本思想的核心价值理念。「以人为本」最早出现在春秋战国时期政治家管仲所著的《管子》—书，「夫霸王之所始也，以人为本。本理则国固，本乱则国危。故上明则下敬，政平则人安，士教和，则兵胜敌，使能则百事理，亲仁则上下危，任贤则诸侯服。」<sup>5</sup>即表明在当时诸侯割据的情形下，必须—开始就以老百姓为

1 习近平：《顺应时代前进潮流，促进世界和平发展——在莫斯科国际关系学院的演讲》，《人民日报》，2013年3月23日。

2 周启明：《人文精神与中国和平外交取向》，《国际论坛》，2006年第4期。

3 《尚书·泰誓上》

4 《礼记·礼运》

5 《管子·霸言》



根本的方针，这样才能在中国范围内完成霸业的任务。《贞观政要·务农》篇讲《国以民为本，人以食为命。若禾黍不登，则兆庶非国家所有》<sup>1</sup>，《凡事皆须务本。国以人为本……》。意思即为一切事情都必须致力于根本，国家以人民为根本，人民以衣食为根本。《贞观政要·君道》讲：《为君之道，必须现存百姓。若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙》，《木之长者，必固其本》，《怨不在大，可畏惟人》，《君人者，诚能见可欲则思知止以安人》。<sup>2</sup> 在《贞观政要·政体》中有《以百姓之心为心》，《若圣者施化，上下同心，人应如响》，《帝志在忧人，锐静为政，崇尚节俭，大布恩德》。<sup>3</sup> 《论语》中讲《道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时》。<sup>4</sup> 《孟子》有《民为贵，社稷次之，君为轻》<sup>5</sup>。《尚书》中讲：《皇族有训，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁》。<sup>6</sup> 《淮南子》中有《国之有民也，犹城之有基，木之有根。根深则木固，基美则城坚，民安则上宁》。<sup>7</sup> 《三国志》云：《国以民为本，强由民力，财由民出。夫民殷国弱，民瘠国强者，未之有也。故为国者，得民则治，失之则乱，若不受利，而令尽用立效，亦为难也》。<sup>8</sup> 司马光在《惜时》中说：《夫民者，国之堂基也；礼法者，柱石也；公卿者，栋梁也》。<sup>9</sup> 在这些文献中都可以找到有关《以人为本》的语段，这也说明《以人为本》已是中华文明的一种标志，这种民本文化都蕴涵着《仁》、《爱人》为基本核心的德治的主张。

当然，随着时代的发展，今天的《以人为本》思想内涵已经向着更为广阔和透彻的范围扩展，原不是古人用《以人为本》来维护封建统治阶级的策略，将其作为一种理想化的意识形态来使用。对于外交而言，外交《以人为本》就是国家的外交部门、外交活动和外交内容都要以《人》的标准来衡量，即外交活动是否满足了人民群众的需求，是否为人民尽到了责任，是否受到人民的监督，在对外交往活动中是否维护了公民的利益。《以人为本》外交理念体现在具体外交工作中的具体要求就是中国在国外的外交代表机构，不仅应该代表中国这个国家，而且应该代表每一个中国公民，每一项外交实践活动应该为维护中国法人和公民的合法权益而服务。

### 3.2 中国传统的天人关系论与中国《和而不同》外交新理念

中国传统文化认为人与自然是一个而不可分割的整体，此即所谓的《天人合一》的观念。《天人合一》强调人与自然的和谐统一，是古代中国人占主导地

1 [唐]吴兢：《贞观政要·务农》卷8

2 [唐]吴兢：《贞观政要·君道》

3 [唐]吴兢：《贞观政要·政体》

4 《论语·述而》

5 《孟子·尽心下》

6 《尚书·五子之歌》

7 《淮南子·泰族训》

8 《三国志·陆逊传》

9 [宋]司马光：《五规·惜时》。

位的世界观，也是中国传统哲学的基本思维框架。天人合一思想最早萌发于西周时期，这在春秋战国时期诸子百家的论述中有较为充分的体现。孔子言：「天何言哉？四时行焉，百物生矣。天何言哉？」<sup>1</sup>，即认为天是宇宙万物的最高主宰。孟子则认为天人相道，天的根本德性蕴含于人的心性之中，天道与人道相互贯通。孔子和孟子所谓的「天」，主要是道德意义上的，但同时也兼有自然的含义。<sup>2</sup>老子说：「天网恢恢，疏而不失」，「人法地，地法天，天法道，道法自然」。<sup>3</sup>庄子言：「天地与我并生，而万物与我为一」。<sup>4</sup>宋代的张载提出了「天人一物」，「天地之塞吾其体，天地之师吾其性」<sup>5</sup>。程颢言：「学者须先识仁，仁者浑然与物同体，义、礼、知、信皆仁也。」<sup>6</sup>中国传统古典文献中并没有关于什么是「天」的统一说法。国学大师季羨林认为可以「将天简化为大家都能理解的大自然<sup>7</sup>」，天人合一是人生的最高理想境界。

中国传统文化在人际关系、个人与社会关系的处理上采取整体主义的原则，即所谓「人道源于天道」，讲究「和」的精神，主张「君子和而不同，小人同而不和」<sup>8</sup>、「君子以同而异」<sup>9</sup>，提出社会人际关系的价值取向。老子提出「道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和」<sup>10</sup>，认为以天道自然为中心的价值和作为阴阳本体之道是一种自然常态。也就是说，中国传统文化中虽然讲「一阴一阳之谓道」，主张「君子和而不同」，但更强调处于对立位置的双方不具有根本性的冲突关系。「不尚贤，使民不争」，<sup>11</sup>「君子无所争」<sup>12</sup>。中国传统文化更多强调个体对家庭、社会的责任，认为个体利益只有通过整体利益才能实现，主张顾全大局，这样才能使处于不平等地位的对立双方实现和谐，达到统一的状态，也就是所谓的「大同世界」。作为传统文化的精髓，这种「求同存异」的思想深刻的影响了中国外交，以其为理论基础而形成的「和平共处五项原则」已经成为不同国家间处理相互间关系的基本准则。

### 3.3 中国文化经世致用的传统与中国「有所作为」外交新理念

中国文化的重要特点之一是以解决社会人生中的实际问题为出发点和归宿，处理问题的方式更注重实用，讲求务实也成为中国文化经世致用的传统。

1 《论语·阳货》

2 叶文虎、陈静澜、邓文碧：《中国传统的天人关系论语可持续发展的伦理学基础》，《第二届东方思想国际研讨会论文集》，<http://www.fon.org.cn/index.php?id=3696>。

3 《老子》第二十五章。

4 《庄子·齐物论》

5 张载：《西铭》

6 《二程遗书》第二卷上。

7 季羨林、张光璠：《东西文化议论集》（下册），经济日报出版社，1997年版，第71页。

8 孔丘：《论语》，岳麓书社，2000年版。

9 姬昌：《周易》，岳麓书社，2000年版。

10 《道德经》

11 《道德经》

12 《论语·八佾》

这一传统文化思想对中国外交实践的意义要求中国坚持「务实外交」，也就是要求在外交活动中要充分考虑到国际关系中的国家利益问题。对自己的国家利益无须回避，而是向外界明确的予以表达，以取得其他国家的理解。务实外交也表现在对待与中国关系不大的国际问题上采取相对超脱的一种态度。在坚持务实外交的同时，不能仅单纯的考虑本国的国家利益，也应该适当的考虑他国的利益需求。那种不承认其他国家的利益，而只顾实现自己国家利益的做法不符合现时代的外交精神。坚持务实外交，还要在正视本国和其他国家的正当的国家利益的基础上，达成相互之间「互惠互利」的认知共识。只有这样，才能在外交实践中真正做到奉行务实外交，否则务实外交很可能会流于空谈。<sup>1</sup>

中国外交「有所作为」新理念并非是指中国要打破现有的国际关系秩序，挑战美国在世界中的霸权地位，或当第三世界的头，而是说作为世界上最大的发展中国家和正在成长中的大国，中国会积极参与国际事务，主动参与新国际秩序的塑造，以让国际社会听到中国的声音，并以负责任大国的形象出现在世界面前。习近平主席在莫斯科国际关系学院的演讲中指出：「我们主张，各国和各国人民应该共同享受安全保障。各国要同心协力，妥善应对各种问题和挑战。越是面临全球性挑战，越要合作应对，共同变压力为动力、化危机为生机。面对错综复杂的国际安全威胁，单打独斗不行，迷信武力更不行，合作安全、集体安全、共同安全才是解决问题的正确选择。」<sup>2</sup>「有所作为」意味着中国要积极推动国际政治、经济新秩序的建立，反对霸权主义和强权政治，意味着中国要承担大国责任，塑造大国形象，意味着我们要大力推进多边外交。

### 3.4 中国政治文化中的「和合」精神与中国外交「和谐世界」新理念

「和合」是中国政治文化中真正具有内涵性质的概念，也是根本不同于西方世界观的一种根本思想。改革开放30多年来，中国共产党领导中国人民建设社会主义，取得了令世人瞩目的巨大成就。在国际层面，中国从一个国际体系外的一员成为国际体系内负责人的成员。这一系列成就的取得使得中国传统文化中的民本、和谐、协和万邦等传统理念有了新的现实意义。

中华民族是崇尚「和」文化的民族。早在西周时期就有关于「和」的提法。而作为一种文化理念或哲学概念，「和」具有多种含义。《广韵》中认为「和」是「顺也，谐也，不坚不柔也」。《溢法》的解释是：「不刚不柔曰和。」《词源》中「和」有「调、顺、谐、合」等多种释义。「和」的理念是中国文化的核心思想，其基本要义包括这几个方面：1.和为贵。儒家思想坚信和平是社会发展的前提，而战争则是社会发展的破坏性力量，主张以和为贵，反对攻战。儒家的最高标准是「和谐」，所谓「礼之用、和为贵。先王之道，斯为美。小大

1 秦亚青：《国际体系与中国外交》，世界知识出版社，2009年版，第156—157页。

2 习近平：《顺应时代前进潮流，促进世界和平发展——在莫斯科国际关系学院的演讲》，《人民日报》，2013年3月23日。

由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也。」<sup>1</sup>，《天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平》<sup>2</sup>。对天下太平，社会长治久安和大一统的和谐局面的追求成为儒家思想中最为重要的社会目标和价值追求。而«知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得»<sup>3</sup>，这是儒家思想中表现的中国文明持续的内在需求。儒家文化将贵«和»、求«和»广泛的运用于事物、人、家庭、社会和国家等方面的认知和实践中。孔子倡导：«君子同而不和，小人和而不同»，倡导和谐而不千篇一律，不同而不互相冲突。只有和谐才能实现共生共长，尊重事物之间的不同才能实现相辅相成。儒家思想强调，只有实现了天下为公、社会和谐安定和人与人之间的坦诚相待，才能实现所谓的大同和大道。孟子《礼记·礼运》中有：«大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，少有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏之于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。»<sup>4</sup>这一思想强调只有实现上述目标才能真正建立所谓的大同世界。2.中庸之道。「中」有«中正»、«中和»之意，反对«过»与«不及»。《中庸》言：«不偏之为中，不易之为庸；中者天下之正道，庸者天下之定理»，«中也者，天下之本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉»，«舜其大知也与！……执其两端，用其中于民»，«喜怒哀乐未发，谓之中»。强调人们行为的节制，反对人们在认识任何事物时有走向两个极端的偏向，对人对事无过而不及，恰到好处，保持一种和谐适度的状态。在处理国与国之间的关系时应做到«和而不同»，要尊重事物之间的差异。既要加强与他国的交流，又要保持自己的独立性。既要坚持自己的立场和独立性，又不能将自己的意志强加于人。3.德治思想。中国自古以来就有崇尚道德和以德治天下的传统，这也是中国被称之为礼仪之邦、文明之国的主要原因。《素书》中说：«道者，人之所归，使万物不知其所由。德者，人之所得，被万物各得其所欲。»<sup>5</sup>《易经》中有«百姓日用而不知»<sup>6</sup>。老子云：«故常无，欲以观其妙。常有，欲以观其窍»<sup>7</sup>。《左传》中有«德，国家之基也»。《礼记》则有«德者本也»的说法，以说明道德的意义。儒家思想强调用道义去限制对私欲的追求。孔子讲：«君子喻于义，小人喻于利»。<sup>8</sup>作为儒家思想体系核心范畴的«仁»的思想既是一种社会政治理想，也是一项伦理道德范畴。如孔子讲：«爱

-----  
1 《论语》  
2 《周易·咸象》  
3 《大学》  
4 《礼记·礼运》  
5 《素书》原始章  
6 《易经》  
7 《道德经》  
8 《论语·里仁》

人》<sup>1</sup>。孟子将《仁》定义为《仁者爱人》<sup>2</sup>，这种思想即就是从爱亲人，再推及爱众人，演变为一种胸怀宽广的博爱意识和道德情怀。关于《忠恕》的思想，孔子讲：《其恕乎，己所不欲，勿施于人》<sup>3</sup>，《夫仁者，己欲立而立人。能近取譬，可谓仁之方也。》<sup>4</sup>，也就是说自己有需求，有欲望时也应该考虑别人的需求和感受，要照顾和关心他人。宋代的张载提出了《民，吾同胞；物，吾与也》<sup>5</sup>，提倡《以爱己之心爱人，则尽仁》<sup>6</sup>并最终实现《为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平》的远大理想。仁爱思想也被认为是中华民族传统美德的核心和处理国与国之间关系的最高道德标准。4. 自强不息和厚德载物的民族精神。中国传统文化一方面强调世间万物运行规律的不可抗拒性，另一方面又认为人应该遵循事物发展的规律，奋发进取。古人讲《天行健，君子以自强不息》，<sup>7</sup>《易传》称《穷则变，变则通，通则久》<sup>8</sup>、《天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉》<sup>9</sup>。中国传统文化中宽广仁厚、兼容并包的精神无处不在。《易传》讲《地势坤，君子以厚德载物》，惟宽可以容人，惟厚可以载物。孔子讲：《所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上。所恶于谦，毋以先后；所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以于左。所恶于左，毋以于右。》<sup>10</sup>这些都表示了中华文化中克己、自制和善意的思想。中华文化发展的过程既是自身争鸣与扬弃的一个过程，也是吸收与融合外来文化的过程。纵观整个中华文化的发展历程，无论是佛教的传入，还是外来文化的入侵，中国都没出现所谓的《文明的冲突》，而是出现了化异为同或与之共存的局面。

## 4. 中国外交实践活动中的政治文化体现

### 4.1 中国人文外交的实践与发展体现了政治文化中《以人为本》理念

2007年，胡锦涛总书记在十七大报告中从提升中华文化软实力的高度提出：《加强对外文化交流，吸收各国优秀文明成果，增强中华文化国际影响力》<sup>11</sup>。2008年，外交部长杨洁篪在中央党校所做的题为《奥运后的国际形势与外交工作》的报告中认为《要大力开展人文外交。积极扩大对外文化、体育、旅游等领域合作和民间交流，进一步推进海外《孔子学院》和中国文化中心建

1 《论语·颜渊》

2 《孟子·离娄下》

3 《论语·卫灵公》

4 《论语·雍也》

5 《正蒙·乾称》

6 《正蒙·中正》

7 《周易·乾》

8 《周易·系辞下》

9 《周易·革》

10 《大学》

11 胡锦涛：《高举中国特色社会主义伟大旗帜，为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗——在中国共产党第十七次全国代表大会上的报告》，人民出版社，2007年版，第36页。

设，传播中华文化》。<sup>1</sup>第一次正式提出了“人文外交”的概念。人文外交作为一种行的外交形式，具有鲜明的时代特色和中国特色。开展“人文外交”的目的旨在传播中国传统文化，促进外界更好的了解中国，特别是普通中国人的生活状态，从而为进一步塑造中国形象和提升软实力而服务。在内容上，“人文外交”强调“外交为民”，活动内容主要在于普通民众生活更为贴切的对外文化、旅游、体育、民间交流等领域展开，而交流的内容更多的集中于意识形态、文化传统、社会生活方式等方面。在理念上，“人文外交”强调以人为核心的交流，认为不同文化之间通过对等交流，实现共存和求同存异。体现了中国“和平、发展、合作”的外交宗旨和“世界大同”的外交理想。

作为一种理论概念，“人文外交”提出的时间并不长，但是作为这一种对外交往的具有行动和实践，人文外交出现的要早，并取得了一些重要的成就。例如：1.孔子学院的建设。为推广本民族的优秀文化，中国政府在1987年成立了“国家对外汉语教学领导小组”，简称“汉办”。在借鉴德国歌德学院、西班牙塞万提斯学院和法国法语联盟等机构推广本民族优秀文化的做法，国家“汉办”选择了孔子这位中国传统文化的代表性人物作为汉语教学的品牌。2004年起，国家陆续在海外设立了以教授汉语、传播中国文化，秉承孔子“和为贵”、“和而不同”理念，推动中国文化与世界各国文化的交流与融合，为建设一个持久和平、共同繁荣的和谐世界为宗旨的“孔子学院”。孔子学院的职能就是提供符合各种人群需要的面授及远程汉语教学，开展标准化教师培训和汉语教学能力认证，提供留学中国咨询，举办传播中国教育文化活动，支持开展当代中国研究等。自成立以来，孔子学院受到了许多国家和地区的重视，发展非常迅速。2004年，中国第一所孔子学院在韩国首尔设立，此后，中国已经在全球100多个国家和地区设立了358所孔子学院和500个孔子课堂。<sup>2</sup>各种文化交流活动。2012年2月15日，中共中央办公厅、国务院办公厅印发了《国家“十二五”时期文化改革发展规划纲要》提出：“加强对外文化交流。整合社会科学、文学艺术、新闻、广播电视、电影、出版、版权、民族、侨务、体育、旅游等资源，充分利用多边和双边机制，开展国家文化年、中国文化节、“感知中国”等品牌活动，……构建人文交流机制，把政府交流和民间交流结合起来，发挥非公有制文化企业、文化非盈利机构在对外文化交流中的作用，支持海外侨胞积极开展中外人文交流。建立面向外国青年的文化交流机制，设立中华文化国际传播贡献奖和国际性文化奖项。”<sup>3</sup>自从中国国际文化交流中心于1984年成立后，已经先后与130多个国家和地区政要进行了友好往来，与各国文化、教育、经济、科学、体育机构的文艺团体进行了多种形式的交流和合作。参与主办“中美文化年”、“中俄文化年”、“中法文化年”、“中德

1 《学习时报》，2008年10月6日，第1版。

2 《孔子学院：向世界的一声问候》，《光明日报》，2012年1月15日。

3 《“十二五”时期文化改革发展规划纲要》，<http://politics.people.com.cn/GB/101380/17126450.html>,2012-02-16

文化年》、《亚洲文化年》等大型国际文化活动，这些活动的开展向世界各国进一步展示了中华几千年的绚丽多彩的民族文化，促进了中国与世界各国的交流，加深了与世界各国人民之间的友谊。3.领事保护预防机制的建设。进入新世纪以来，新一代领导集体根据日趋复杂的国际形势变化和中国自身发展的需求，提出了《以人为本，执政为民》的思想。随着走出国门的企业和公民人数的逐年增多，保护海外中国企业和公民的合法权益问题日益显得越来越重要。领事保护也成为中国政府展示《以人为本，执政为民》理念的窗口。外交部坚持《预防为主、预防与处置并重》的原则，通过官方网站发布关于海外旅行的信息和安全提醒、发行领事保护宣传材料、举行有关海外公民安全的宣传活动、驻外机构对中国公民的安全状况进行实地考察、各部分合作建立联合海外安全预警机制的手段和以《主动出击》的方式处理领事保护案件，最大限度减少当事人的损失。特别是进入新世纪，中国政府在应对中东国家政局动荡和日本核危机挑战中的做法赢得了媒体的好评，极大地提升了中国的国家形象。2011年2月22日至3月5日，中国政府共派出91架次中国民航包机、12架次军机、5艘货轮、1艘护卫舰，租用35架次外航包机、11艘次外籍邮轮、100余班次客车，第一次从海、陆、空三路实施全方位、大规模撤离行动，顺利将分布在利比亚各地约35860名受困中国公民安全撤出并转运回国。这一举动向世界展示了中国政府保护普通民众的权力的思想不仅体现在语言上，更在行动上实现了《外交为民》的执政理念。

#### 4.2中国坚持和平发展道路体现了政治文化中的《和合》理念

新中国成立60多年特别是改革开放30多年来，中国一直致力于探索符合本国国情和时代需求的社会主义现代化道路。习近平总书记在十二届全国人大第一次会议闭幕会议上说：《中国人民爱好和平。我们将高举和平、发展、合作、共赢的旗帜，始终不渝走和平发展道路，始终不渝奉行互利共赢的开放战略，致力于同世界各国发展友好合作，履行应尽的国际责任和义务，继续同各国人民一道推进人类和平与发展的崇高事业。》<sup>1</sup>21世纪以来，中国外交出现了新的变化，而其中最突出的变化是多边外交和安全外交越来越活跃。近年来，中国领导人参加众多的多边会议和活动，全面参与联合国、国际军控、裁军、防扩散、反恐、非传统安全、跨国问题等方面的多边活动。在东北亚，力促朝鲜问题的和平解决。在东南亚，中国积极发展与东盟的政治、经济和安全关系，通过《10+1》促进东南亚十国的全面合作，包括与东盟十国达成《中国——东盟自由贸易区协议》。在中亚地区，中国通过《上海合作组织》发展与中亚及俄罗斯的安全与经济合作，力促中亚国家的稳定与发展。在多边合作上，中国越来越积极地发展对外经贸合作，积极推动建立自由贸易区；中国越来越多的向发展中国家提供援助，减免债务，积极参与《湄公河》等国际和地区发展项目。总之，中国领导人和公众正显示出中国走和平发展道路的信心。中国外

1 习近平：《中国将始终不渝走和平发展道路》，中国新闻网，<http://www.chinanews.com/gn/2013/03-17/4650076.shtml>

交《和平发展》、《合作和谐》道路中蕴含的《中庸之道》、《和谐》、《和平》、《天人合一》等思想和价值理念与当今世界全球相互依存、多极化、多样化、外交民主化和法制化等发展潮流是相一致的，中国也将为人类的和平发展、和谐发展做出更大的贡献。

#### 4.3当代中国外交实践体现了中国传统文化务实灵活的风格

在外交活动中坚持原则的坚定性和策略的灵活性相结合是中国外交的一个显著特征。在外交原则中坚持原则性，在关系根本利益的问题上不妥协，不退让，敢于与对手争锋相对。但是又不把原则当教条，而是根据国情和国际形势的变化来灵活应用政策策略，提出能够为各方所接受的方案，最终推动矛盾问题的解决。这一思想也是中国传统辩证思维的一种体现，正如成中英所说，中国哲学认为世界本身是一种和谐或者和谐过程，其中所有事物之间的差异与冲突只是一种非本质的东西，是没有本体真实性的。冲突和差异的存在，只是为了完成和谐，创造生命。所有的偶对、所有正题和反题都具有相对、相反、互补、互生的特征。……冲突是可以通过个体对世界的认识和了解加以避免和化解的。<sup>1</sup>

分析新中国建立以来中国外交历程，可以发现中国外交很好的将原则的坚定性和策略的灵活性很好的结合起来的例子。例如，在与其他国家建交谈判过程中，中国一方面坚持《一个中国》的原则立场，维护国家的统一，捍卫国家的主权、独立和民族尊严。另一方面，又不失时机地与世界各国建立起平等的外交关系。中国是世界上拥有邻国最多的国家，周边国家多达29个，陆地边界达22000多公里，海岸线18000多公里，直接接壤的邻国就有15个。我们和邻国之间存在着历史上遗留下来的领土争端问题，例如南沙群岛问题、钓鱼岛问题，但这些问题解决异常复杂，在处理这些问题上，中国一方面表现出高度的原则性，坚持这些领土属于中国，不许别国侵占中国的一寸土地。另一方面，中国政府又认为领土争端应该通过和平协商、互谅互让的原则，努力争取在各方都能接受的基础上求得公正合理的解决。中国采取《搁置争议，共同开发》的方式来处理领土争端，力求等到时机成熟时再彻底解决这些问题。中国坚持原则的坚定性和策略灵活性的原则成功的解决了不少遗留问题，对巩固地区和世界的和平做出了巨大的贡献。

进入新世纪以来，中国外交实践中的《以人为本》、《和而不同》、《有所作为》和《和谐世界》理念都体现着我我国政治文化的精髓——政治文化中的《以人为本》、《和合》和务实灵活等基本要义。中国政治文化中的这些理念指导着中国外交的顺利开展，为我国和谐世界的构建发挥着重要作用。在对待传统政治文化的态度上，我们一方面不能宣扬文化万能的思想，对待中华文化中的等级制这样的观念应该加以扬弃。另一方面，我们应该将中国传统政治文化中的优秀理念加以挖掘和提炼，利用政治文化中合理、优秀的思想理念和思维方式指导中国的对外交往活动，这样才能使中国特色社会主义外交活动取得更大的成就。

作者：张吉军，兰州大学马克思主义学院博士

1 成中英：《论中西哲学精神》，东方出版中心，1996年版，第182页。



# ДО ІСТОРІЇ ГОЛОВНИХ ПРИЧИН ТРАНСФОРМАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ПРОТИРІЧ СУЧАСНОГО КИТАЮ ТА ШЛЯХИ ЇХ ПОДОЛАННЯ

(当代中国社会主要矛盾转化的历史过程及其原因与解决途径)

ХЕ СІНЬЛЯН (何 星 亮)

Китайська Академія суспільних наук, КНР

中国社会科学学院

*У статті приділено увагу визначенню типів соціальних протиріч у сучасному Китаї, а також ролі таких стратегем їх подолання, як удосконалення демократії, захист прав людини, піднесення духу китайської нації, єдність нації тощо*

**Ключові слова:** соціальні протиріччя, демократія прав людини, дух китайської нації, консолідація нації, Велика пролетарська культура, соціалістична революція

- 一、当代中国社会主要矛盾转化的历史过程
- 二、新时代主要矛盾转化的原因
- 三、如何解决新时代的主要矛盾？

## 内容提要

本文第一部分分析新中国成立以来社会主要矛盾的转化，主要经历了六个阶段：一是1949年—1956年8月，中共把工人阶级与资产阶级之间的矛盾看作是国内的主要矛盾，把中国与帝国主义之间的矛盾看作是国际间的主要矛盾；二是1956年9月—1958年4月，中共把现代工业与传统农业、经济文化发展不能满足人们需要看作是主要矛盾；三是1958年5月—1966年7月，中共把无产阶级与资产阶级、社会主义与资本主义的斗争看作是中国社会的主要矛盾；四是1966年8月—1978年11月，中共以阶级斗争为纲，把无产阶级与资产阶级的斗争看作是主要矛盾；五是1978年12月—2017年10月的40年间，中共把«人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾»看作是主要矛

盾；六是新时代的社会主要矛盾是《人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。》

本文第二部分分析新时代主要矛盾转化的原因：一是因为人民对《美好生活的需要》不只是物质方面的需要，它包括物质性的需要、社会性的需要和精神性的需要；二是人民对美好生活的需要是《日益增长》的，是由低层次、低质量的向高层次、高质量不断发展的。

第三部分分析解决新时代的主要矛盾的途径：一是把《不断满足人民日益增长的美好生活的需要》作为各项建设的动力和源泉；二是各项建设由《以物为本》转向《以人为本》；三是各项建设之间和地区之间平衡发展；四是满足国内需要和国外需要相结合，构建合作共赢、共同富裕、共享发展的人类命运共同体。

作者简介：何星亮，男，1956生，中国广东梅州人，法学博士。现为中国社会科学院学部委员、国务院参事、全国政协委员和中国社会科学院民族学与人类学研究所学术委员会主任，兼任国家非物质文化遗产保护工作专家委员会委员、国家社会科学基金学科规划评审组专家等职。曾任中国民族学会秘书长和常务副会长。1993年被评为国务院政府特殊津贴专家。主要学术著作有《中华文明：中国少数民族文明》（上下册）、《新疆民族传统社会与文化》、《边界与民族——清代勘分中俄西北边界大臣的察合台、满、汉五件文书研究》、《维吾尔柯尔克孜哈萨克乌孜别克塔吉克塔塔尔俄罗斯裕固撒拉族文化志》、《图腾与中国文化》、《中国自然崇拜》、《文化人类学调查与研究方法》、《文化学原理》等30多部，发表学术论文200多篇、研究报告180多篇。

中共十九大报告宣告中国特色社会主义进入新时代，新时代的总目标是在本世纪中叶建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国，新时代的社会主要矛盾是《人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。》

本文所说的当代中国社会，是指新中国成立以来的中国社会。在近60年的时期内，中国共产党如何定位社会主要矛盾？关于社会主要矛盾的理论经历了几个阶段的变化？新时代社会主要矛盾转化的原因是什么？如何解决新时代的主要矛盾？本文就这些问题进行分析和探讨。

## 一、当代中国社会主要矛盾转化的历史过程。

任何一种社会，自身包含多种矛盾。在各种矛盾中，有主次、轻重之分。处于支配地位、对社会发展起决定性的作用矛盾称之为《主要矛盾》。

新中国成立以来，中共曾多次定位中国社会的主要矛盾，并经历6个阶段的变化。

（一）1949年—1956年8月，中共把工人阶级与资产阶级之间的矛盾看作是国内的主要矛盾，把中国与帝国主义之间的矛盾看作是国际间的主要矛盾。

新中国成立前夕，中共中央就开始分析新中国成立后的社会主要矛盾。毛泽东在1949年3月召开的《在中国共产党第七届中央委员会第二次全体会议上

的报告》中指出：「中国革命在全国胜利，并且解决了土地问题以后，中国还存在着两种基本的矛盾。第一种是国内的，即工人阶级和资产阶级的矛盾。第二种是国外的，即中国和帝国主义国家的矛盾。」<sup>1</sup> 1953年12月，中共中央批准并转发了《为动员一切力量把我国建设成为一个伟大的社会主义国家而奋斗——关于党在过渡时期总路线的学习和宣传提纲》中沿用了七届二中全会关于国内外基本矛盾的提法：「中国革命在全国胜利以后，中国尚存在着两种基本的矛盾。第一种是国内的，即无产阶级与资产阶级的矛盾。第二种是国外的，即中国与帝国主义国家的矛盾。」<sup>2</sup>

（二）1956年9月—1958年4月，中共把现代工业与传统农业、经济文化发展不能满足人们需要看作主要矛盾。

1956年9月，中国共产党的第八次全国代表大会第一次明确阐述了社会主义社会主要矛盾：「我们国内的主要矛盾，已经是人民对于建立先进的工业国的要求同落后的农业国的现实之间的矛盾，已经是人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾。」并强调：「我国的无产阶级同资产阶级之间的矛盾已经基本上解决」。<sup>3</sup>

（三）1958年5月—1966年7月，中共把无产阶级与资产阶级、社会主义与资本主义的斗争看作是中国社会的主要矛盾。

1958年5月举行的中国共产党中央委员会第八次全国代表大会第二次会议的《工作报告》修改了中共八大政治报告关于主要矛盾的提法，认为阶级斗争并没有结束，强调：「在社会主义社会建成以前，无产阶级同资产阶级的斗争，社会主义道路同资本主义道路的斗争，始终是我国内部的主要矛盾。」<sup>4</sup>中共对中国社会主要矛盾的这种定位一直延续到1966年文化大革命。

（四）1966年8月—1978年11月，中共以阶级斗争为纲，把无产阶级与资产阶级的斗争看作主要矛盾。

1966年8月举行的中共八届十一中全会讨论并通过了《中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的決定》，指出社会主义革命进入新阶段，中国社会的主要矛盾是无产阶级与资产阶级的斗争，掀起了全国性的大规模的群众性的阶级斗争运动。中共认为：「当前开展的无产阶级文化大革命，是一场触及人们灵魂的大革命，是我国社会主义革命发展的一个更深入、更广阔的新阶段。」并强

1 《毛泽东选集》第四卷，人民出版社，1991年6月第2版，第1433页；《建党以来重要文献选编（1921-1949）》第26册，中央文献出版社，2011年6月第1版，第166页。

2 《学习〈中国共产党的七十年阅读文件选编〉》中共党史出版社，1992年3月第1版，第438页。

3 《中国共产党第八次全国代表大会关于政治报告的决议》，《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第24册，人民出版社，2013年6月第1版，第248页。

4 《刘少奇在中国共产党第八次全国代表大会第二次会议上的工作报告》，《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第28册，人民出版社，2013年6月第1版，第6页。

调：「这次运动的重点，是整党内那些走资本主义道路的当权派。」<sup>1</sup> 这个主要矛盾的理论一直延续到1978年十一届三中全会止。

（五）1978年12月—2017年10月的40年间，中共把《人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾》看作是主要矛盾。

1978年12月18~22日举行的十一届三中全会重新确立了中国共产党的正确的政治路线，果断地停止使用《以阶级斗争为纲》这个不适用于社会主义社会的口号，否定了中共十一大沿袭的《文化大革命》中的所谓《无产阶级专政下继续革命》，以及《文化大革命》今后还要进行多次等《左倾》错误观点。<sup>2</sup>

1979年，在中央召开的理论务虚会上多数人认为中国的主要矛盾不是阶级斗争。邓小平在1979年3月30日在理论工作务虚会上说：《我们的生产力发展水平很低，远远不能满足人民和国家的需要，这就是我们目前时期的主要矛盾，解决这个主要矛盾就是我们的中心任务。》<sup>3</sup>

1981年6月做出的《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》指出：《在剥削阶级作为阶级消灭以后，阶级斗争已经不是主要矛盾。》<sup>4</sup> 并强调：《在社会主义改造基本完成以后，我国所要解决的主要矛盾，是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾。》<sup>5</sup>

1982年的中共十二大报告没有明确提出主要矛盾。

1987年的中共十三大报告指出：《我国正处在社会主义初级阶段。》<sup>6</sup> 并指出《我们在现阶段所面临的主要矛盾，是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾。》<sup>7</sup>

1992年的中共十四大报告强调《现阶段我国社会的主要矛盾是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾》。<sup>8</sup>

1997年的十五大报告再次强调，我国社会主义社会仍处在初级阶段。社会主义初级阶段《社会的主要矛盾是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾，这个主要矛盾贯穿我国社会主义初级阶段的整个过程和社会生活的各个方面》。<sup>9</sup>

1 《中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的决定》，人民日报，1966年8月9日。

2 参看《十一届三中全会简介》<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64563/65371/4441896.html>。

3 《邓小平文选》第2卷，人民出版社1994年版，第182页。

4 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，人民出版社，2009年1月第1版，第59页。

5 《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》，人民出版社2009年第1版，第58页。

6 赵紫阳：《沿着有中国特色的社会主义道路前进——中国共产党第十三次全国代表大会的报告》，《中共中央文件选编》，中共中央党校出版社，1992年2月第1版，第374页。

7 赵紫阳：《沿着有中国特色的社会主义道路前进——中国共产党第十三次全国代表大会的报告》，《中共中央文件选编》，中共中央党校出版社，1992年2月第1版，第377页。

8 江泽民：《加快改革开放和现代化建设步伐，夺取有中国特色社会主义事业的更大胜利》，《十四大以来重要文献选编》（上），人民出版社，1996年2月第1版，第11页。

9 江泽民：《高举邓小平理论伟大旗帜，把建设有中国特色社会主义事业全面推向二十一世纪》，《十五大以来重要文献选编》（上），人民出版社，2000年6月第1版，第17页。

2002年的中共十六大报告指出：「我国正处于并将长期处于社会主义初级阶段，现在达到的小康还是低水平的、不全面的、发展很不平衡的小康，人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾仍然是我国社会的主要矛盾。」<sup>1</sup>

2007年的中共十七大报告重申：「我国仍处于并将长期处于社会主义初级阶段的基本国情没有变，人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾这一社会主要矛盾没有变。」<sup>2</sup>

2012年的中共十八大报告指出：「我国仍处于并将长期处于社会主义初级阶段的基本国情没有变，人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾这一社会主要矛盾没有变，我国是世界最大发展中国家的国际地位没有变。」<sup>3</sup>

（六）新时代的社会主要矛盾是「人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。」

2017年10月的中共十九大报告指出新时代的社会主要矛盾是「人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾」。<sup>4</sup> 并强调「我国社会主要矛盾的变化是关系全局的历史性变化，对党和国家工作提出了许多新要求。我们要在继续推动发展的基础上，着力解决好发展不平衡不充分问题，大力提升发展质量和效益，更好满足人民在经济、政治、文化、社会、生态等方面日益增长的需要，更好推动人的全面发展、社会全面进步。」<sup>5</sup>

## 二、新时代主要矛盾转化的原因。

如何理解中共十九大报告提出的「人民日益增长的美好生活的需要」？如何理解发展「不平衡」、「不充分」问题？

笔者认为可以从三个方面来理解：

（一）人民对「美好生活的需要」包括物质性的需要、社会性的需要和精神性的需要。

改革开放以来，强调中国社会的主要矛盾「是人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾」。也就是主要强调物质生产，目的是解决温饱问题。

人类的需要是多样的，物质文化或物质性需求仅是其中一种。从需求性质的角度而言，人类的需要大致可划分三大类：

### 1、物质性的需要。

-----  
1 江泽民：《全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面》，《十六大以来重要文献选编》（上），中央文献出版社，第14页。

2 胡锦涛：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗——在中国共产党第十七次全国代表大会上的报告》，人民出版社，2007年10月第1版，第14页。

3 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进，为全面建成小康社会而奋斗》，《十八大以来重要文献选编》，中央文献出版社，2014年9月第1版，第12-13页。

4 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《中国共产党第十九次全国代表大会文件汇编》，人民出版社，第9页。

5 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《中国共产党第十九次全国代表大会文件汇编》，人民出版社，第9-10页。

物质性需要或生理性、生存性需要，是人类基本的需要或本能需求，是人类第一层次的需要，是人类为满足人体饮食、消化、生殖、皮肤等各部分器官正常活动的需要，如食物、衣服、住房和种的繁衍等。也就是说衣食住行和结婚生子等，是人类生存的最基本需求。

## 2、社会性的需要。

社会性需要是在物质性或生理性需要基础上形成的，可以说是第二层次的需要，它包括社会安全、社会保障和社会公正等方面的需要。

(1) 社会安全需要：一是生命安全，人们都希望保障自己的人身安全、家庭安全，希望避免人身伤害和处于危险的境地，希望居住在安全有保障地区；二是财产安全，希望个人财富或家庭财富不受侵犯；三是食品安全，希望社会提供对人体无害、无毒的食品；四是药品安全，不希望买到假药或质量有问题的药品；五是空气安全，希望能够呼吸到清新的空气，希望天天都是没有霾的日子。

(2) 社会保障的需要：一是工作保障的需要，人人都希望有合适的工作和稳定的职业，并有失业保险和退休福利等；二是教育保障的需要，希望受到较好的教育，希望能够上得起学并交得起学费；三是健康保障的需要，希望避免疾病和死亡，希望有病能治并能看得起病。

(3) 社会公正的需要。一是希望社会是公平正义的有序社会，希望是制度化、规范化、法治化、程序化很高的稳定和谐的社会；二是办事和执法公正，人们都希望自己的政府是公正、清廉、阳光的政府，都希望政府官员是清官，希望各级官员能够不偏不倚，公正地办事，公正地执法；三是分配公正，人们都希望分配公平合理，都不希望贫富差距过大，都希望共同富裕、共同发展；四是干部选拔公正，希望不买官卖官，不拉关系，不走后门，按各人的才能合理安排职务，使人尽其才。

## 3、心理性的需要。

心理性需求是体现人与自我或心灵之间关系的需求，是人类第三个层次的需要，由于心理性需求而形成的精神文化，是人类社会区别于动物世界的显著标识。动物只有对物质的需求，而没有对心理或精神的需求；动物的活动和需求都是本能的，而人类的活动和需求则是充满创造性的。正是人类这种在物质需求之外对价值、精神、道德、理想、艺术、信仰、尊重、自我实现等的需求，催生和孕育了不同于物质文化的另一种文化形态——精神文化。

## **(二) 人民对美好生活的需要是«日益增长»的，是由低层次、低质量向高层次、高质量不断发展的。**

改革开放以来，中国共产党不再搞阶段斗争和群众式的政治运动，坚持走中国特色社会主义道路，坚持渐进式改革，大量引进外资和现代企业，全国各地发生翻天覆地的变化，城乡面貌焕然一新，各项事业蒸蒸日上，人民对美好生活的需求越来越高，越来越多元化。无论是物质性的需要，还是社会性的需

要和心理性的需要，都是由低层次向高层次不断发展的。例如，改革开放以来，人民的物质性需要也不断发展，温饱问题基本解决后，人们便追求舒适、高层次的物质享受。在改革开放之初，人们主要解决温饱问题，人们追求的是手表、自行车和缝纫机三大件。到20世纪90年代，人们追求的电视机、洗衣机、冰箱三大件。进入21世纪以来，消费欲望上升为房子、空调、汽车新三大件。

人民的社会性的需要也是《日益增长》的。改革开放之初，大家没有什么财产，大家都很穷，大多数人没有多余的现金、没有房子、没有存款、没有股票等，也就没有财产安全的需要。至于食品安全、药品安全和空气安全等，大家都没有这种概念。社会保障需要也一样，可以说是从无到有，逐步建立各种制度，满足人民对工作保障、失业保障、退休养老保障、教育保障、健康保障的需求。人们对社会公正的需要也是不断增长的，由低到高，不断增长。

心理性需求也一样，由低层次向高层次不断发展。改革开放之前，只注重经济生产，物质文化与精神文明建设不协调。近20年来，人们对价值观、精神、道德、理想、艺术、信仰、尊重、自我实现等心理性需要日益增长。例如，艺术的目的主要满足目、耳等的需求，人人都喜欢目视美色，因而产生美术、舞蹈等造型艺术和表演艺术；人人都喜欢耳聆妙音，因而产生音乐、文学艺术等。改革开放之前，这些需要是低层次的，现在全国上下都喜欢高层次、高雅的艺术，如高层次的音乐、舞蹈、戏剧，收藏高档的字画和各种艺术品等。

### 三、如何解决新时代的主要矛盾？

如何解决新时代的主要矛盾？笔者认为，应从如下几方面着手。

（一）把《不断满足人民日益增长的美好生活的需要》作为各项建设的动力和源泉。

近10来，人民高层次的物质性、社会性和心理性需要不断增长，人们都希望国家和政府提供高品质的物质产品，希望有一个安全、稳定、和谐、绿色、生态的居住环境，希望有一个《人能尽其才，地能尽其利，物能尽其用，货能畅其流》<sup>1</sup> 社会环境，希望有一个政治民主、政府清廉、办事公平、执法公正、反腐倡廉、风清气正的政治环境，希望国家和政府满足人民高层次的精神生活需要。

2012年11月15日，在第十八届中央委员会第一次全体会议上当选的中共中央总书记习近平和中共中央政治局常委在北京人民大会堂同采访十八大的中外记者亲切见面时说：《人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标。》<sup>2</sup> 各级党政部门和企事业单位应切实了解当前人们的各种需求，深入了解当前人们的物质性、社会性和心理性需要是什么？不断满足人们日益增长的需求，把人民的各种美好生活的需要作为各项建设的动力和源泉。

1 《上李鸿章书》，《孙中山全集》，中华书局，1981年8月第1版，第8页。

2 《习近平等十八届中共中央政治局常委同中外记者见面》，“人民网”2012年11月15日。<http://politics.people.com.cn/n/2012/1115/c1001-19591993.html>

## （二）各项建设由《以物为本》转向《以人为本》。

改革开放之初，为了解决温饱问题，以物质生产为核心是完全正确的。以物为本就是物质生产第一，产量第一，GDP第一，项目第一，招商第一。许多地区不考虑环境和资源成本，采用拼体力、拼环境、拼资源的方式来实现增长，这就形成了低消费、高消耗、恶环境、产能过剩等非科学的发展，从而造成投资率趋高、行政开支加大、公共福利短缺等不良现象。经济发展了，人民生活也改善了，但贫富差距越来越扩大，腐败问题越来越严重，食品越来越不安全，房价越来越高。新时代的发展，应该由《以物为本》转向《以人为本》，以人的幸福、安全、健康等为根本。多生产高质量、绿色、健康食品，多提供清洁低碳、安全高效的能源；多建宜于人居的生态环境，多建环保安全的而又能够使普通人能够买得起的住房，采取措施使城市没有霾；逐步扩大养老、医疗保险、教育保险范围，提高低保标准，使大多数人少有所学，老有所养，病有所医；加大力度改革收入分配制度，缩小贫富差距，以促进社会稳定；《完善基层民主制度，保障人民知情权、参与权、表达权、监督权》<sup>1</sup>，满足人们对政治民主的需求；培育和践行社会主义核心价值观、中华民族精神和公民道德等，建立国家共识，建立人文精神和伦理道德新秩序；弘扬诚信、仁爱、友爱的品德，保障人的尊严与幸福；提升人的科学意识、理性意识、竞争意识、创新意识，促进人的全面发展。

## （三）各项建设与地区之间平衡发展。

十九大报告强调，新时代的社会主要矛盾是《人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。》如何理解《美好生活需要》与《不平衡不充分的发展》之间的矛盾？

人类社会普遍追求各种关系的平衡，如人类社会与自然界的平衡，生产与消费的平衡，供给与需求的平衡，收入与支出的平衡，中央与地方的平衡，地区之间的平衡，经济建设、政治建设、社会建设、文化建设和生态建设的平衡，精神文明与物质文明的平衡。平衡是健康的，不平衡是病态。只有各种关系处于平衡状态，社会才会均衡和谐运行，经济生产才会可持续发展。

在新时代进行现代化建设，必须注重主要矛盾与各种建设的平衡关系，也就是《人民日益增长的美好生活需要》与经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态建设的平衡关系。中国当前存在的许多问题，与供求关系、产销关系、结构关系、利益关系、地区关系等不平衡密切相关，与部分地区发展不充分、部分行业发展不充分密不可分，加快现代化建设，复兴中华民族，实现中国梦，必须注重各种关系的平衡。不断满足《人民日益增长的美好生活的需要》，也就是解决供需失衡、产销失衡、产能过剩等问题，也就是解决地区之间、经济结构之间发展不平衡、不充分的问题。

<sup>1</sup> 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《中国共产党第十九次全国代表大会文件汇编》，人民出版社，第30页。



处理好各地区、各项建设发展不平衡、不充分的问题，有利于当前正在推进的供给侧改革，有利于解决当前存在的供需不平衡、产销不平衡问题，有利于防止我国走入《中等收入陷阱》，有利于推动我国经济可持续发展，有利于实现新时代的总目标和总任务

#### （四）满足国内需要和国外需要相结合。

建设社会主义现代化强国，既要立足国内，也要走向世界。推动经济、社会和文化的可持续发展，既要通过不断满足国内人民的日益增长的需求，也要通过满足世界各国人民日益增长的需求来实现。

梁启超在1901年写过《中国史叙论》长文，把中国历史分为三个阶段，或者叫三个中国的时期，秦之前是《中国之中国》阶段，秦之后是《亚洲之中国》阶段。19世纪（1793年以后）以后是《世界之中国》阶段。梁启超还认为，复兴中华民族，并不是只考虑本国富强，而且还要给全人类带来幸福，他说：《一个人不是把自己的国家弄到富强便了，却是要叫自己国家有功于人类全体。不然，那国家便算白没了。》<sup>1</sup>《我们人数居全世界人口四分之一，我们对于人类全体的幸福，该负四分之一的责任。不尽这责任，就是对不起祖宗，对对不起同时的人类，其实是对不起自己。》<sup>2</sup>

当代的中国是《世界之中国》，当代世界是开放、互动、包容的世界。构建合作共赢、共同富裕、共享发展的人类命运共同体，建设持久和平、普遍安全、开放包容、物质丰富、文化繁荣、清洁美丽的世界，既是中国人民的需要，也是世界各国人民的需求。我们既要满足本国人民的需求，也要满足世界各国人民的需求。我们不仅要把我国建设成为现代化国家，而且还要帮助世界上发展中国家建设成为现代化国家，构建人类命运共同体，为人类社会的文明进步作出自己的贡献。

综上所述，实现新时代的总目标，必须妥善解决新时代的主要矛盾，解决《人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾。》经济建设与人民的物质需要平衡发展，社会建设与人民的社会性需要平衡发展，文化建设与人民的心理性需要平衡发展。既要满足人民高层次的物质性需要，也要满足人民高层次的社会性和心理性需要，只有不断满足人民日益增长的三类需求，人们才会感到幸福美满，社会才会和谐稳定，国家才会繁荣富强。

中国的经验与教训也许值得相关国家参考和借鉴，可以少走弯路，可以减少失误。天下太平，万邦协和；国泰民安，人寿年丰，既是古今中国人的梦想，也是世界各国大多数人的梦想。

#### 后记：

本文是2017年12月20日上午在基辅大学的演讲稿基础上修改而成的。在访问基辅大学期间，受到基辅大学校长、副校长的热情接待和盛情款待。N·维尼科娃（N.Vinnikova）副校长还亲自主持讲座，谨在此表示衷心感谢。

1 梁启超：《欧游心影录·中国人对于世界文明之大责任》，载《梁启超全集》第10卷。

2 梁启超：《辛亥革命之意义及十年双十节之乐观》，1921年11月1-8日长沙《大公报》，载《饮冰室合集·文集之三十七》，第1页。

在讲座上，有些学生提出《小康社会》指的是什么？当时回答不太完整，现重新答复如下：

关于《小康》的概念，有三种：一是先秦时代的《小康》的概念，这一词最早出现于《诗经》上的《大雅·民劳》《民亦劳止，汔可小康》，一般的译文是：《人民劳苦苦够了，要求稍微得安康》。（《诗经全译》，袁愈葵译诗，唐朝莫尧注释，贵州人民出版社，1991年第2版，第396页）。因此，先秦时代《小康》的涵义是《安定舒适的生活》之意。

二是邓小平提出的《小康社会》的概念：1979年12月6日邓小平在会见日本首相大平正芳时说：《我们的四个现代化的概念，不是像你们那样的现代化的概念，而是‘小康之家’》（《邓小平文选》第2卷第237页）。1984年3月25日，邓小平在会见日本首相中曾根康弘时说：《我们提出的到本世纪末翻两番的目标能不能实现，会不会落空？从提出到现在，五年过去了。从这五年看起来，这个目标不会落空。翻两番，国民生产总值人均达到八百美元，就是到本世纪末在中国建立一个小康社会。这个小康社会，叫做中国式的现代化。翻两番、小康社会、中国式的现代化，这些都是我们的新概念。》1987年4月30日，邓小平在会见西班牙客人时明确提出了《三步走》的战略构思：《第一步在80年代翻一番。以1980年为基数，当时国民生产总值人均只有250美元，翻一番，达到500美元，解决人民的温饱问题；第二步是到20世纪末，再翻一番，人均达到1000美元，进入小康社会。第三步，在下世纪再用30到50年的时间，再翻两番，大体上达到人均4000美元，基本实现现代化，达到中等发达国家的水平》（《邓小平文选》第3卷第226页）。

三是《全面建设小康社会》概念：中共十六大提出了到2020年即建党100周年之际全面建设小康社会的奋斗目标：在本世纪头20年，集中力量，全面建设惠及十几亿人口的更高水平的小康社会，使经济更加发展、民主更加健全、科教更加进步、文化更加繁荣、社会更加和谐、人民生活更加殷实。这是实现现代化建设第三步战略目标必经的承上启下的发展阶段，也是完善社会主义市场经济体制和扩大对外开放的关键阶段。经过这个阶段的建设，再继续奋斗几十年，到本世纪中叶基本实现现代化，把我国建设成富强、民主、文明的社会主义国家。十六大提出的全面建设小康社会的基本要求：国内生产总值到2020年力争比2000年翻两番。基本标准：一是人均国内生产总值超过3000美元。这是建成全面小康社会的根本标志。二是城镇居民人均可支配收入1.8万元。三是农村居民家庭人均纯收入8000元。四是恩格尔系数低于40%。五是城镇人均住房建筑面积30平方米。六是城镇化率达到50%。七是居民家庭计算机普及率20%。八是大学入学率20%。九是每千人医生数2.8人。十是城镇居民最低生活保障率95%以上。

# ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ ОПЫТА В РЕАЛИЗАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ КИТАЯ

(中国现代化道路四项基本政治经验)

ФАН НИН (FANG NING)

Китайська Академія суспільних наук, КНР

中国社会科学院

*Статтю присвячено питанню специфіки політичної модернізації Китаю за такими її аспектами: відкритість країни, уніфікація прав людини і централізація державної влади, демократизація державної політики, система демократичного управління.*

*Ключові слова: політична модернізація Китаю, відкритість країни, уніфікація прав людини, демократизація державної політики, система демократичного управління, культурна революція*

经过不断的实践探索，中国在过去40年逐步发现和采用了一种独特的发展路径，并成功地将中国引向了工业化、现代化。中国改革开放的成功可以概括为四项主要的经验，它们也是1979年确定的改革的策略与路径选择包含的制度变迁逻辑的历史展开。

## **1、在经济社会发展进程中，把保障人民权利与集中国家权力统一起来。**

中国改革在实践中的具体内容首先表现在改变计划经济以及《文革》中的做法，给人民以自由与权利。保障人民权利的价值在于以制度形式建立普遍的社会行为规范，并进一步形成经济活动预期，激励民众从事生产和创造性活动的积极性、主动性，这是世界各国工业化、现代化的普遍经验。中国的改革实践也体现了对广大人民群众经济社会权利的保障，新中国成立以来尤其是改革开放以来，中国人民的基本权益得到了普遍保障，中国取得了举世无双的经济发展和进步，创造了人类工业化的奇迹，使占世界人口近五分之一人口摆脱了贫困，向着全面实现小康社会的目标迈进。

中国改革在广泛保障人民权利的同时，还有另一方面的重要机制，这就是中国政治制度与体制具有集中资源的功能，包括调控市场经济行为、制定经济发展战略规划、协调区域发展、推动基础设施建设等。以共产党领导、人民当

家作主和依法治国有机统一为基本内容的政治制度，提供了保护权利和集中力量的双重功能。

世界各国工业化的历史过程中会产生两种社会激励机制：一种是分配性参与，通过选举、政党、政治，去改变分配规则、重新洗牌获取社会利益；另一种是生产性激励，促进人们通过生产经营活动，实现社会及个人的发展。现代资本主义政治体制具有一定程度权利保障的功能，但同时开放竞争性选举，造成了扩大社会分歧以及政党、利益集团相互排斥攻讦的「否决政治」的困境。在富裕稳定的西方国家，这些弊端还能控制在一定范围和程度，而对于那些处于工业化、现代化进程中社会矛盾多发期的发展中国家，西方政治制度的缺陷表现得尤为突出。在工业化阶段的社会矛盾多发期，以竞争性选举为社会矛盾的爆发点，许多发展中国家「一选就乱」，导致了频繁的政治冲突，有的使社会陷入长期动荡。实践表明，西方式的政治制度存在着重大内在缺陷，尤其不适于广大发展中国家。

## **（二）在工业化阶段，选择协商民主为民主政治建设的主要方向和重点。**

考虑到中国当前的经济社会条件、面临的主要任务以及国际环境，也考虑到西方国家以及一些发展中国家民主政治发展的经验教训，中共「十八大」将协商民主确定为现阶段发展中国特色社会主义民主政治的方向和重点。

中国现阶段政治发展的一大特点正是以协商民主作为实施和发展民主政治的主要形式。中国的协商民主是覆盖社会各个阶层群体，运行于政党、国家、社会、公民各个层面的民主治理体系。中国在工业化阶段重点发展协商民主的主要价值在于：

其一，有利于减少社会矛盾，扩大社会共识。竞争性的选举民主形式由于具有强化社会分歧和「赢家通吃」效应，容易造成利益排斥。这也是当下西方民主引发质疑的重要原因之一。而协商民主的本质是寻求社会利益的交集和最大「公约数」，照顾各方利益，促进妥协和共同利益形成。

其二，有利于提高民主质量。协商民主与选举民主、多数决定的民主机制不是对立的，协商民主可以让各种意见充分发表，在交流讨论中取长补短，避免片面性，尽可能趋于一致，也有助于把「服从多数」和「尊重少数」统一起来。

其三，有利于提高决策效率，降低政治成本。竞争性选举民主的前提是公开竞争与辩论，缺点是把分歧与矛盾公开化，使具体问题抽象化、原则化，形成价值对立和道德评判，提高了达成妥协与共识的交易成本。而协商民主是求同存异，一般情况下回避尖锐矛盾，不公开分歧，有利于达成妥协和共识，降低达成妥协的交易成本。

## **（三）随着经济社会发展进步，循序渐进不断扩大和发展人民权利。**

西方世界的权利观，或认为权利是先验、与生俱来的，即所谓「天赋人权」；或认为权利是法律赋予的，法定权利神圣不可侵犯。但西方自身政治发展的经验证明，权利的实现是长期的社会进程，宪法和法律的确立仅仅是权利的起

点而非终点，宪法和法律本身就是一部权利实现的历史。以美国为例，美国以奉行和倡导自由平等精神立国，但在美国宪法中却保留了奴隶制。在美国建国80多年之后，美国通过宪法修正案方式才在宪法层面否定了奴隶制。而在美国被宪法确认的公民平等原则全面转化为各个联邦主体即美国各州的法律时已经是上世纪60年代的事情，这意味着美国的宪法原则落实为法律走过了上百年的道路。美国历史表明权利的实现是一个漫长的历史过程。而当今世界上，许多照搬西方以及美国政治制度的发展中国家遭遇了「民主失败」，一个重要原因是人民权利的扩大超过了政治制度和体制的承载能力，形成了权利超速现象。

在中国改革开放的实践以及中共的官方意识形态中，从未把权利神圣化、绝对化，从未以先验的、教条主义的态度对待人民权利问题。权利是伴随经济、社会、文化的发展而不断扩大和增长的，而非与生俱来或单纯靠政治斗争争取来的。人民权利需要宪法和法律的确认和保护，但法定权利从文本到实现是一个实践过程。权利是历史的、社会的、现实的，具备条件的情况下才有可能享有相应的权利。

中国共产党人所倡导的权利观的根本之道是以经济建设为中心，大力发展社会生产力，通过不断促进经济、社会、文化发展来为人民权利的发展创造条件，逐步地发展和扩大人民的权利。这是中国在经济社会快速发展，在人民权利意识不断上升的复杂的社会环境中依然保持社会稳定的重要的经验之一。权利保障的进步首先体现在司法保障方面，其次是逐步完善利益协商、利益保障、诉求表达、矛盾处理等利益协调机制。

#### **（四）在民主政治建设和政治体制改革中， 采取问题推动和试点推进的策略。**

政治体制改革是浩繁的社会工程。从比较理想的状态设想，应预先准备和计划，然后付诸实行。但「顶层设计」需要在同一领域足够经验的基础上形成科学理论，而在社会领域，尤其政治领域，实践对象的重复性低，又不能像自然科学和工程学那样人为制造相似环境进行实验，所需要的条件往往难以满足。法国大革命后《人权法案》、美国独立建国后创制美国宪政体制、新中国一系列政治制度等，都是重要的「顶层设计」和实施，但都产生于新旧制度更替的革命年代。而改革是在原有基础上的变动与完善，必须面对既有制度、既定格局等因素，被束缚于客观的规定性之中。

中国实行改革开放以来，根据自身实践和长期探索形成了推进改革和政治发展的三大策略：

一是「问题推动」。从现实中的问题出发，从解决实际问题中选择突破口，实为明智之举。解决了现实问题，证明做法的正确和取得了初步成功。积小胜为大胜，可以减少因主观认识的局限和判断失误带来的风险。

二是「试点推进」。试点是用实践检验政策和理论的方法，可以给人们纠正错误的机会，具有分散风险的作用。政治建设和政治体制改革最忌「一揽子」方案，一旦失误，满盘皆输。经过试点就不会有大错，即使是出现设计错误，

甚至改革的失败，也会把风险和损失控制在试点范围内，而避免了更大的全局性、颠覆性的错误。

三是«统筹兼顾»。政治问题«牵一发而动全身»，政治建设的局部成功未必具有很大的价值，有些政治建设与改革可以带来某一方面的效益，但却可能其他领域引发新问题。因此，政治建设和政治体制改革重在评估其整体的效应。通过不断的局部实验与试点，可以观察和评估其整体效果，最终形成全局性的稳妥的解决方案，形成比较成熟完善的政治制度。

中国的改革开放进程中形成的«问题推动»、«试点推进»和«统筹兼顾»三大策略，保证了中国这个世界上最大的发展中国家平稳的工业化、城镇化发展进程。对比西方历史上以及发展中国家在现实中因工业化引发的灾难性的社会冲突与动荡，中国的改革开放以及工业化、现代化进程堪称奇迹。

## СУЧАСНІ ДОСЯГНЕННЯ У РОЗВИТКОВІ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ КИТАЮ

中国繁荣和发展传统文化事业的新成就

ШИ ЦІНЬБО (SHI JINBO)

Китайська Академія суспільних наук, КНР

中国社会科学院

*У статті йдеться про найвідоміші пам'ятники китайської мінувшини та завдання з їх упорядкування, збереження й ставлення до них як духовних і матеріальних цінностей китайської нації.*

**Ключові слова:** традиційна культура, пам'ятки китайської мінувшини, стародавні книги, літературні пам'ятки, пам'ятки писемності, традиційна культура китайської нації

中国是具有五千年文明、历史悠久的国家，拥有很多珍贵的传统文化遗产，有大量的文物古迹，有卷帙浩繁的古代文献典籍，还有很多非物质文化遗产，这些优秀传统文化负载着中华民族的历史和文明，具有很高的学术价值和传承意义。

中国历来重视传统文化。自中国共产党的第十八次代表大会以来，更加重视对传统文化的保护和繁荣发展。

2013年习近平总书记指出：《要系统梳理传统文化资源，让收藏在禁宫里的文物、陈列在广阔大地上的遗产、书写在古籍里的文字都活起来。》他在中国共产党第十九次全国代表大会上做的报告中更强调指出，要《加强文物保护利用和文化遗产保护传承》。这是对传统文化的科学论述，也是对传统文化专业工作者的热情期待，给传统文化工作以巨大鼓舞和推动。

## 一、文物普查和保护工作的新进展



图1 甘肃省武威博物馆普查可移动文物现场



图2 浙江省普查专家正在诸暨市图书馆进行文物认定

文物是国家不可再生的文化资源。文物普查是国情国力调查的重要组成部分，是确保国家历史文化遗产安全的重要措施，是中国文化遗产保护的重要基础工作。

中国第一次全国文物普查从1956年开始，那时，普查规模小，不规范，没有留下统计数据。第二次全国文物普查自1981年秋至1985年，其规模和成果均超过第一次，但受资金、技术等制约，仍然有漏查。第三次全国文物普查在2007年6月至2011年12月，与前两次普查相比，此次普查规模大、涵盖内容丰富，信息网络、数码相机、GPS卫星定位仪等现代科技手段运用其中，普查成果更加丰富、真实。

近年来，中国又开展了第一次全国可移动文物普查，从2012年10月开始，2016年12月结束。此项重要工作的目的是通过普查摸清可移动文物家底和现状，全面掌握和科学评价我国文物资源情况和价值，健全文物登录备案机制和文物保护体系，加大文物保护力度，保障文物安全，进一步促进文物资源整合利用，丰富公共文化服务内容，有效发挥文物在国民经济和社会发展总体布局的积极作用。

截至2016年10月31日，普查统计的全国国有可移动文物共计1亿多件/套，其中按照普查统一标准登录文物完整信息的为2660万件/套。全国共登录珍贵

文物3,85万多件，其中一级文物近22万件，二级文物55万件，三级文物3,00多万件。此次普查取得了重大成果，掌握了全国国有可移动文物资源总体情况，新发现一批重要文物，建立文物资源数据库和文物身份证制度，健全国家文物资源调查管理机制，全面夯实文物基础工作，初步建立可移动文物社会服务和共享机制。<sup>1</sup>

## 二、古籍保护工作的新成就

中国至少有3千多年的文字历史，拥有卷帙浩繁的古代文献典籍。这些古籍记载着中华民族的传统历史文化，是极为宝贵的精神财富，具有很高的学术价值。

中国历来重视古籍的整理和保护工作。「改革开放」以后加强了古籍整理和保护工作。特别是2007年1月中国国务院办公厅下达《关于进一步加强古籍保护工作的意见》，由文化部牵头，9个部委参加，推行此项工作。随即建立了全国古籍保护中心，并成立了全国古籍保护工作专家委员会。随后在全国各省市自治区建立古籍保护中心，按计划开展古籍保护标准。当年文化部派出督导组分头到各地检查古籍保护中心成立及计划落实工作。笔者曾带队到浙江、安徽、江西三省进行督导。

古籍保护工作主要是全面开展古籍普查登记工作；建立《国家珍贵古籍名录》，形成完善的古籍保护制度；改善古籍保管条件，命名全国古籍重点保护单位；加快古籍修复，提高古籍修复水平；加强古籍整理、出版和研究水平。

其中一项重要举措是评选和建立全国珍贵古籍名录。截止2016年，已在全国范围内评选了5批珍贵古籍，其中既有大量汉文典籍，也有多种少数民族文字古籍。全部共评审出国家珍贵古籍12274种，先后由国务院公布，并以图录的形式分5次出版《国家珍贵古籍名录图录》。这些具有代表性的古籍展示出中国几千年的优秀历史文化。<sup>2</sup>

在评审过程中，标准科学、严格。首先制定国家珍贵古籍的评选标准，并由文化部成立评审委员会，聘请简帛、碑帖、敦煌文献、佛经、汉文古籍、民族语文古籍等各学科专家，对全国各地申报的大量古籍进行初审，再经评审委员会反复研究、



图3 《第一批全国珍贵古籍名录图录》

1 国务院第一次全国可移动文物普查领导小组办公室、国家文物局：《第一次全国可移动文物普查工作报告》，2015年4月7日。

2 中国国家图书馆、中国古籍保护中心编，李致忠主编，史金波、朱凤瀚副主编：《第一批国家珍贵古籍名录图录》（8册），国家图书馆出版社，2008年；《第二批国家珍贵古籍名录图录》（10册），2010年；《第三批国家珍贵古籍名录图录》（8册），2012年；《第四批国家珍贵古籍名录图录》（6册），2014年；《第五批国家珍贵古籍名录图录》（6册），2016年月。





图4 2011年作者一行考察青海玉树灾区藏古籍

审议，确定名录的推荐名单，再由文化部办公厅向全国古籍保护工作部际联席会议成员单位及各省(区、市)文化厅局发函，就名录推荐名单征求意见。评审委员会根据征求的意见对名单作相应调整，后再在《中国文化报》及中国古籍保护网上向全社会进行公示。根据公示意见，经评审委员会再次研究进行调整。最后由国务院正式公布。此外，全国有180家单位被命名为《全国古籍重点保护单位》。

笔者作为全国古籍保护工作专家委员会副主任，全程参加了国家珍贵古籍名录图录的评审工作和《国家珍贵古籍名录图录》的编纂工作，2014年受国家古籍保护中心委托，带队到陕西、宁夏、甘肃三省区考察古籍修复工作，还多次为全国古籍保护中心举办的培训班做学术讲座。

此外，国家对临时发生的、涉及古籍保护的事项，都能及时、妥善处理。比如2010年青海玉树地区发生地震。当得知玉树地区仓央家族藏有一批藏文古籍时，及时予以妥帖保护。国家国家保护中心还派出考察组到实地进行考察，具体了解古籍的数量、时代、版本和内容，提出进一步保护的意見。笔者参加了此次考察。

2017年9月文化部发布《《十三五》时期全国古籍保护工作规划》，这是中国古籍保护工作方面的首个五年规划。到2020年，中国的古籍保护工作将有更大发展，更多成就。

### 三、申报世界文化遗产的新收获

源远流长的历史使中国继承了一份十分宝贵的世界文化和自然遗产，这些文化遗产是中华民族瑰宝，也是人类的共同的宝贵财富。

中国自1985年加入世界遗产公约。中国规定每年六月的第二个星期六为《文化遗产日》。至2017年7月，共有52个项目被联合国教科文组织列入《世界遗产名录》，与意大利并列世界第一。其中世界文化遗产32处，世界自然遗产12处，世界文化和自然遗产4处，世界文化景观遗产4处。中国是世界上拥有世界遗产类别最齐全的国家之一，也是世界自然与文化双遗产数量最多的国家，其中首都北京拥有6项世界遗产，是世界上拥有遗产项目数最多的城市。

这些年中国加大了申请世界文化遗产工作的力度，做了大量实质性的工作。近五年中被批准了9项世界文化遗产，还有一些正在积极申报当中或正在认真地做申报准备工作。

中国自古以来就是一个多民族国家，中国的《世界遗产名录》中有反映中华民族多民族文化的遗产。如长城，是人类文明史上最伟大的建筑工程，建于

2000多年前，后联成万里长城。大运河，开凿于1600多年前，是世界建造时间最早、使用最久、空间跨度最大的人工运河，是中国东部平原上的伟大水利建筑工程。甘肃敦煌莫高窟，是一处由建筑、绘画、雕塑组成的博大精深的综合艺术殿堂，是世界上现存规模最宏大、保存最完好的佛教艺术宝库，被誉为«东方艺术明珠»。故宫是明、清两代的皇宫，有24位皇帝相继在此登基执政，至今已近600年，是世界上现存规模最大、最完整的古代木构建筑群。

有的反映出不同民族的文化特点，如西藏的布达拉宫，始建于公元7世纪，是藏王松赞干布为远嫁西藏的唐朝文成公主而建，是达赖喇嘛生活起居和政治活动的场所。高句丽王城、王陵及贵族墓葬，反映出历史上存在了705年的高句丽少数民族政权留下的重要历史遗迹。云南丽江古城，是历史悠久和文化灿烂的名城，也是中国罕见的保存相当完好的少数民族地区的古城。中国土司遗址，是湖南、湖北、贵州多民族地区的«土司»的行政与生活中心聚落遗存，展现了中国中央政权与地方族群在民族文化遗产和国家认同方面的人类价值观交流。云南红河哈尼梯田，总面积约100万亩，是哈尼族人民1300多年来生生不息地«雕刻»的山水田园风光画，表现出哈尼族地区农田种植和管理的特点。



**图5 1992年作者在西藏布达拉宫**

在申报世界文化遗产名录的过程中，中国从中央到地方政府及有关部门十分重视，对遗址精心保护，恢复原貌，搜集资料，认真研究，严密论证，使已经申报成功和准备申报的遗产都得到很好的维护。

近年来，随着中国«一带一路»战略的提出，有关陆上丝绸之路和海上丝绸之路的遗产申报更加受到重视。2014年，«丝绸之路:长安-天山廊道路网»，由中国、哈萨克斯坦和吉尔吉斯斯坦联合申报成功，线路跨度近5000公里，沿



图6 2014年作者在鼓浪屿

线包括代表性遗迹共33处。世界遗产委员会认为，丝绸之路是东西方之间融合、交流和对话之路，近两千年以来为人类的共同繁荣做出了重要的贡献。

2017年厦门鼓浪屿成功入选《世界遗产名录》。鼓浪屿现存有931座展现本土和国际不同风格的历史建筑、园林和自然景观、历史道路网络，体现了现代人居理念和当地传统文化的融合。世界遗产委员会认为，鼓浪屿是中国在全球化发展的早期阶段实现现代化的一个见证，具有文化多样性特征和现代生活品质。

#### 四、非物质文化遗产的新传承

根据联合国教科文组织的《保护非物质文化遗产公约》定义：非物质文化遗产指被各群体、团体、有时为个人所视为其文化遗产的各种实践、表演、表现形式、知识体系和技能及其有关的工具、实物、工艺品和文化场所。根据《中华人民共和国非物质文化遗产法》规定：非物质文化遗产是指各族人民世代相传并视为其文化遗产组成部分的各种传统文化表现形式，以及与传统文化表现形式相关的实物和场所。包括：(一)传统口头文学以及作为其载体的语言；(二)传统美术、书法、音乐、舞蹈、戏剧、曲艺和杂技；(三)传统技艺、医药和历法；(四)传统礼仪、节庆等民俗；(五)传统体育和游艺；(六)其他非物质文化遗产。

自从2005年开始，中国已建立起从县级、市级到省级、再到国家级的四级非物质文化遗产保护名录，现审批通过的国家级非物质文化遗产已经达到了1372项。其中，中国已有39



图7 京剧大师梅兰芳剧照

个项目跻身世界级非物质文化遗产，项目总数位居世界第一。其中，人类非物质文化遗产代表作名录31项，急需保护的非物质文化遗产名录7项，非物质文化遗产优秀实践名册1项。因为中国历史悠久、幅员辽阔、民族众多，非物质文化遗产项目分布广泛，仍有很多非遗项目已经或者濒临失传，需要我们进一步进行有效的保护和传承。



**图8 黎族传统纺染织绣技艺**

中国的非物质文化遗产十分丰富，表现出中华民族文化的灿烂多姿。其中有表现中原地区汉族文化的，如京剧、昆曲、中国古琴艺术、中国蚕桑丝织技艺、安徽宣纸等，还有很多表现各少数民族文化遗产的，如新疆维吾尔木卡姆艺术、蒙古族长调民歌、贵州侗族大歌、《格萨尔》史诗、青海热贡艺术、藏戏、新疆《玛纳斯》、蒙古族呼麦、朝鲜族农乐舞、羌年、黎族传统纺染织绣技艺等。

总之，中国近些年加大了对传统文化遗产的保护力度，在过去的基础上，使更多的文物、文献等物质文化遗产和非物质文化遗产得到保护和传承，使更多的文化遗产“活起来”，使文化遗产在当代建设中发挥出更大的作用；同时也提高了社会各界对传统文化遗产重要价值的认识，出现了前所未有的认知和保护文化遗产的新形势，进一步增强了文化自信，促进了传统文化事业的进一步繁荣和发展。然而中国是一个历史悠久、幅员辽阔、民族众多的国家，文化遗产十分丰富，分布非常广泛，有很多文化遗产仍需认真调查，精心保护和传承，有的文化遗产甚至还处于濒危状态或者濒临失传，更需要进一步实行有效的保护和传承。

# ДАОСЬКІ ТА КОНФУЦІАНСЬКІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДАО-ШЛЯХУ ЛЮДИНИ (人道): ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ – НОСІЯ ТРАДИЦІЙ КИТАЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Л. О. АНДРІЄНКО

Київський університет імені Бориса Грінченка

*У статті акцентовано на питанні співвідношення даоських та конфуціанських ключових понять, за якими стоять морально-етичні принципи формування особистості – носія традицій китайської культури*

**Ключові слова:** дао-шлях, особистість конфуціанського типу, духовне, духовність, світогляд, мораль, етика, принциповість, гуманність, шляхетність, синівський обов'язок, чесноти особистості

Особистість – носій традицій далекосхідної культури формується в умовах соціокультурного простору, основу розбудови якого складають світоглядні принципи трьох релігійно-філософських учень, а саме, даосизму, конфуціанства та китаїзованого буддизму. Згідно даоського канону «Іцзін»

(易 經), дао «генерується» інь-ян (易) космо-енергетичними ритмами (|). Людина (人), синхронізуючи (十) особисті інь-ян ритми (一) з космічними (|), стає на шлях (道) «набуття» стану дао, тобто на шлях розкриття своєї

(自己) природи (個性) й природи речей (自然), а отже на шлях пізнання

істини (真). Іншими словами – на шлях (道) духовного (精) та фізичного

(体) вдосконалення, що також розуміється як повернення до своєї природи.

За Конфуцієм, людина стає на шлях наслідування Неба (天) (як абсолютного зразка) й набуття гуманності (仁), тобто набуття таких моральних та духовних якостей, через які вона стає зразком для інших, чим сприяє їх становленню на шлях пізнання істини. Отже, спільною метою «шляхів» кожного зі згаданих учень є розробка й вкорінення світоглядних та морально-етичних принципів, через які розкривається особистісне людини

(個性). Даоське вчення пропонує це робити:

- 1) спираючись на інтуїцію (德);
- 2) сприймаючи речі не опосередковано (直);
- 3) через набуття духовності (精);
- 4) через неупередженість (忠);
- 5) дотримуючись «золотої середини» (中);
- 6) через поміркованість (行);
- 7) через істинне (природне) «я» (吾);
- 8) через дотримання принципу природності (理) [4].

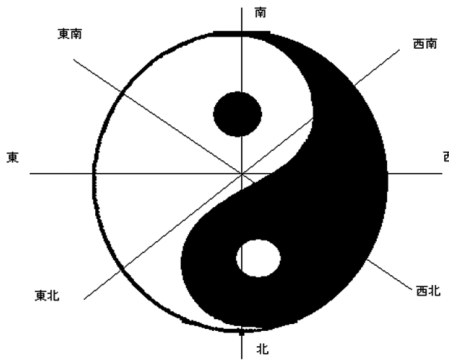
У конфуціянстві, *особистісне* шляхетної людини *цзюн цзи* (君子), або гуманної людини *жень* (仁) розкривається через:

- 1) дотримання законів Неба та Землі (正);
- 2) неопосередковане сприйняття речей/явищ (直);
- 3) добродійність (恩) від (因) (за покликом) щирого серця (心);
- 4) принципів і неупереджені дії (義);
- 5) дотримання принципу золотої середини (中);
- 6) дотримання принципу *лі* (理);
- 7) виконання синівського обов'язку (孝);
- 8) дотримання правил ритуалу *лі* (禮) [4].

Через ці принципи релігійно-філософських учень Китаю, а також через набуті (через них) чесноти людина стає на дао-шлях самовдосконалення, метою якого є: за даосизмом – фізичне й духовне безсмертя, за буддизмом – духовне безсмертя, за Конфуцієм – перетворення у високоморальну (гуманну) людину *жень* (仁). Таким чином, розкриття (актуалізація) особистого та особистісного людини – носія світоглядних та морально-етичних принципів трьох релігійно-філософських учень відбувається у так званому тривимірному соціокультурному просторі, духовно-фізична складова якого формується під

впливом даосизму та буддизму, а морально-етична, переважно, під впливом конфуціянства.

Зауважимо, що набуття згаданих чеснот за даосизмом можливе лише на так званому восьмирічному шляхові (八道), що відповідає восьми (八) напрямкам даоського кола [4]. Суть мети такого восьмирічного шляху (八道) передається складовими елементами ідеограми 道 – «дао» (辵+首) → (辵+止)+ (自+一+八~''): правильний (止), цілеспрямований шлях (辵) до найвищого (八) рівня (一) самовизначення (自) людини, тобто розкриття суті її природи (八) [4].



**Рис. 1. Елемент 八~'' – (вісім) – символ: а) восьми напрямків даоського кола (рис. 1); б) абсолюту; пустоти (даос.).**

**Примітка:** значення «а», «б» випливають з логіки ряду 一—二—三—四—五—六—七—八, елементи якого (за структурою даоського кола) означають: 一 (ян); 二 (інь); 三 (домінанта ян); 四 (домінанта інь); 五 (паритет інь-ян взаємин); 六 (інь-ян/не інь-ян); 七 (дао-пустота / абсолют) [4].

Розкриємо зміст восьми (八) даоських (道) морально-етичних принципів (як ознак восьми головних даоських чеснот людини) через етимологічний аналіз ідеограм їх носіїв. Отже, звернемося до вище зазначених даоських чеснот, які позначаються відповідними ідеограмами: 直,

德, 精, 忠, 中, 行, 吾, 理.

\* 直: «прямота», «неупередженість» тощо.

Ідея ідеограми 直: правильне (十) бачення (сприйняття) (目) інь-суті (一) речей. Тобто йдеться про неопосередковане сприйняття речей такими, якими вони є за своєю природою [5-13].

Ідея ідеограми 德: життєвий шлях людини (辵), на якому вона, сприймаючи речі інтуїтивно (心), розуміє їх суть речей (直) (порівн. з ідеєю вище поданої ідеограми 直 («прямота») [5-13].

\* 精: «духовність», «духовне».

Ідея ідеограми精: 1) природна чистота (青) зернин рису (米); 2) чистота

(青) [свідомості] людини, яка досягається нею на восьмирічному шляху самовдосконалення (米) [5-13].

\* 中: «внутрішнє», «серединнє», «суттєве», «природнє», «істиннє» [5-13].

Ідея ідеограми中: розділення вертикальною рисою (丨) речі (口) на ліву (ян) та праву (інь) частини – символ сходження-розходження сил інь та ян, що передає ідею серединності як: а) гармонійного (збалансованого) стану інь-ян взаємин; б) природного (дао) джерела походження речей [5-13].

\* 忠: «щирість», «неупередженість», «чистосердечність».

Ідея ідеограми忠: 1) внутрішня (природна) сутність (中) серця (心); 2) «пусте» (чисте) (中) серце (心) [5-13].

\* 行: «помірковані дії (наміри) людини».

Ідея ідеограми行: цілеспрямовані (ян) дії (行), але помірковані дії людини. Ідею останніх передає правий елемент даної ідеограми. Отже, ідеограма 行 передає ідею природно-гармонійного упорядкування речей [5-13].

\* 吾: істинно-природнє я; природа мого я; я, такий як є за природою, моє ego.

Ідея 吾: 1) п'ять першоелементів природи (вода, рослинність, вогонь, земля, метал) (五), що уособлюють будь яку річ (口) (все суще); річ як така (за її природою); 2) хаотичний (又) стан речей (又 ~ 五), який упорядковується (口) через правильні слова-імена речей (口); 3) ім'я речі (口), яке має відповідати її природі (五) (Конф.) [5-13].

悟 «Шовень» (~ 覺), с. 506

Ідея 覺 с. 409: 1) 一曰發也 (взагалі кажучи, самовиявлення (發) як розкриття суті особистої природи); 2) 見廣雅 (дивитись (見) на речі з позицій широкої (廣) просвітленості (雅)).

Ідея 吾 [«Шовень», с. 56]

吾: 我自稱也. 1. Я (我) сам (自) як такий (за природою (稱 ~ 稱 ~ 私 [Ошанін, 6785])); 2. Само (自) вираження (口) речей через їх природу інь-ян (五).

Ідея 悟: 1) самовираження суті (丩) особистої (吾) природи (ego); 2) інтуїтивне сприйняття (丩) інь-ян суті (五) речей (口).;



### **Значення:**

- самовираження / просвітлення (осмислення особисто-природного Я)
- саторі (яп.)
- самість, природність
- я, моє *его*, я як такий (за природою)
- *его* – в даосько-буддистській релігійно-філософській традиції [5-13].

Далі розглянемо конфуціянські чесноти високо моральної людини, яких вона набуває на шляху наслідування Неба як найвищого взірця. У Конфуція таку людину представлено принаймні двома постатями: *жень* (仁) – «гуманна людина» та *цзюнь-цзи* (君子) – «шляхетна людина». Аналогічно до того, як вище було подано вісім головних чеснот даоської досконало мудрої людини, подамо вісім головних ознак *жень* (仁) і, так би мовити, її візаві – *цзюнь-цзи*

(君子): 正, 直, 恩, 義, 中, 理, 孝, 礼

\* 仁 – «гуманна людина», «гуманність», «людинолюбство» тощо.

Ідея 仁: людина (人), яка діє, спираючись на закони Неба (二), тобто наслідує Небо, йдучи його шляхом (天道) (конф.). Варто зазначити, що Конфуцій ототожнював «гуманну людину» *жень* (仁) з даоською досконало мудрою людиною *шен жень* (聖人), яка володіє *дао* (道), про що свідчить вживання в конфуціянських текстах терміну 仁道 (жень дао) – «дао-шлях гуманної людини». Отже, *жень* (仁) це той, хто наслідує Небо. Але той, хто наслідує Небо, наслідує *дао* (天道). Наслідуючи Небо, людина стає на дао-шлях Неба (天道), тобто на шлях розкриття своєї природи (свого *дао* (道)) і, таким чином, сама стає взірцем для інших людей, сприяючи розкриттю ними своєї природи (道) [5-13]. Саме в цьому, на нашу думку, полягає смисл «людинолюбства», а відтак – смисл конфуціянської «гуманності».

\* 君 – «шляхетна людина»; «мудрий правитель» (зокрема, правитель Піднебесної). «Шовень» інтерпретує цю ідеограму за допомогою ідеограми 尊 («ритуал / акт вшанування через жертвопринесення») та слова 羊祥 («жертвопринесення»). З цього випливає ідея 君: 1) рука (又 ~ 叉) людини, яка керує (діє

(ノ)) словом (口); йдеться про керування ритуалом жертвопринесення особою високого соціального стану; 2) рука і слово керманіча. З цього випливає значення конфуціянського *кунцизи* (君子) – «досконала людина – нащадок (子) мудрих правителів давнього Китаю» (конф.).

\* 正 – «безпосереднє», «неупереджене»; «істинне», «правильне» тощо.

\* Інтегруючим інваріантом наведеної низки значень є ідея ідеограми 止: прямування (止) людини, орієнтиром для якої є Небо (二) як ідеальний взірець для наслідування (порівн. зі шляхом гуманної (仁) людини Конфуція (人道)).

\* 理 – конфуціянський принцип *лі*.

Ідея ідеограми 理: обробляти (田) землю (土) землю за її природою подібно до обробки яшми / нефриту (王 ~ 玉); чим ретельніше обробляють (шліфують) ці мінерали, тим краще вони проявляють (віддзеркалюють) свою природну структуру. Чим ретельніше обробляється земля, тим краще вона проявляє свою природу (土) [5-13]. Яшма та нефрит у стародавні часи були в Китаї символами особи верховного правителя-вана (王). Вважалося, що природна мудрість правителя повинна проявлятися в процесі удосконалення мистецтва його правління подібно до того, як проявляються природні властивості яшми. Саме ця ідея міститься в етимології ідеограми 國 – «держава» як складової назви Китаю (中国). Отже, діяти за принципом *лі* (理) означає удосконалювати свій природний потенціал, використовуючи його на ведення державних справ.

Вище сказане можна підтвердити ще й такою ідеєю ідеограми 王 (三 + 一), в якій елемент 三 символізує тріаду *небо-земля-люди/речі*, а елемент 一 (духовно-енергетична розгортка інь-ян взаємин) – волю правителя як чинника гармонійного єднання елементів тріади [5-13].

Ідея ідеограми 直: «Шовень» [с. 1189]: 正見也 正見也。(правильне, тобто цілісне (十) бачення (目) (сприйняття) природної (інь-суті (一) речей). Тобто пряме, неопосередковане, неупереджене сприйняття речей, явищ [5-13]. З цього, власне, випливають смислові значення ідеограми 直: «неопосередковане», «пряме», «природне», «суттєве», «істинне» тощо.

\* 中 — «внутрішнє», «серединне», «суттєве», «природне», «істинне» [5-13]. Подані значення мотивовано її нижче наведеною етимологією.

Дана ідеограма являє собою річ, (口) розділену вертикальною рисою на ліву (ян) та праву (інь) частини. Таким чином середина речі постає місцем сходження-розходження взаємодіючих сил інь та ян і, відповідно, символом гармонійно-збалансованого стану інь-ян взаємин. Саме з цього випливає даосько-конфуціянська ідея «золотої середини», що покладено в основу методології пошуку способу розкриття суті (природи) речей [12-13].

\* 恩 — «доброчинність», «благодійність»; «відчуття подяки (за благодійність інших (вчителів, батьків, старших тощо))».

Ідея 恩: доброчинність, благодійність тощо як велико (大)душність (心) [5-13].

\* 孝 — «синівський обов'язок»; «шанобливе ставлення до старших».

Ідея 孝: син (子) як продовження родоводу і опора для старих батьків

(老) [5-13]. Ідею синівського обов'язку і відповідну чесноту людини Конфуцій покладав в основу формування гуманної людини *жень* (仁), вважаючи, що саме ця чеснота обумовлює набуття всіх інших чеснот, необхідних для формування такої людини.

\* 礼 (禮) — «правила лі», «ритуал лі»

Ідея ідеограми 礼 (禮):

1) ритуальна посудина (豆) із жертвопринесенням (曲) на вівтарі Неба та Землі (示);

2) дари Землі (豊) божествам Неба та Землі (示);

3) вівтар Неба та Землі (示) як символ джерела породження всього суцього (豊), або як символ всього суцього (豊) [5-13].

Значення ідеограми 礼 (禮), що впливають з наведених ідей:

- ритуал (жертвопринесення) духам Неба та Землі;
- храмовий обряд на честь духів померлих предків;
- церемоніал, пов'язаний із храмовими обрядами;
- книга етикету (правил проведення храмових обрядів);
- конфуціянський кодекс етикету лі.

Наведені етимології ідеограми 礼(豊) вказують на те, що дотримання правил конфуціянського етикету складає основу конфуціянської культури як системи морально-етичних норм, правил, принципів, якими людина вимірює цінності природного та суспільного буття.

\* 義 – «принциповість»; «добропорядність» тощо.

Ідея елемента 羊: рівні (三) духовного розвитку (підйому) (丨) до його вищого стану, а саме стану абсолюту (八 ~ 丿) як шляху духовного самовдосконалення людини [5-13].

Ідея елемента 我: «Шовень» [с.1187] подає ідею我 таким реченням: 施身自謂也。(високо авторитетна людина-особистість, подібна до прапора (施) («Шовень» [с. 605]).

Ідея 義 «Шовень» [с.1187] – 己之威 儀 也 (шляхетна, високо авторитетна й глибоко духовна особистість). Завдяки таким чеснотам, людина набуває високого авторитету в між людських стосунках, адже здатна жити й діяти за конфуціянськими принципами моралі та етики.

Як згадувалось вище, формування такої свідомості носія традицій далекосхідної культури відбувається під впливом світоглядних та морально-етичних принципів релігійно-філософських учень Китаю, об'єднаних однією метою, а саме, розбудовою шляху духовного та морального вдосконалення людини (人道). Способи такого вдосконалення, пропоновані цими вченнями, різні, але, за умови їх синкретизму, гармонійно сполучаються в свідомості кожного члена суспільства. Таким чином, на шляху розбудови цього шляху стає той, хто набуває:

а) конфуціянської гуманності, відчуття обов'язку, добродійності, дотримання правил конфуціянської етики тощо;

б) даоських принципів дотримання людиною природного шляху речей, через які відбувається гармонія тіла та духу окремої людини і, відповідно, гармонізуються між людські стосунки;

в) буддистської віри у спасіння людини через досягнення нею вищого духовного стану, за яким стоїть розкриття сутності її особистої природи, її таланти, спрямований на користь суспільного оточення.

Отже, повернемося до концепту *дао-шляху* в конфуціянській моделі розбудови державності. Концепт *дао* вже за доби

Конфуція набув неабиякого розголосу та закріпився у свідомості тогочасного китайського суспільства. Основні атрибути *дао*, як то – передування всім речам та їх породженню, вічність та природній характер (що загалом подається як «Мати Піднебесної») постають найбільш авторитетним філософським чинником легітимації світоустрою і, відповідно, морально-етичної та етико-політичної систем, як його (*дао*) втілення в людському соціумі. Тому, цілком зрозумілим постає включення поняття *дао* в конфуціянську філософію, що, фактично, має на меті далекосяжні прагматичні наміри, тому що ставить *дао* саме в центр людської активності та соціального буття. На це вказує саме розуміння Конфуцієм концепту *дао*, яке істотно відрізняється від первинного трактування його Лао-цзи. Дослідник Л. Переломов зазначає, що якщо у Лао-цзи поняття Дао носить в цілому космогенний характер, то в філософії конфуціянства Дао набуває антропогенних рис [14].

Конфуцій пов'язує Дао лише з людиною (радіше з людським образом), оскільки сучасну йому людину Конфуцій за приклад не розглядав; зважаючи на його нечисленні зауваження щодо сучасного стану людськості, він був про неї не найкращої думки).

Конфуція, мало цікавили питання онтології та гносеології, окрім тих аспектів де вони з'являються в соціально-політичному контексті з огляду на їх легітимуючу (або, навіть, сакралізуючу) роль. Таким чином, пройшовши через соціально-політичний фільтр конфуціянського розуміння, осягнення поняття Дао постало *шляхом людини* соціального кшталту. Цей шлях увиразнився як найвища мета, яку людина конфуціянського типу мала досягати протягом всього свого життя через проходження всіх рівнів, починаючи з особистого Я, свого місця у власній сім'ї та в сім'ї сімей – в Піднебесній (як всесвітній макро-моделі держави).

Саме основні сходинки в проходженні *дао*-шляху, де самовдосконалення органічно поєднувалося із суспільним благоустрійом, 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 ознаки-рівні 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 [14]. Доречним буде зауважити, що, на відміну від Переломова, за яким *сяо-жень* це никчемна, негідна, недостойна людина, В. Резаненко [3], апелюючи до етимології ідеограми 小 (мале), вважає, що йдеться, швидше, про людину, свідомість якої природно-чиста, але вона ще не досягла необхідного рівня соціалізації.

Отже, концепт *цзюнь-цзи* (君子) застосовано на позначення носія конфуціянських чеснот, проте, зважаючи на ідеалізацію таких норм буття шляхетної людини сам Конфуцій вважав їх практично недосяжними за часи життя. Але, це був чітко визначений ідеал, і в загальному розумінні, людина, яка прагнула усвідомлення суті особистої природи (розкриття свого таланту) могла бути здатною знайти своє місце в сім'ї, державі та в процесах гармонізації Піднебесної та стати на шлях осягнення Дао. Саме у зв'язку з образом *цзюнь-цзи* 君子 встановлюються етико-моральні норми та цінності конфуціянського вчення як сукупність необхідних чеснот, 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.

До того ж, як зазначено вище, при визначенні смислу поняття *сяо-жень* (小人 – мала людина) у контексті співставлення з *дажень* (大人 – велика людина) треба перше сприймати не як негатив. Тобто, поняття *цзюнь-цзи* та *сяо-жень* треба не протиставляти, а співставляти. Зважаючи, на те що добродійність *де* (德), за природою людини, присутня в кожному, і кожен здатний до її розкриття, шлях майбутнього *цзюнь-цзи* починається від стану *сяо-жень*.

**Висновки.** Як видно зі структури поданої статті, об'єктом проведеного дослідження є особливості формування людини-особистості – носія традицій китайської культури, в основу розбудови якої покладено духовне, світоглядні та морально-

етичні принципи даоського та конфуціянського релігійно-філософських учень Китаю. Отже, ці вчення постали національною школою виховання особистості, засадничими чинниками формування свідомості якої є згадані принципи, які представлено в статті як предмет дослідження, оскільки, саме, за цими принципами стоять певні чесноти досліджуваної особистості.

Як можна бачити з вище наведеного, головними поняттями-категоріями даного дослідження є: «особистість конфуціянського типу», «духовне», «духовність», «світогляд», «морально-етичні принципи», «чесноти досліджуваної особистості». Саме через визначення та розкриття суті таких чеснот виявлено та проаналізовано ознаки особистості та досліджено особливості її формування в кофуціянському цивілізаційному просторі, головними чинниками розбудови якого є світоглядні та морально-етичні принципи релігійно-філософських учень Китаю.

Визначення смислів згаданих понять-категорій в роботі відбувалось через мовно-культурологічний аналіз ідеограм їх носіїв із застосуванням китайських та японських етимологічних енциклопедій.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Да Сюе – Велике вчення // Всесвіт. – К., 1989. – №10. – С. 56-77.
2. 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-Могилянська Академія», 2007. – 294 с.
3. Резаненко В. Ф. / Особисте та особистісне в методології Китаєзнавчих та японознавчих досліджень // Актуальні питання сходознавства, славістики, україністики (Пам'яті О. Пріцака) / Відповід. ред. Лучик В. – К.: НаУКМА, 2010.
4. Резаненко В. Ф. Даоське коло як модель семантико-графічного структурування китайських ієрогліфів стилю кайшу 楷書 / В. Ф. Резаненко // Українська орієнталістика / За ред. Срібняка І. В., – К.: НаУКМА, 2012. – Вип. 6, – С. 201-212.
5. Большой китайско-русский словарь / под ред. И. М. Ошанина. – М.: Наука, 1983, Т. 1 – 4.
6. Кобаясі С. Сінсен канва дзітен (Новий китайсько-японський словник ієрогліфів) / С. Кобаясі. – Токіо, 1995. – 1235 с.

7. Лань Янь. Ханьюй дацзи д'янь (Великий китайський словник ієрогліфів) / Лань Янь. – Китай, Ченду, 1989.
8. Резаненко В. Ф. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности / В. Ф. Резаненко. – К., 1988. – 354 с.
9. Резаненко В. Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности / В. Ф. Резаненко. – К., 1989. – 355 с.
10. Резаненко В. Ф. Семантическая структура иероглифической письменности / В. Ф. Резаненко. – К., 1985. – 131 с.
11. Сімура І. Кодзіен (Японський енциклопедичний словник) / І. Сімура. – Токіо, 1980. – 2448 с.
12. Сюй Шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів) / Сюй Шень. – Шанхай, 1986. – 867 с.
13. Уеда М. Сіндайдзіген (Новий великий словник ієрогліфів) / М. Уеда. – Токіо, 1993. – 2775 с.
14. Переломов Л. С. Конфуций. Лунь-юй / Переломов Л. С. – М.: Восточная литература, 1998. – 590 с.

## **ГАРМОНІЯ МІЖ ЛЮДСЬКИХ ВЗАЄМИН ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ОСНОВА КОНСОЛІДАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

和谐的社会关系：团结是中国社会的最高目标

**М. В. ЗАЯЦЬ**

Київський університет імені Бориса Грінченка

*Статтю присвячено пошуку та опису способів розкриття смислу конфуціянської категорії «гармонія» (між людських взаємин) як соціокультурної основи консолідації китайського суспільства.*

**Ключові слова:** конфуціянство, даосизм, буддизм, духовність, мораль, етика, гуманність, дао-де (мораль), мовно-культурна парадигма, етимологія ідеограм.



Розв'язання поставленого завдання дослідження здійснюємо з огляду на традиційність культури Китаю, головною ознакою якої є наявність у цій країні такої традиційної загально-національної школи виховання людини, як релігійно-філософське вчення, а саме даосизм, китаїзований буддизм та конфуціанство.

Отже, мета дослідження полягає у виявленні місця й ролі духовного, світоглядних та морально-етичних принципів згаданих учень, що постали головними чинниками формування суспільної свідомості китайців і, відповідно, гармонізації між особистісних взаємин.

В основу методології дослідження покладено наше ставлення до аналізованих в роботі базових понять згаданих учень як носіїв важливих елементів вень-культури Китаю, яка будується під впливом світоглядних та морально-етичних принципів цих учень і відповідно, постає головною інтегруючою складовою соціокультурного простору цієї країни.

*Мовно-культурна парадигма «духовність-мораль-етика» релігійно-філософської тріади*

Мовно-культурну парадигму «духовність – мораль – етика», представлено, відповідно, трьома поняттями, що містяться в її (парадигмі) назві та постають одними з ключових релігійно-філософської тріади Китаю. Певна річ, *духовне, моральне та етичне* мають безпосереднє відношення до світоглядних принципів цих учень. Спроба розкрити суть цих принципів, на нашу думку, сприятиме наближенню до адекватного розуміння згаданих понять (складових парадигми) і, відповідно, певних особливостей організації китайського суспільства, взаємостосунків між його членами тощо.

Як відомо, «парадигма» в її загальному визначенні – це сукупність теоретичних і методологічних положень, через які визначаються проблема дослідження та способи її розв'язання. В нашому дослідженні поняття «парадигма» набуває «мовно-культурного» статусу, оскільки в основу методики її визначення та дослідження покладено мовно-культурологічний (етимологічний) аналіз ідеограм-носіїв складових тріади: «духовність – мораль – етика». Як буде показано нижче, етимологічний цих аналіз ідеограм проводитиметься в контексті концептуальних

положень релігійно-філософських учень Китаю, які стоять за складовими парадигми (духовність, мораль, етика), що, зауважимо, постають головними чинниками формування суспільної свідомості носіїв традицій вень-культури суб'єктів розбудови китайського суспільства.

Як відомо, провідна роль у розбудові китайської державності традиційно належала конфуціянству. Конфуцій проповідував принцип підтримання порядку в суспільстві через визначення кожним його членом «свого місця»: «батько має бути батьком, син – сином, правитель – правителем, урядовець – урядовцем». Отже, все стане на свої природно-суспільні місця, кожен знатиме свої права й обов'язки. За основоположним конфуціянством, суспільство, організоване на таких засадах, має розподілятися на верхній та нижній прошарки – на тих, хто управляє і тих, ким управляють. Критерієм такого розподілу має бути не знатність, соціальний стан, походження, багатство тощо, а те, наскільки людина відповідає вимогам, канонізованим самим життям і, відповідно, суспільством. При цьому, вища мета правителя – інтереси громадян, громади й держави. Одним з основоположних принципів конфуціянства був і залишається такий: « держава – це велика сім'я, а сім'я – мала держава» [5]. До того ж конфуціянство надавало великого значення культу предків. Шанобливе ставлення синів до батьків *сяо* (孝) є головною вимогою конфуціянських Правил *лі* (禮), безкомпромісне й шанобливе ставлення до вівтаря небожителів – душ померлих предків). «Ховати батьків за Правилами *лі*, приносити жертви їхнім душам також за Правилами *лі*» – одна з важливих настанов Конфуція.

Таким чином, конфуціянський культ предків і норми *сяо* (孝 – синівський обов'язок перед батьками) були і є досі дієвим фактором піднесення культу сім'ї, клану, фірми, а відтак – держави, тобто суспільства взагалі і кожного його члена зокрема. Все це разом можна вважати, безумовно, найвпливовішим фактором гармонізації як взаємостосунків між членами суспільства, так і взаємозв'язків між усіма іншими його складовими. Кожен член суспільства від імператора до пересічного громадянина вважається за соціальну одиницю, яка

історично, природно, психологічно втілена в рамки конфуціянських морально-етичних принципів. Вихід за межі цих принципів означає втрату зв'язків зі спільнотою, яка репрезентує одночасно як сім'ю (родину) так і державу (батьківщину). З огляду на зазначене, Конфуцій визначає такий алгоритм дій суб'єктів впорядкування держави:

– основоположним таких дій є доведення до ладу сімейних (家族) справ;

– до того як доводити до ладу такі справи, слід вдосконалити себе як особистість (自己);

– до того як вдосконаливати себе як особистість, виправляють своє серце (忠), тобто стають на *серединний* (中道) (безкомпромісний) життєвий шлях, розкриття суті особистої природи й, відповідно, суті природи речей;

– до того як виправляти своє серце, роблять відвертими свої помисли (意), діючи за волею серця (心);

– до того як робити відвертими свої помисли, доводять до завершення свої знання *жи* (知), за для правильного й цілеспрямованого (矢) висловлювання (口) свої думки. Лише дотримання цих настанов Учителя може бути підставою для правильної політики впорядкування державних справ [5].

Варто також зазначити, що Конфуцій в основу свого вчення покладав ідеал шляхетної людини *цзюньцзи* (君子) [5]. Така людина мала володіти, передусім, такою чеснотою, як відчуття обов'язку *і* (義) перед колективом, громадою, суспільством тощо, якого вона бере на себе добровільно. Цей принцип, перейнятий, головним чином, від конфуціянства, обумовлений не розрахунком, а наслідуванням морально-етичних принципів цього вчення за для набуття (德) стану дао (道) високо моральної та глибоко духовної людини.

Конфуцій учив: «Шляхетна людина *цзюнь цзи* (君子) думає про обов'язок *і* (義), низька людина *сяо жень* (小人) піклується про вигоду». За Конфуцієм, дотримання таких, наприклад, принципів, як відкритість, щирість *чжун* (忠), благопристойність (дотримання етикету) та дотримання церемоній, виконання ритуалів *лі* (礼) тощо – це ті чесноти, якими має володіти *цзюнь цзи*, тобто той, що «має моральне право керувати іншими через слово й діло» [5].

Отже, як можна бачити, конфуціянство відіграло і відіграє досі неабияку роль у формуванні особистості носія згаданих чеснот – людини-суб'єкта розбудови гармонійного суспільства. Саме тому головною ідеєю вчення Конфуція був пошук та обґрунтування методик виховання такого суб'єкта. Поняття *гармонія* (tiao-he) є одними з ключових у відомих нам працях з конфуціянської тематики. Розкрити смисл цього поняття спробуємо за допомогою мовно-культурологічного (етимологічного) аналізу ідеограма його носіїв (調和).

За І. Ошаніним, поняття tiao-he (調和) має такі значення:

- гармонія, гармонійний;
- упорядкування, узгодження;
- примирення, злагода;
- підходящий, сумісний, відповідний;

*Ідеограма* 調 (tiao) (за І. Ошаніним):

- упорядковувати, регулювати, налаштовувати;
- приміряти, узгоджувати;
- здібності, талант, майстерність;
- складена мелодія.

*Ідея ідеограми* 調 (tiao):

- 1) інформація (укази, інструкції і т. ін.) (言149) як спосіб упорядкування справ (吉) у межах адміністративної території (阌13);
- 2) упорядкування (吉) через слово, указ тощо (言) стану речей в межах підлеглої території (周) [6–13].

З наведеного випливає основні значення ідеограми 調:

- 1) самовпорядкування, самоконтроль;
- 2) упорядкування (через слово) стану речей, справ довіклля.

*Значення ідеограми* 和 (he) (за І. Ошаніним):

- повне/завершене упорядкування (речей);
- гармонія стосунків, речей тощо (спокій, мир, порядок);

*Ідея ідеограми* 禾115: злак на корені – символ гармонії між його корінням, листям, стеблом, колосом. Тобто ідеограма є символом гармонії речей довіклля [6–13].

*Ідея ідеограми* 和: за «Шовенем», 相應也 (щира (心) взаємодія (相) та згода (應)). З етимологій елементів даної ідеограми впливають такі її додаткові ідеї:

1) гармонія взаємозв'язків (禾) між речами (口), що асоціюється з порядком розташування зернин колоса злаку (禾);

2) висловлювання (口30) взаєморозуміння (禾);

3) гармонія взаємостосунків/взаєморозуміння (口) між «верхами» та «низами» (禾), або між владною вертикаллю та суспільною горизонталлю (禾);

4) природне упорядкування/гармонізація (禾) речей (口) [6-13]. З вище наведеного випливають основні значення ідеограми 和: упорядкування стану речей; гармонізація їх взаємозв'язків.

Смисл поняття 調和 (tiao-he), що впливає з ідей складових ідеограм, формулюється так: «упорядкування людиною стану речей (гармонізація взаємозв'язків між речами)». Як можна побачити, в основу смислу поняття *гармонія* покладено світоглядні та морально-етичні принципи даоського та конфуціянського вчень, котрі постали головними чинниками формування соціально-значимого ідеалу Конфуція. Таким ідеалом є шляхетна людина *цзюньцзи* (君子), наділена чеснотами, що уособлюють гуманність жень (仁).

У конфуціянстві моральні чесноти людини представлено переважно такими категоріями: *жень* (仁) – гуманність; *сін* (信) – правдивість, *і* (義) – обов'язок, принцип; *лі* (禮) – ритуальність, *сяо* (孝) – синівська шанобливість. Зробимо спробу розкрити зміст зазначених чеснот з огляду на настанови конфуціянського канону «Лунь юй», а також за допомогою етимологічного аналізу ідеограм, якими вони передаються.

За «Шовенем», ідеограма 仁 (жень) передає ідею: (二人能够兼爱, 故字形从二, 二為天地, 表示天地間万物。) добродійності (愛) людини (人), здатної (能) об'єднувати (够兼) все усе суще (万物) в просторі між небом і землею (天地). Ця ідеограма 仁 має такі складові: 亻 («жень-людина»), 二 («Небо і Земля»), через які, за етимологічними джерелами, вона передає ідею наслідування людиною неба й землі як вищих зразків і, відповідно, ідею гармонізації людиною зв'язків між цими стихіями [1; 9-13].

Отже, за Конфуцієм, гуманній людині властиві, принаймні, такі чесноти: щирість, відкритість, толерантність, безпристрасність, моральність, синівський обов'язок, повага до

старших, колективізм, обов'язок перед спільнотою, якій вона належить. Наприклад, саме ці чесноти є необхідною умовою для отримання правителем мандату Неба на управління, тобто набуття ним статусу *цзюньцзи*.

Таким чином, наслідуючи ідеали неба й землі, людина сама стає зразком для її оточення.

*Ідея ідеограми 義* (обов'язок, принцип).

Ідея цієї ідеограми впливає зі значень складових ідеограм. За «Шовенем», ідеограма 我 означає 我之从戈, є показом взяття зброї (戈), яку тримає (握持) людина як засіб само (自) збереження, з чого впливає значення: сам (自) як такий.

Ідея складової ідеограми 羊 (овен). За «Шовенем»: 1) 孔子曰: «牛羊之字、以形举 (舉) 也» (Конфуцій казав: «ідеограми бика та овена є символами ритуалу жертвопринесення (舉)); 2) 孔子說: «牛羊之字、用形象来表示» (Конфуцій вважав за можливе використовувати ці ідеограми для передачі ідеї щирого поведіння (来表) перед (示) вівтарем духів неба й землі як найвищий рівень прояву (羊) щиро-особистого.

Отже, природність (як ознака чистої свідомості) людини і, відповідно, її щирі поведіння (як чеснота) набуваються через становлення на дао-шлях самовдосконалення. Власне, з цього впливають такі значення аналізованої ідеограми, як «принцип», «обов'язок», які слід розуміти як декларування «Я» – як такого, природного, істинного, глибоко суб'єктивного, особистого.

З вище наведеного впливає така ідея ідеограми 義: вищий рівень прояву (羊) природно-особистого (我), як ознаки свідомого становлення людини на дао-шлях розкриття особистої природи (таланту), спрямованого на користь оточення. В цьому, за Конфуцієм, полягає її принциповість і моральний обов'язок перед оточенням [5].

Правила 禮 (禮)

За «Шовенем», ідеограма 禮 передає такі ідеї:

- 1) 禮 (礼 ~ 礼): 履也. (праведний життєвий путь людини);
- 2) 所以事神致福也. (за путь (履) праведний (事) Небо (神) посилає (致) благодать (福); ритуали жертвопринесення (豐) на вівтар шанування сил небесних (示));

3) проф. Уеда [с. 1675], посилаючись на Шовень, подає таке визначення даної ідеограми: 天より垂れた示現の気。(Послання небом (天 ~ 示) життєтворної енергії (気)).

Правдивість *сін* (信 – слово (言) шляхетної (君子) людини (人)) Конфуцій відокремлює від інших категорій. *Сін* набуло більш політичного змісту, і саме її ідею він проводить крізь усе своє вчення, спрямоване на державотворення. Головним аргументом Конфуція щодо гуманності людини є її моральність. Трактуючи гуманність як здатність розуміти у людях і управляти ними, Конфуцій пов'язує прояв цієї чесноти у соціальній ієрархії з устроєм держави. Тлумачачи гуманність як вищу істину, він асоціює її з суспільною свідомістю нації, і через це надає ще більшого значення управлінню державою, спонукаючи людей до того, щоб кожен займав своє місце в соціальній ієрархії і виконував свій обов'язок у суворій відповідності до етикету як того, що віддзеркалює рівень моральності людських вчинків.

Синівський обов'язок 孝 (сяо)

*Ідея ідеограми 孝: 善事父母.* (добродійність (善事) по відношенню до батьків (父母)). Верхній елемент ідеограми 孝 – спрощення ідеограми 老 (літня людина); елемент 子 (дитина, син). Вище подана ідея ідеограми 孝 впливає з її графічної форми («син – опора батьків»).

Піклування про людей похилого віку, передусім про батьків, є однією з центральних ідей вчення Конфуція про побудову гармонійного суспільства. Він розробляє й закликає дотримуватись принципу *сяо* (孝), що є засадничим у встановленні правил між людських взаємин. Синівська повага до батьків – це корінь конфуціянської гуманності. Виконання прижиттєвих побажань батьків, неухильне наслідування його шляху протягом усього життя має встановлювати міцний зв'язок між поколіннями, зв'язок із традиціями своєї сім'ї, а через неї – з культурними основами всього китайського народу [5].

Наголошуючи на такій чесноті як *даоде-моральність* (道德), Конфуцій надає людині можливість самій визначати, що добре, а що ні. Він казав: «Людина не повинна сумувати, якщо не має високого поста, вона повинна сумувати лише за тим, що не

стійка в моралі». Набуття ж людиною моральності, за Конфуцієм, пов'язано з одночасним набуттям нею таких чеснот, як духовність (精神), благодійність (恩), щирість (忠) тощо, котрі разом з моральністю являються головним складовими гуманності, а все в сукупності (як зазначено вище) є чинниками гармонізації (調和) суспільства, яке складається з індивідів – носіїв цих чеснот. Розглянемо головні ознаки обраних чеснот крізь призму етимологій ідеограм, котрими вони (чесноти) передаються.

Духовність (精神)

*Ідея ідеограми 精*, за «Шовенем»: 擇米也。 (відбірний рис (природна чистота (青) зерна злаку, зокрема рису (米)).

*Ідея ідеограми 青~青*, за «Шовенем»:

1) 東方色也。 (зелений колір (青) весняного дерева) – символ сходу (東);

2) 木生火。 (дерево породжує вогонь). 从生丹 (вогонь перетворюється у кіновар (丹 ~ 丹) – мінерал червоного кольору). 赤, 南方之色 (червоне – символ півдня). 丹青之信言必然 (червоність мінералу та зелень весняного дерева означають природність або природну чистоту).

*Ідея ідеограми 神*, за «Шовенем»:

1) 天神引出萬物者也。 Божество (神) Неба (天) – творець усього суцього (萬物);

2) ㄣ ~ 示 – вівтар Неба і Землі – символ вшанування божества (申);

3) 申 (白 + 丨) – руки (白) божества, що єдне (丨) небо й землю (工);

4) божественний дракон (白), набуваючи стану *ян*-неба, запліднює інь-землю, посилаючи (丨) благодатний дощ;

5) божественна енергія/сила (申) – джерело породження речей;

6) небо (二), уособлене сонцем, місяцем, зорями (示), як стихія, що зумовлює породження речей.

Суть поняття *духовність* (精神), що впливає з етимологій ідеограм – складових цього поняття, можна сформулювати як «природно-чистий внутрішній стан людини», що відповідає, передусім, стану свідомості людини, не захарашеної негативами соціологізації. Отже, йдеться про глибоко духовну та високо моральну людину – носія вище розглянутих чеснот і принципів



Щирість (忠)

Ідеограма 忠, за «Шовенєм», означає: 敬也。即尽心竭力、忠誠无私。(глибока повага; щиросердя; не власно корисне). Із зазначеного та графічної форми цієї ідеограми випливають такі ідеї: 1) серце (心) людини, що стала на дао-серединний шлях (中); 2) чисто-широ-безкомпромісно (中) сердечне (心).

Благодійність/добродійність (恩)

Ідея ідеограми 恩: добродійність (恩) від (因) (за покликом) щирого серця (心) [6–13].

Отже, як можна бачити, в основу конфуціянської ідеї гармонізації суспільства покладено пошук шляхів досягнення гармонії людини й довкілля як у природному, так і суспільному планах. Реалізація цього вельми складного завдання (в Китаї) вже з часів виникнення конфуціянства (як державної ідеології) здійснювалась не лише за принципами цього вчення. Сам Конфуцій вважав, що ідеальним виконавцем його ідей може бути носій ідей даоського вчення, для якого пошук шляху самовдосконалення є способом буття, адже для Конфуція дао-шлях, за Лао-цзи (道), асоціювався з дао-шляхом Неба (天道). Підтвердженням коректності цього постулату є ідеї, котрі містяться в етимологіях нижченаведених ідеограм-носіїв ключових понять конфуціянства.

Ідея ідеограми 宗, за «Шовенєм»: 尊祖 廟也。(вшанування (尊) храму предків (祖); так само – храмів: конфуціянських, даоських, буддистських (廟)). З поданої ідеї випливають такі значення ідеограми 宗: домашній, сімейний (宀) (родовий, племінний, державний) вітвар вшанування Неба та Землі (示) – символ поклоніння божествам, духам Неба й Землі, а також душам померлих предків.

Як можна бачити, ключовими поняттями тут виступають: «сім'я», «дім», «рід», «державна», а також «божества», «духи Неба та Землі», що вказує на значимість місця й ролі релігії в гармонізації китайського суспільства, адже це пов'язано з конфуціянським інститутом державності в особі владної вертикалі або ієрархічної системи іе (家), де Небо фігурує як її (системи) верховне начало.

Наведена вище етимологія ідеограми 義 – обов'язок/принцип передає ідею довічного обов'язку кожного індивіда перед

суспільством дотримуватись норм, правил поведінки в стосунках з оточенням. Тобто норм, обумовлених морально-етичними принципами, передусім, настановами Конфуція стосовно гармонізації між людських стосунків у суспільстві й державі.

Зазначимо, що даоська індивідуалістська методологія формування світогляду людини не завадила Конфуцію та його послідовникам звертатись до даоських ідей та практик самовдосконалення людини, Конфуцій вважав за доцільне виховувати державних службовців у даоському дусі, на даоських моральних принципах, даоській духовності. Адже *дао-шлях* Неба Конфуція і *дао-шлях* Лао-цзи як універсальні зразки наслідування багато в чому доповнюють одне одного. Отже, останнє, на нашу думку, можна вважати вагомим аргументом на користь даоського вчення як одного з найвпливовіших факторів гармонізації китайського суспільства.

Доречним тут буде звернутись до концепції серединного шляху (中道), що є основоположною в методологіях даосизму (дао-шляху), буддизму (дао-шляху нірвани) та конфуціянства (дао-шляху Неба). Щодо дао-шляху в даосизмі, це серединний шлях, якого прагне даос у пошуках смислу особистого буття, особистої природи через гармонізацію його *інь*-внутрішнього та *ян*-зовнішнього станів. Наслідування ж серединного шляху всіма членами спільноти обертається гармонізацією спільноти. Саме таке представлення вищенаведених даоських чеснот людини надає їм рівня соціальної значимості, особливо, коли вони беруться до уваги конфуціянськими державотворцями.

**Висновки.** У результаті проведеного дослідження:

- 1) виявлено певний список категорій релігійно філософських учень Китаю, – носіїв ознак між людських взаємин;
- 2) за допомогою мовно-культурологічного (етимологічного) аналізу ідеограм-носіїв виявлених категорій визначено їх ідеї і, відповідно, ознаки гармонії між людських взаємин;
- 3) з огляду на виявлені ознаки, розкрито суть поняття «гармонія між людських взаємин» характерних для консолідованого китайського суспільства;
- 4) визначено відповідність (за змістом) поняття.

Отже, досягнення мети, а саме спроба розкрити смисл конфуціянської категорії «гармонія» (між людських взаємин)

як соціокультурної основи консолідації китайського суспільства, здійснювалось через виявленні місця й ролі духовного, світоглядних та морально-етичних принципів релігійно-філософських учень Китаю, що постали головними чинниками формування суспільної свідомості китайців і, відповідно, гармонізації між особистісних стосунків. В основу методології дослідження покладено наше ставлення до аналізованих в роботі базових понять згаданих учень як до носіїв важливих елементів вень-культури Китаю, яка будується під впливом світоглядних та морально-етичних принципів цих учень і відповідно, постає головною інтегруючою складовою соціокультурного простору цієї країни.

Мовно-культурну парадигму «духовність – мораль – етика», представлено, відповідно, трьома поняттями, що містяться в її (парадигмі) назві та постають одними з ключових релігійно-філософської тріади Китаю. Певна річ, *духовне*, *моральне* та *етичне* мають безпосереднє відношення до світоглядних принципів цих учень, що взаємодіють у тісному синкретизмі їхніх ідей та принципів.

В основу синкретизму покладено ідею шляху *дао* як такого, що, по-перше, утверджує принципи моралі, за якими формується й удосконалюється особистість. І, по-друге, даоська ідея шляху практично постала своєрідною моделлю/зразком для інтерпретації китайцями – дао-шляху неба Конфуція та дао-шляху нірвани в китаїзованому буддизмі. На це вказують вище наведені результати етимологічного аналізу обраних категорій, за якими стоять згадані конфуціянські морально-етичні принципи: *обов'язок* (義) («чиста свідомість» як запорука дотримання високої принциповості, обов'язковості у стосунках з іншими). *Духовність* (精神) (природна чистота свідомості високо моральної людини). *Гуманність* (仁) (людини, яка життєдіє за законами Неба та Землі, тобто за законами природи). *Де-етика* (德) (життєвого шляху людини, яка серцем сприймає приховану сутність усього суцього й не суцього). *Щирість* (忠) (людини, яка стала на серединний шлях). *Синівський обов'язок* (孝) як основа основ сімейного укладу. *Благодійність* (恩) (прагнення людини поширювати поле щирої добродійності).

## ЛІТЕРАТУРА:

1. Конфуцій. «Лунь юй» (Судження й бесіди). – М.: Оникс, 2004. – 190 с.
2. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. – М., 1983. –Т. 1–4.
3. Лань янь. Ханьюй дацзи д'янь (Великий китайський словник ієрогліфів). – Китай, Ченду, 1989.
4. Резаненко В. Понятійно-категоріальний апарат релігійно-філософських учень Китаю: до проблеми адекватного розуміння // Китайська цивілізація: традиції та сучасність. Збірник статей. / відп. ред. Л. В. Матвеева. – К.: Інститут сходознавства НАН України, 2009. – С. 109–113.
5. Резаненко В. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности / Володимир Резаненко. – К.: Київський державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1988. – 354 с.
6. Резаненко В. Семантические элементы знаков иероглифической письменности / Володимир Резаненко. – К.: Київський державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1989. – 355 с.
7. Сюй Шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів). – Шанхай, 1986. – 867 с.
8. Уеда М. Сіндайдзітен (Новий великий словник ієрогліфів). – Токіо, 1993. – 2775 с.
9. Кобаясі С. Сінсен канва дзітен (Новий китайсько-японський словник ієрогліфів) / С. Кобаясі. – Токіо, 1995. – 1235 с.

**ZAIATS M. V.**

*Borys Grinchenko Kyiv University*

### **HARMONY BETWEEN HUMAN RELATIONS AS SOCIO-CULTURAL BASIS OF THE CONSOLIDATION OF SOCIETY IN CHINA**

*The article is devoted to the search and description of ways of disclosing the meaning of the Confucian category of «harmony» (between human relationships) as a socio-cultural basis for the consolidation of Chinese society.*

**Keywords:** *Confucianism, Taoism, Buddhism, spirituality, morality, ethics, humanity, tao-de (morality), linguistic-cultural paradigm the etymology of ideograms.*

# «ДАО-ДЕ»-КОНЦЕПЦІЯ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ (人格)

М. В. ЗАЯЦЬ

Київський університет імені Бориса Грінченка

*Мета статті – показати роль концепту дао-де як ідейної основи формування особистості конфуціянського типу, особисте «я» якої посідає певне місце на конфуціянській складовій родовід-державного дерева*

**Ключові слова:** особистість конфуціянського типу, світогляд, мораль, етика, гуманність, дао-де, дао-шлях, конфуціянська вертикаль, родовід, правила лі, принцип лі.

Конфуціянство як національний інститут державності в Китаї багато століть поспіль відіграло і відіграє досі неабияку роль у формуванні високо моральної людини-особистості (人格), що постала, саме, суб'єктом її (державності) розбудови. В нашому дослідженні дао-концепція формування особистості впливає з виявлених та обгрунтованих морально-етичних дао-де (道德) принципів цього вчення як чинників формування такої особистості. Отже, виходить, що визначення й дослідження таких чинників варто розглядати крізь призму згаданого поняття дао-де як головної світоглядної та морально-етичної категорії релігійно-філософських учень Китаю, зокрема конфуціянства.

Передусім визначимось з поняттям «особистість», що передається словом 人格 (женьге), звернувшись до етимології складової ідеограми 格 (ге).

*Ідея ідеограми 格 – за «Шовенем»: 異 (異) 辭也。 (особиста думка); 者, 有行而止之、不祖听 (聽) 也。 (кожен має спиратись на особисті життєві орієнтири, прислуховуватись до свого сперця).*

Зі значень елементів ідеограми 格 (木+各) впливає, що кожен (各) апелює до такого природного зразку, як дерево (木), і через це визначає своє (природне) місце на вертикалі суспіль-

но-ієрархічного дерева (конф.). Відповідно, з цього випливають значення даної ідеограми за І. Ошаніним:

- стандарт, норма, міра, зразок; зразковість;
- класифікація; визначеність; константність;
- добропорядність, моральність, достоїнства;
- розряд, ранг, ценз;
- особиста позиція;
- характер (за природою).

Отже, подане вище корелює з образом особистості, головною ознакою якої є настанова Конфуція: «Головним критерієм становлення людини на дао-шлях розкриття особистого природного потенціалу (道) має бути прагнення посісти своє (природне) місце в суспільстві». Саме тому звернемось до визначення вище наведеного поняття *дао-де-шлях* (道德).

*Ідея ідеограми 道* (дао-шлях людини)

За «Шовенєм» [с.75, 165], ідеограму 道 (дао) презентовано такими конотаціями:

- 所行道也. (помірований (行) життєвий шлях (道) [людини]);
- 一達謂之道 («шлях» до розуміння (суті) «усеєдиного» (дао));
- 道理 (становлення на природний (理) дао-шлях через наслідування принципу *лі*);
- 行所達 (помірований шлях за для досягнення мети (達) (через упорядкування (行) речей) (пор. 五行(wuxing) (стани («шлях») 5-ти першоелементів природи);
- 自達 (шлях пізнання джерела особистої природи);
- 徒皓切 (життєвий шлях навчання й просвітлення);
- 道循 (помірований шлях за для пізнання природи речей (行)).

З вище наведеного випливає така ідея, що її передає ідеограма 道:

*Дао-шлях* – це восьмирічний – *ян*-упорядкований ( 𠄎 ), правильний (止) шлях людини ( 𠄎 ~ 人 ) до вищого ( 𠄎 ~ 天 ) рівня ( — ) визначення суті особистої природи ( 自 ).

Через ужитку тут конфуціянську категорію «правильний (止 ~ 正) дао-життєвий шлях людини» ідеограма 道 (дао) набуває значень: «мораль», «моральный» тощо. А вище згадана категорія *дао-де* (道德) означає «морально-етичне», адже ідеограма 德 (за «Шовенєм») передає ідею життєвого шляху людини ( 𠄎 ),

яка прагне набути стану розуміння суті речей (直) серцем (心), що, власне, є основою становлення її на дао-шлях.

Таким чином, з огляду на вище подане, нами було встановлено морально-етичні принципи, за якими людина, набуваючи стану *де*, стає на дао-шлях розкриття суті особистої природи, джерел природного потенціалу, який спрямовує на користь свого оточення, чим проявляє себе як високо моральна особистість До списку таких категорій потрапили:

жень-гуманність (仁), вень-культура (文), принцип-обов'язок (義), правила етики лі (禮), принцип лі (理), духовність (精神), шляхетність (君), особисте (自己), особистість (人格).

Отже, звернемось до етимології ідеограми жень-гуманність (仁). За «Шовенем», вона передає ідею: 仁人能够兼爱, 故字形从二, 二为天地, 表示天地间万物, що означає: *добродійність* (愛) людини (人), здатної (能) об'єднувати (够兼) все суще (万物) в просторі між небом і землею (天地) як абсолютними зразками. Як можна бачити, ідеограма 仁 (жень) передає ідею наслідування людиною неба й землі як вищих зразків і, відповідно, ідею гармонізації людиною зв'язків між небом та землею. Таким чином, наслідуючи небо й землю, людина сама стає зразком для її оточення, в чому, власне, за Конфуцієм, полягає суть гуманності *жень*. Як можна бачити, за гуманністю, стоять кращі моральні цінності та норми поведінки людини. Носієм таких цінностей, що об'єднуються поняттям *жень*, міг бути не будь-хто, а лише шляхетна людина *цзюньцзи* (君). Проте цього ще недостатньо. Істинно шляхетна людина повинна володіти ще й вень-культурою (文).

*Вень-культура* (за етимологією ідеограми 文) подається як:

- упорядкування в свідомості людини (人) інь-ян «хаосу» (爻) речей;
- опанування нею інь-ян-культури (文) речей;
- опанування інь-ян-культури (文) ідеограм ієрогліфічного тексту;
- становлення людини на дао-шлях (人道) розкриття суті особистої дао-природи і, відповідно, суті дао-природи речей.

З цього випливає визначення вень-культури як відображення в свідомості людини духовного, світогляду та морально-етичних принципів, що походять від даоського та конфуціянського

культів дао-природи (乂). Таким чином, вень-культура дао-шляху людини характеризує стан її свідомості, що формується під впливом світоглядних та морально-етичних принципів релігійно-філософських учень Китаю, тобто показує ступінь чистоти (精) свідомості, не захаращеності її негативами соціологізації.

У процесі набуття вище згаданих чеснот певне місце посідає конфуціянська категорія *обов'язок* (義),

*Ідея ідеограми 義* «Шовень» [с. 1187]: прагнення людини стати на дао-шлях само (我) вдосконалення (羊), як актуалізація особистого «я» людини (我).

*Ідея ідеограми 我* «Шовень» [с. 1187]

我之从戈, 是表示取戈自握 持的意思、因有自義 (зброя (戈), яку утримують (握 持) як засіб самовизначення (自), з чого випливають значення ідеограми 我: я, сам, самостійно, моє особисте тощо).

*Ідея ідеограми 羊* (символ овена)

孔子曰: «牛羊之字、以形举 (舉) 也» (Конфуцій казав: «ідеограми бика та овена є символами ритуалу жертвопринесення (舉)).

孔子說: «牛羊之字, 用形象来表示» (Конфуцій вважав за можливе використовувати ці ідеограми для передачі ідеї щиросердного поведження (来表) перед (示) вівтарем духів неба й землі).

Отже, ідея самості, за ідеограмою 義 передається елементом 我, а ідея досконалості – елементом 羊. Остання, за семантикографічною структурою даоського кола, набуває таких конотацій: «рівні (三) розвитку (丨) на шляхові прагнення (людини) стану абсолюту (八)». Власне, з цього випливають такі значення аналізованої ідеограми 義, як «принцип», «обов'язок», «суть», «смісл», «честь» тощо, які слід розуміти як декларування «Я» – як такого, особистого, котрому притаманна чиста свідомість, чисті, щирі наміри у стосунках з іншими, таким чином, ідеограма 義 передає ідею найвищого рівня прояву (羊) особисто-суб'єктивного (我) з позицій «чистої свідомості» як запоруки дотримання високих принципів та обов'язку не лише перед оточенням, а й перед померлими предками, передусім батьками. За Конфуцієм, синівська шанобливість – це повага не лише до живих батьків, а й до померлих через відправлення ритуалів жертвопринесення їх душам, а надалі – духам, що уособлюють сили небесні, від яких



залежить доля живущих. Власне, це покладено в основу конфуціянського Канону ритуалів, відомого за назвою «Правила лі».

*Ідея ідеограми 禮 (правила Лі) «Шовень» [с. 2]:*

所以事神致福也。(за путь (履) праведний (事) Небо (神) посилає (致) благодать (福); ритуал жертвопринесення (豊) на вітвар шанування духів неба й землі (示)), який, за Конфуцієм, виконується зі щиро-чистою свідомістю й повагою до померлих предків. Таку чесноту людини пов'язано з конфуціянською ідеєю *духовності* (精神) як божественної (神) чистоти всього природного (精) і, зокрема, чистоти свідомості людини

*Ідея ідеограми 精, за «Шовенем» (擇米也), означає відбірний рис (природна чистота (青) зерна злаку, зокрема рису (米))*

*Ідея ідеограми 青~青, за «Шовенем»:*

1. 東方色也 (зелений колір (青) весняного дерева), що символізує *схід* (東)).

2. 木生火, 从生丹 (дерево як джерело породження вогню, який перетворюється у кіновар (丹 ~ 丹) – мінерал червоного кольору – що символізує *південь* (赤, 南方之色)).

3. Червоність мінералу та зелень весняного дерева є символами природності речей, або їх природної чистоти (丹青之信言必然).

Зауважимо, що згадане поняття «природна чистота = природність» корелює з такими категоріями релігійно-філософських учень Китаю, як *порожнеча, серединність, дао-стан* речей. Носієм ідеї такої кореляції є ідеограма 理 (конфуціянський принцип лі).

Ідеограма 理, за «Шовенем», передає ідею 治玉也 (упорядкування (збалансування) (治) співвідношення пари (里 (田+土)) *інь*-стихії землі (土) та *ян*-обробленого поля землі (田), з огляду на її *інь*-природу. Суб'єктом такого діяння є людина, на що вказує ідея елемента (王) ідеограми 理: гармонізація (+) взаємин між *ян*-стихією неба та *інь*-стихією землі (二) через посередницьку діяльність людини, яка не лише здатна це робити за своєю природою (як носій дао), а й як істота, що спроможна її виконувати свідомо.

Отже, в результаті проведеного дослідження показано роль концепту *дао-де* як ідейної основи формування особистості конфуціянського типу, особисте «я» якої посідає певне місце на конфуціянській складовій родовід-державного дерева.

Методом дослідження й одночасно способом обґрунтування згаданого концепту є застосування мовно-культурологічного (етимологічного) аналізу визначених нами понять, за якими стоять морально-етичні принципи як чинники формування особистості конфуціянського типу. Метою і кінцевим результатом аналітичного дослідження постав вихід на конфуціянську категорію «принцип *лі*» (理), за яким стоїть духовна, морально-етична (王) та матеріальна (里) складові доктрини розбудови державності. Усе вище зазначене, в решті решт, постає ідейною основою розбудови соціокультурного простору Китаю, в якому формується особистість (人格). Як зазначалось, зі значень елементів цієї ідеограми (木+各) випливає, що кожен (各) апелює до такого природного зразку, як дерево (木), що символізує вертикаль родоводу кофуціянського типу. Таким чином, кожен уявляє особисте «я» на певному місці (場) цієї вертикалі і, відповідно, усвідомлює себе як складову єдиного родовід-державного дерева.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Опанина. – М., 1983. –Т. 1–4.
2. Лань янь. Ханьюй дацзи д'янь (Великий китайський словник ієрогліфів). – Китай, Ченду, 1989.
3. Резаненко В. Понятійно-категоріальний апарат релігійно-філософських учень Китаю: до проблеми адекватного розуміння // Китайська цивілізація: традиції та сучасність. Збірник статей. / відп. ред. Л. В. Матвеева. – К.: Інститут сходознавства НАН України, 2009. – С. 109 – 113.
4. Резаненко В. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности / Володимир Резаненко. – К.: Київський державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1988. – 354 с.
5. Резаненко В. Семантические элементы знаков иероглифической письменности / Володимир Резаненко. – К.: Київський державний ун-т ім. Т. Г. Шевченка, 1989. – 355 с.
6. Сюй Шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів). – Шанхай, 1986. – 867 с.
7. Уеда М. Сіндайзідзен (Новий великий словник ієрогліфів). – Токіо, 1993. – 2775 с.
8. Кобаясі С. Сінсен канва дзідзен (Новий китайсько-японський словник ієрогліфів) / С. Кобаясі. – Токіо, 1995. – 1235 с.

ZAIATS M. V.

*Borys Grinchenko Kyiv University*

**THE «TAO-DE» CONCEPT OF PERSONALITY FORMATION  
(人格) OF A CONFUCIAN TYPE**

*The purpose of the article is to show the role of the Taoist concept as the ideological basis for the formation of the personality of the Confucian type, whose personal «I» occupies a certain place in the confucian of the pedigree of the state tree.*

**Key words:** *personality of confusion type, worldview, morality, ethics, humanism, tao-de, tao-path, confucius vertical, pedigree, rules of ly, principle ly.*

**РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ  
КОНЦЕПТІВ ОСОБИСТІСНОГО (個人性)  
ТА ОСОБИСТОГО (自己) В КИТАЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

**А. О. ЙОЖИКОВА**

Київський університет імені Бориса Грінченка

*У статті обґрунтовуються положення автора про особистісне (природний потенціал) носія традицій китайської культури, яке проявляється й актуалізується як особисте соціологізованої особистості*

**Ключові слова:** *особистісне, особисте, особистість, даосизм, буддизм, конфуціянство, дао-шлях, духовність, мораль, етика, світогляд*

Перш ніж приступати до розкриття смислу релігійно-філософського аспекту *особистісного (個人性)* та *особистого (自己)* в китайській культурі, визначимось з такими поняттями, як «особа» та «особистість», за західною культурною традицією.

*Особа чи персона* – це людина, яка має певні здібності або атрибути, що становлять індивідуальність, яка, своєю чергою, визначається по-різному різними авторами в різних дисциплінах та різними культурами в різні часи і в різних місцях. Напри-

клад, у соціальному значенні особа – це індивід, людина, яка виконує певні соціально призначені їй ролі, такі, наприклад, як член сім'ї, спадкоємець, належність до певної народності, етносу, мовної групи тощо. А особа, з філософської точки, зору може розглядатись через призму людського буття (свобода прийняття рішень, відповідальність за свої вчинки тощо).

*Особистість* – розглядається як індивідуальність та суб'єкт соціокультурного буття, що розкривається в контекстах соціальних відносин, спілкування і предметної діяльності, як соціально зумовлена система психічних якостей індивіда, що визначається залученням людини до конкретних суспільних, культурних, історичних відносин. Під *особистістю* розуміють також стійку систему соціально значущих рис особи, які характеризують її як члена того чи іншого суспільства або спільноти. За поняттям «особистість» стоїть *суспільна сутність людини*, пов'язана із засвоєнням нею досвіду суспільного буття.

Поняття «особистість» та «особа» не тотожні. Особа – це індивід як суб'єкт відносин і свідомої діяльності. Особистість – це соціальний і психологічний образ людини. Під впливом ідей релігійно-філософських учень Китаю життєдіяльність людини Далекого Сходу спрямовується на дао-шлях саморозкриття й використання в повсякденні її природного потенціалу, тобто так званого *особистісного* (個人性), що, з часом проявляється та актуалізується як *особисте* (自己) соціологізованої *особистості* (人格). Людина, діючи за морально-етичними принципами, згаданих учень, стає на шлях не до Бога (за західною моделлю буття), а до себе, розкриваючи при цьому *особистісне*, природне і на такому шляхові удосконалюється як духовно, фізично, так і морально-етично.

Отже, в основу методології дослідження *особистого* та *особистісного* в далекосхідній культурі ми покладаємо морально-етичні принципи релігійно-філософських учень Китаю як чинники розкриття *особистісного* людини та плекання (виховання) її *особистого*, що покладається в основу формування *особистості* – носія цих принципів.

Незважаючи на те, що вище згадані вчення, а саме – даосизм, китаєзований буддизм та конфуціянство суттєво різняться за світоглядними та морально-етичними принципами, вони

спрямовані на спільне: вивести людину на шлях саморозкриття суті її природи, внутрішнього «я» (*особистісного*) за чим криються природні здібності, талант тощо. Зробимо спробу розкрити смисли цих двох понять через виявлення ідей їх ключових ідеограм.

Ключовою складовою поняття *個人性* (особистісний) є ідеограма *性*. За «Шовенем», вона передає такі ідеї: 人之易氣性 (природа / основа ян- енергетизму людини), а також додається – 善者也 (ця природа є доброю). Інтерпретація японського дослідника Кобаясі: 性は、生まれながら持っている善の性質 (добра природа (характер) людини від народження). За професором Уеда, дана ідеограма передає ідею: 人が生まれながらにして天より賦与された心神の本体 (духовне начало людини від природи (Неба)). Слід зазначити, що всі наведені значення ідеограми *性* пов'язані з ідеєю, що передаються її складовими елементами: духовність або духовне (卩) [людини] від народження (生), адже значення ідеограми 卩 ~ 心 («серце») асоціюється з такими поняттями, як «дух», «духовне», «духовність», «психіка», «психічне». Отже, *особистісне* (個人性) – це закладене в людині (індивіді) (個人) її духовне начало, яке розуміється як її природа, натура, характер тощо.

Ідея розкриття людиною суті особистої природи не є однозначною, адже за нею розуміється розкриття суті особистої природи і, відповідно, суті природи речей, іншими словами, осягнення істинного в широкому сенсі цього слова.

– 自己 (сам; особистий; особисте)

*Ідея ідеограми 自* «Шовень» [с. 136] (ніс людини): 今俗以作始生子為鼻子是。(як відомо, через ніс виявляються перші ознаки життєздатності (始生) («самості») новонародженого).

З цього випливають значення: «сам», «самостійне», «самість», «особисте» тощо.

*Ідея ідеограми 己* «Шовень» [с. 1383]: 1) 象萬物 避 藏 訕之形也。(символ [інь-ян] упорядкування (避 藏 訕) речей/явищ (萬物); 2) 按照五行学説 (учення про [інь-ян] упорядкування п'яти першоелементів природи).

З цього випливають два блоки значень:

– керувати, управляти; упорядковувати; діяти за правилами, нормами, принципами тощо;

– сам, собі, самочинно, самостійно; себе тощо, асоційовані з ідеєю *інь-ян* природності (самості, неопосередкованості; само- стійності тощо).

За Уеда, с. 723:

Піктографічна форма ідеограми 己 – це зображення двох поздовжніх та трьох поперечних ниток на рамі ткацького вер- стата. Ідея ідеограми 己 полягає в упорядкуванні циклів інь-ян взаємин (природний, ідеальний стан речей, явищ, зокрема лю- дини), тобто «упорядкування хаосу п'яти першоелементів при- роди». Отже, ієрогліф 己, постаючи символом природної «само- сті» людини, набуває таких значень:

- сам як такий, особисте, самостійне, свій, власне тощо;
- порядок, само впорядкування, самоуправління, самодос- татність тощо;
- упорядкування (за правилами);
- обмежувати особисті бажання (самовиховання).

Таким чином, застосування етимологічного аналізу до ідеограм – складових досліджуваного терміну 自己 уможливило його адекват- не розуміння за таким смисловим значенням, як «особисте».

Таким чином, за допомогою етимологічного аналізу понять *особистісне* та *особисте* було виявлено лише формальні ознаки особистих якостей, достоїнств та інших позитивів людини-носія традицій китайської культури. Як згадувалось вище, практичне набуття таких позитивів вимагає наслідування людиною певних світоглядних та морально-етичних принципів релігійно-філософ- ських учень як традиційних чинників формування особистості.

Зауважимо, що даоське вчення пропонує це робити:

- 1) шляхом добродійності, що сприяє сприйняттю серцем суті речей (德);
- 2) сприймаючи речі не опосередковано (直), дивитись в інь- корінь речей (L);
- 3) через набуття духовності (精) за для збереження природ- ної чистоти свідомості;
- 4) через неупереджене (忠) ставлення до речей/явищ, оці- нюючи їх лише через їх внутрішньо-суттєве (серединне);
- 5) дотримуючись «золотої середини» (中), тобто оцінювати речі неупереджено (з позиції «золотої середини»);

6) через поміркованість (行) (прийняття рішень з огляду на минулий досвід);

7) через істинне (природне) «я» (吾), як таке, що уособлює все суще (五);

8) через дотримання принципу природності (理), що, за Конфуцієм, як ніщо інше, сприяє гармонізації між людських взаємин як сімейної ієрархії так і владної вертикалі.

У китаєзованому буддизмі розкриття людиною *особистісного* здійснюється через засвоєння й дотримання восьми настанов Будди, за якими людина повинна поводитись *правильно* (正), з огляду на ідеї, що їх передає ця ідеограма.

正 «Шовень» [с. 150]: в основу смислу цієї ідеограми покладено ідею її елемента 止, що подано таким реченням: 以止、一示意、一為貫通天地人之道、以之限止人的言行、就是正。(суть ідеї ідеограми 正 передано елементом 止 (поміркувані життєві рухи (дії) людини) та верхньою горизонталлю (一), яка означає те, що «проходить» через небо, землю, людину і постає її дао-шляхом (道), тобто визначає (限止) її життєву путь (行). Це, власне, покладено в основу поняття «правильне», за чим розуміється «дао-правильний» (正) шлях людини. В основу визначення людиною цього шляху покладено ідею ідеограми 是 (сонце (日) – зразок наслідування (止)) та ідею ідеограми 直 (правильно (正) дивитись (目) і сприймати приховану (L) інь-ян суть (十) речей).

1) правильно (正) думати (思) (обмірковувати, відчуте серцем (思));

2) мати правильні (正) думки (念) (постійно прямувати (7) за велінням серця (心) та за ідеальним зразком (Δ)

3) правильно (正) дивитись на речі (見) (дивитись (目) в інь-суть речей (L));

4) правильно (正) ставитись до справ (業);

5) набувати духовності (精) правильним шляхом (正);

6) правильно (正) висловлюватись (言);

7) приймати правильні (正) рішення (定) (від яких залежить порядок (正) як в сімі (一) так і в сімі-державі (一));

8) правильно (正) реагувати на долю (божественний промисел) (命).

У конфуціянстві *особистісне* людини розкривається через:

1) дотримання законів Неба та Землі (正) (через посередницьку місію людини як суб'єкта гармонізації взаємин між цими стихіями (конф.));

2) неопосередковане сприйняття (直) прихованої суті (ㄥ) речей/явищ, зокрема суті особистої природи (конф.);

3) щиро-добродійні діяння (恩), спираючись (因) на поклик серця (心);

4) принципи й неупереджені дії (義);

5) дотримання принципу золотієї середини (中) – основи таких чеснот людини, як неупередженість, безпристрасність, виваженість думок та дій;

6) дотримання принципу лі (理), за яким стоїть така ознака шляхетної людини, як здатність до гармонізації між людських взаємин через дотримання принципу природності;

7) виконання синівського обов'язку (孝) як основи устоїв сім'ї і держави;

8) дотримання правил ритуалу лі (禮), як ідейної основи збереження традицій вшанування предків і духовних цінностей китайської минувшини.

Через ці принципи релігійно-філософських учень Китаю, а також через набуті (через них) чесноти людини-носія традицій далекосхідної культури, що будується на цих принципах, людина стає на дао-шлях духовного і фізичного вдосконалення, мета якого за даосизмом – фізичне й духовне безсмертя, за буддизмом – духовне безсмертя, за Конфуцієм – перетворення у високоморальну (гуманну) людину *жень* (仁).

**Висновки.** Під впливом ідей релігійно-філософських учень Китаю життєдіяльність людини спрямовується на дао-шлях саморозкриття й використання в повсякденні її природного потенціалу, тобто так званого *особистісного* (個人性). З часом *особистісне* актуалізується як *особисте* (自己), що постає основою формування соціологізованої *особистості* (人格). Таким чином, людина, діючи за морально-етичними принципами, згаданих учень, стає на шлях не до Бога (західна модель буття), а до себе, розкриваючи при цьому *особистісне*, за яким стоїть її духовне начало, а саме її природа, натура, характер тощо.



## ЛІТЕРАТУРА

1. Резаненко В. Ф. Особисте та особистісне в методології Китаєзнавчих та японознавчих досліджень // Актуальні питання сходознавства, славістики, україністики (Пам'яті О.Пріцака) / Відповід. Ред. Лучик В. – К.: НаУКМА, 2010.
2. Резаненко В. Ф. До проблеми семантики циклічних знаків даоського кола // Матеріали I Всеукраїнської науково-практичної сходознавчої конференції. – К., 1998. – С. 93-97.
3. Резаненко В. Ф. До проблеми семантико-графічної структури ієрогліфічних символів п'яти стихій китайської космогонії («усін») // Матеріали I Українського симпозиуму з мовознавства і літератур країн Азійсько-Тихоокеанського регіону. – К., 1999. – С. 27-31.
4. Резаненко В. Ф. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности. – Киев, 1988. – 354 с.
5. Резаненко В. Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности. – Киев, 1989. – 355 с.
6. Большой китайско-русский словарь / под ред. И. М. Ошанина. М., 1983, Т.1-4.
7. Сюй шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів). Шанхай, 1986. – 867 с.
8. Кобаяси С. Сінсен канва дзітен (Новий китайсько-японський словник ієрогліфів). Токіо, 1995. – 1235 с.
9. Уеда М. Сіндайдзітен (Новий великий словник ієрогліфів). – Токіо, 1993. – 2775 с.

## ВЕНЬ-КУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ ЗА КОНФУЦІАНСЬКОЮ МОРАЛЛЮ ТА ЕТИКОЮ

**В. Ф. РЕЗАНЕНКО, М. В. ЗАЯЦЬ**

Київський університет імені Бориса Грінченка

*Статтю присвячено виявленню особливостей формування вень-культури особистості конфуціанського типу за конфуціанськими світоглядними та морально-етичними принципами.*

**Ключові слова:** конфуціянство, світогляд, мораль, етика, гуманність, дао-де, мовно-культурна парадигма, етимологія ідеограм, культ неба, дао неба

Конфуціянство як одне з релігійно-філософських учень світу Китаю справило помітний вплив на культури таких далекосхідних країн, як Японія, Корея, В'єтнам та інші. Це вчення не є релігією в повному розумінні цього поняття через те, що не має цілісної містично-метафізичної системи. Зasadничими принципами релігійності вчення є *культ Неба* (天), за яким стоять сили природи, через що воно постає предметом не стільки поклоніння, скільки вшанування та наслідування. В цьому, власне, полягає головна мета вчення Конфуція, методологічною засадою якого є моралізація людського буття, спрямовані на розбудову громадського суспільства конфуціянського типу.

Особливістю такого суспільства є розгалужена система його адміністрування, яка сприяє гармонізації взаємин між її (системи) складовими (громадами, кланами, сім'ями) через такі державотворчі інститути, як конфуціянська владна вертикаль та даосько-буддистська суспільна горизонталь.

Раціональна за своєю суттю кофуціянська система базується на своєрідній світоглядній *інь-ян-дихотомії*, що сформувалася задовго до Конфуція і постала засадничою для всієї китайської культури. Визначальним прикладом в цьому плані може бути поділ простору Піднебесної на ян-неба та інь-землі. Небо (перший рівень простору) у цій дворівневій структурі, згідно з китайською протофілософією, неперсоніфіковане, постає іпостасю порожнечі дао, абсолюту, моделлю наслідування вищого порядку. Поряд з тим, виявляють себе також і чіткі ознаки древнього культу Неба – Воно (у Конфуція) вважається носієм де (德)-буття досконало мудрої людини, здатної через наслідування Неба стати на дао-шлях (道) набуття вищого рівня самовираження (自己) суті особистої природи, її потенціалу, таланту тощо.

Другий рівень (ноосфера – людське середовище) світоглядної системи не є цілковитим протиставленням першому. Воно як і Небо підпорядковано моральним законам, «володіє» де, і, відповідно, йде дао-шляхом. Але це – в ідеалі. Насправді ж воно

постійно прагне моральної досконалості, пізнання «правильного шляху». Взірцем для такого прагнення виступає Небо (天), що безпосередніми проявами своєї «діяльності» вказує людині на досконалий образ морального. Так відбувається дуже специфічна кореляція між двома рівнями світобудови, які для китаїця не можуть мислитись окремо один від одного.

Своєрідним медіатором у згаданій кореляції є постать імператора (王) – сина Неба (天子). Відповідно до свого статусу, він був зобов'язаний дотримуватись «*дао*-шляху» (道), тобто повністю відповідати моральному ідеалу. Володіння ним тими ж чеснотами, що і Небо, повинно було забезпечувати гармонію світобудови на всіх її рівнях (三). Більше того, саме наявність цих чеснот у володаря Піднебесної була фактором легітимізації його соціального стану. Якщо імператор володів *де* і *дао*, його влада була найбільш адекватною та ефективною, а отже, і цілком законною. Проте основою держави, за Конфуцієм, є суспільство, суб'єктом розбудови котрого як і будь яких соціальних систем (конфуціянських зокрема) є пересічна людина. Але держава, як така та її еліта є відповідальними за створення умов і можливостей розкриття людиною особистого природного потенціалу і спрямування його на розбудову держави. На нашу думку, власне, саме таке завдання стояло перед конфуціянським вченням та його інститутами формування особистості конфуціянського типу. В основу методології реалізації такого завдання конфуціянством було покладено як традиційні положення китайської вень-культури так і конфуціянські новації, доповнені ідеями інших релігійно-філософських шкіл Китаю.

Власне з огляду на зазначене нами обрано тему даного дослідження, визначені його завдання, обрано метод їх розв'язання.

Отже, вчення Конфуція постало своєрідним інститутом розробки й вкорінення ідейних (морально-етичних) принципів-регуляторів діяльності бюрократичних структур держави. Конфуціянську концепцію особистої і, відповідно, загальної *де*-добродійності (德), що має реалізуватись через повагу до всього суспільного, гідність та відчуття приналежності до китайської спільноти, покладено в основу розбудови своєрідних та дієвих механізмів функціонування та розвитку китайського

суспільства. Моральні принципи конфуціянської етиці, актуалізувалися через ритуали. Ритуали, своєю чергою, зберігали сталість розвитку та запобігали відхиленню від цих принципів. Тому конфуціанство не перетворилося ані на певну релігію, ані на виключно політичну ідеологію.

Варто зауважити, що в основу життєдіяльності конфуціянських ідей покладено саме даоські світоглядні ідеї, зокрема ідею дао-абсолюту (за конф., дао-неба (天道)) і, відповідно, ідею природного *дао-шляху* самовдосконалення людини (人道) (за конф., життєвий шлях формування особистості (人格) конфуціянського типу). Зауважимо, що злиття (синкретизм) трьох релігійно-філософських учень Китаю відбувалося вже на рівні формування *особистого* (自己) людини в трьох його проявах-ознаках, а саме: особисте, за даосизмом (прагнення людини стану духовного та фізичного безсмертя), за буддизмом – стану духовного безсмертя, за конфуціанством – стану мудрої людини достойної бути зразком для оточення.

Власне з огляду на зазначене нами обрано тему даного дослідження, визначені його завдання, обрано метод їх розв'язання.

Звернемося до етимології ідеограми 道 (дао-життєвий шлях людини) – носія найголовнішої категорії релігійно-філософських учень Китаю.

*Ідея ідеограми 道*

– 所行道也. поміркований (серединний) (行) «шлях» (道) [речей, людей];

– 達謂之道 – «шлях» людини до розуміння (суті) «все єдиного»;

– 道理 – лі-природний (理) «шлях» людини (її дао-шлях, за принципом лі (理));

– 行所達 – досягнення мети (達) через поміркований (серединний) шлях упорядкування (行) речей (пор. 五行(wuxing) (стані («шлях») 5-ти першоелементів природи) [1; 9-11].

З вище наведеного випливає така ідея, що її передає ідеограма 道:

Дао-шлях людини (восьмирічний шлях) 人道 (辵(彳+止)+(首)) – *ян*-упорядкований (彳), правильний (止) шлях людини (彳~人) до вищого (宀~八) рівня (一) визначення суті

особистої природи (白). Тобто, йдеться про так званий восьмирічний (八~ (八)), правильний (正) шлях (道) як серединний

(中道), на якому людина осягає суть особистої *дао-природи* (白) [1; 9-11].

Через епітет «правильний» (止 ~ 正) дао-життєвий шлях людини ідеограма 道 набуває значень: «мораль», «моральний». А сполучення ідеограми 道 (дао) та ідеограми 德 (де) (道德) означає «морально-етичне», адже ідеограма 德 передає ідею життєвого шляху людини (彳), яка здатна правильно (十) дивитись (目) на речі й сприймати (розуміти) їх *інь-суть* (心) серцем (心) [1; 9-11].

Говорячи про дао-мораль та де-етику, ми повертаємося у традиційне минуле історії Китаю. І розуміємо, що в минулому для становлення людини на дао-шлях та опанування нею де-етики треба було, передусім, жити за даоськими та конфуціянськими морально-етичними принципами.

Зауважимо, що конфуціянські налаштовані уряди Китаю використовували даоські та буддистські ідеї для впровадження принципів конфуціянства, спрямовані на об'єднання громад в єдину державну структуру. Державно- бюрократичний апарат прагнув єднання принципів конфуціянської владної вертикалі з ідеями даосько-буддистської суспільної горизонталі, вимагаючи від перших та других поваги до держави через суворе дотримання конфуціянських принципів.

### **ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ КОНФУЦІЯНСЬКОЇ ЕТИКИ**

Конфуціянство є цілісною філософською системою, що здатна забезпечувати гармонійний розвиток суспільства. Етика конфуціянського вчення ґрунтується на принципах гуманності та ієрархічності суспільства. Головним принципом вчення Конфуція є добродієвість, яка є гарантом стабільності й могутності держави.

За часів Конфуція у Китаї відбувався процес впровадження принципів державної влади в громадське середовище, підпорядкування общинників державній владі, налагодження ефективної комунікації між громадами зі зменшенням ролі такого традиційного центру впливу, як аристократія. За Конфуцієм, ідеальне суспільство має будуватись на традиційних (стародав-

ніх), а, можливо, й вже забутих засадах і цінностях китайської громади. Основою поведінки має бути доброчесність конфуціянської гуманної людини *жень* (仁), про що детальніше буде йтись нижче.

Ідеограма 仁 (*жень*) складається з двох частин: лівої (亻) – «жень-людина» і правої (二) – «Небо і Земля». Отже, ідеограма 仁 передає ідею наслідування людиною неба й землі як вищих зразків і, відповідно, ідею гармонізації людиною зв'язків між небом та землею [ 1; 9-11]. Наслідуючи небо й землю, людина сама стає зразком для її оточення.

Гуманність жень, за Конфуцієм, – це найкращі моральні цінності та норми поведінки людини. Носієм таких моральних цінностей, що об'єднуються поняттям *жень*, міг бути не будь-хто, а лише шляхетна людина цзюньцзи (君). Проте цього ще було недостатньо. Істинно шляхетна людина повинна володіти ще й вень-культурою (文).

Вень-культура (за ідеограмою 文): відображення в свідомості людини духовного, світогляду та морально-етичних принципів, що походять від даоського та конфуціянського культів дао-природи. За «Шовенєм», ідеограма 文 (вень) передає ідею (錯書) «хаотичного» (乂) нашарування (昔) на метали (金) візерунків (書) іржі як прояв його природних властивостей. Розкриття смислів таких візерунків подається як упорядкування (Δ) «хаосу» (乂) інь-стихії металу (金) і, відповідно, як упорядкування (Δ) хаосу речей у свідомості людини, тобто наближення її до джерел(а) (‘ ~ 八) істини (див. складові ідеограми 金). За проф. В. Резаненком, моделлю такого упорядкування хаосу є структура даоського кола (ДК) з його:

а) центро-горизонтальною розгорткою інь-ян-взаємин, орієнтованою за напрямом схід (ян) – захід (інь) (東-西) і позначеною ідеограмами дерево (ян), метал (інь) (木-金) (рис. 1);

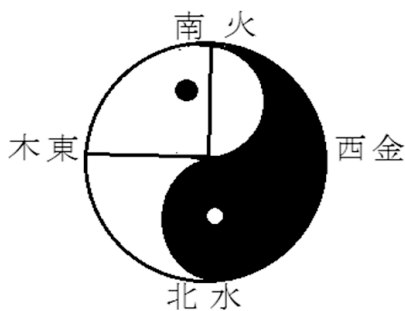


Рис.1

б) центрo-вертикальною розгорткою інь-ян-взаємин, орієнтованою за напрямом південь (ян) – північ (інь) (南–北) і позначеною ідеограмами вогонь (ян), вода (інь) (火–水) (рис. 1) [9].

З наведеного випливають такі ідеї, що їх передає ідеограма 文:

- 1) 文 ~ (宀 ~ 人) + (义) – ідея дао-природи (义) людини (人);
- 2) упорядкування в свідомості людини (人) інь-ян-«хаосу» (义) речей;
- 3) опанування нею інь-ян-культури (文) речей;
- 4) опанування інь-ян-культури (文)) ідеограм ієрогліфічного тексту (文字);

5) становлення людини на дао-шлях (人道) розкриття суті особистої дао-природи і, відповідно, суті дао-природи речей [11].

Отже, вище зазначені ідеї ідеограми 文 є основними складовими вень-культури. Таким чином, вень-культура дао-шляху людини характеризує (визначає, відбиває) стан її свідомості, що формується під впливом світоглядних та морально-етичних принципів релігійно-філософських учень Китаю, тобто показує ступінь чистоти (精) свідомості, не захаращеності негативами соціологізації.

Одним з основних критеріїв, що вирізняє конфуціянську шляхетну людину цзюньцзи (君子) є принцип *хе* (和), суть якого випливає з етимології даної ідеограми (禾 – рослина (木) з колосом (丩) + (口 – рот, звук, голос, слово, мовлення), за чим стоїть ідея суголосних (口) взаємин людей-однодумців, що уподібнюються природній злагоді між зернами колоса, або між зернинами плоду (禾) [1; 9-11]. Шляхетна людина, яка засвоїла принцип *хе*, у взаєминах з іншими діє, виходячи з визнання за протилежною (не «я») стороною права на особисту думку. Однією з найважливіших моральних чеснот шляхетної людини є *де* (德), стану якої вона набуває завдяки цілеспрямованому й наполегливому навчанню та самовдосконаленню. Отже, *де* – це внутрішній стан етично досконалої особистості, за змістом близький до стану вищезгаданої гуманної *жень* людини (仁).

Конфуцій звертає увагу на те, що людина повинна постійно самовдосконалюватись через духовне очищення. Не кожний, хто прагне цього шляху, здатний набути гуманності *жень*, але може, переборовши своєкорисливість, стати високо моральною

людиною. За Конфуцієм, становлення на такий шлях має відбуватись, передусім, через турботу про старших *сяо* (孝), щире ставлення до прийняті в державі ритуалів (етика правила *лі* (禮)); господарювання за природним принципом *лі* (理); постійне набуття знань за принципом *чжи* (知), передусім знань з історії, взірцевих діянь великих правителів стародавнього Китаю.

Піклування про людей похилого віку, передусім про батьків, є однією з центральних ідей вчення Конфуція про побудову гармонійного суспільства. Він розробляє й закликає дотримуватись принципу *сяо* (孝), що має цементуючу роль у встановлених ним правилах поведінки людей. Варто зауважити, що ідеограма 孝 передає ідею: син (子) як опора для старшого (老) (батька) [11]. Синівська повага до батьків – це корінь конфуціянської гуманності. Конфуцій вважав, що людина, яка шанує батьків, шануватиме й інших людей, передусім – старших і, певна річ, поважатиме державну владу. «Коли батько живий – спостерігай за прагненнями його [сина]; коли батько помер, спостерігай за поведінкою його [сина]. Якщо він протягом трьох років не зійшов з дао-шляху батька, то його можна назвати таким, що виявляє шанобливість. Дао-шлях батька – не тільки його життєвий шлях, але й погляди, поведінка, навіть риси характеру. Виконання прижиттєвих побажань батька, неухильне наслідування його шляху протягом усього життя має встановлювати міцний зв'язок між поколіннями, зв'язок із традиціями своєї сім'ї, а через неї – з культурними основами всього китайського народу. Саме в цьому полягає основне духовне значення *сяо* [5].

Задля посилення морально-етичних принципів синів щодо шанобливості та любові до старших братів, Конфуцій ввів принципи гуманності (仁), що є однією з основ його вчення. «Шанобливість сина і любов до старших братів – це і є корінь людинолюбства» [5].

Усі моральні критерії Конфуцій об'єднав у загальний поведінковий блок під назвою «Правила *лі*» (禮). Кожен член суспільства має від народження до смерті дотримуватись Правил. Саме завдяки правилам *лі* Конфуцій органічно об'єднав суспільство з державою. У нього суспільство, окремі ланки сім'ї та громади об'єднані між собою через владну вертикаль, яка є стрижнем нації.



Іншою важливою моральною категорією, пов'язаною з Правилами *лі*, є «обов'язок» *і* (義). За ідеєю цієї ідеограми стоїть обов'язок людини прагнути дао-шляху самовдосконалення (羊), як актуалізації її особистого природного «я»(我) [11].

«Що є обов'язком людини? – питав Конфуцій. – Батько повинен проявляти батьківські почуття, а син – шанобливість, старший брат – доброту, а молодший – дружелюбність, чоловік – справедливість, а його дружина – слухняність, старші – милосердя, молодші – покірність, володар – людинолюбство, а піддані – відданість. Ці десять якостей і називаються обов'язком людини» [5].

Оскільки правила *лі* містили в собі багато традиційного та звичайного, вони легко запам'ятовувались. Той, хто вивчав та запам'ятовував їх, сприймав і закладену в них ідею вікової та соціальної градації – поділ на похилих та молодих, вищих та нижчих. Суть цього стоїть за етимологіями ідеограм 禮, 理.

#### Принцип *Лі* (理)

理: 治玉也。Упорядковувати (治) (обробляти) природний мінерал (яшму) (玉) так як, як обробляють (упорядковують) поле (田) природної землі (土). Отже, дана ідеогра передає ідеї:

– природності, ества: а) оброблене (治) поле (田) (ян) є проявом природи землі (土) (інь); б) прояв (ян) природності (理) (інь) яшми (玉).

– духовної, морально-етичної (王) та матеріальної (里) складових доктрини розбудови державності (конф.) [11].

Ця ідея аналізованої ідеограми з часом набуває певних соціально-політичних конотацій, на що вказують етимології її складових: 王, 田, 土).

Ідея ідеограми 王 (三 + 一): 1) духовно-енергетичний (一) взаємозв'язок неба, землі, людей (三) як ідейна основа розбудови державності; 2) суб'єктом єднання й гармонізації (一) взаємин між *ян*-стихією неба та *інь*-стихією землі (二) є людина (конф.).

Ідея ідеограми 里 (田 + 土): упорядковане (оброблене) поле (田) цілинної (природної) землі (土) як матеріальна основа держави (国) (конф.).

#### Правила *Лі* 礼 (禮)

#### Ідея ідеограми 禮:

1) ритуальна посудина (豆) із жертвопринесенням (曲) на вівтарі Неба та Землі (示);

2) дари Землі (豊) божествам Неба та Землі (示);  
3) вітвар Неба та Землі (示) як символ джерела породження всього суцього (豊), або як символ всього суцього (豊) [1; 9-11].

*Значення ідеограми 礼 (豊), що впливають з наведених ідей:*

- ритуал (жертвопринесення) духам Неба та Землі;
- храмовий обряд на честь духів померлих предків;
- церемоніал, пов'язаний із храмовими обрядами;
- книга етикету (правил проведення храмових обрядів);
- конфуціянський кодекс етикету лі.

З вище наведеного можна бачити, що принцип Лі та правила Лі взаємопов'язані, адже містять ідею взаємозв'язку неба і землі (王), суб'єктом якого є людина. Отже, ідея «Правил» в цілому пов'язана з концепцією *цзюньцзи* (君子), оскільки життєдіяльність шляхетної людини є ідеальним прикладом їх дотримання.

За «Шовенем», ідея ідеограма 君 означає (尊也 – високошановану, авторитетну особу), ян (丿)-дії (又) якої відповідають її слову (口), що підтверджено такими коментарями «Шовеня»:

君主發号施命 (царствуючий, правлячий повелитель);

所以又从口 (на що вказують елементи: 又 (рука), 口 (слово));

君指尊長君 (високошановний лідер);

古時大夫以上擁有土地的各級統治者的通称 (у стародавні часи (古時) – особа високого державного статусу, господар усіх земель (регіонів) (上擁有土地), найавторитетніший правитель (各級統治者的通称)) [11].

Конфуцій, розуміючи, що знання є невід'ємним атрибутом здорового суспільства, спеціально приділяв увагу та усіляко заохочував до знань. Давнина 古 (古) в Учителя слугувала прикладом і дороговказом для китайців. Зауважимо, що ідеограма 古 передає ідею досконало (+) сформованої речі (口) [11], тобто є символом завершеності, сталості і зразковості. Конфуцій постійно наголошував на необхідності наслідувати політику досконало мудрих імператорів Яо, Юя та інших. Також він вихваляв дії деяких реальних правителів, наприклад, Вень-Вана як зразкового носія вень-культури (文), якого Конфуцій вважав взірцем для співвітчизників. Крім того, Конфуцій стояв на позиціях загального допуску людей до знань: «У навчанні, вважав він, не може бути різниці за походженням людини. Все

залежить від самої людини: якщо вона спрямляє свої помисли на навчання, на неї чекає подяка вчителя». Вищий, у Конфуція, той, хто має знання від народження; наступний – той, хто набуває знань у навчанні; за ним іде той, хто приступив до навчання, зіткнувшись з труднощами.

Конфуцій наголошував на пріоритеті духовності та духовного виховання народу. Народ має багатіти, але стабільність в суспільстві та щастя народу залежать, насамперед, від духовного виховання. Духовність суспільства, таким чином, має бути фундаментом для розбудови інших його якостей. Розглянемо етимологію поняття *духовність* (精神).

*Духовна чистота* (精)

Ідея ідеограми 精 (擇米也) відбірний рис (природна чистота (青) зерна злаку, зокрема рису (米)) [11].

*Ідея ідеограми 青~青*

1. 東方色也。 Колір (зелень (青) весняного дерева), що символізує схід (東).

2. 木生火 (дерево породжує вогонь). 从生丹 (вогонь перетворюється у кіновар (丹 ~ 丹) – мінерал червоного кольору – складова пігулок безсмертя (алх.)). 赤, 南方之色 (червоне – символ півдня). 丹青之信言必然 (червоність мінералу та зелень весняного дерева означають природність або природну чистоту) [11].

*Значення ідеограми 青*

– яскраво-зелений;

– весняний; повний енергії;

– гармонія інь-ян-взаємин через рівновагу цих сил) [1].

*Ідея ідеограми 神* (бог, божество, божественне)

1) 天神引出萬物者也。 Божество (神) Неба (天) – джерело породження усього сущого (萬物).

2) ㄣ ~ 示 – вівтар Неба і Землі – символ вшанування божества Неба й Землі (申).

3) 申 (白 + 丨) – руки (白) божества, що єдне (丨) небо й землю (工)

4) божественний дракон (白), набуваючи стану ян-неба, запліднює інь-землю, посилаючи (丨) благодатний дощ [11].

Велику увагу Конфуцій приділяв питанню ставлення суспільства до природи, наголошуючи на необхідності берегти природу та робити жертвоприношення духам неба та землі.

Таким чином, за гуманністю *жень* (仁) та правилами ритуалу *лі* (禮) стоять основні чесноти людини. З поняття *жень* Конфуцій виводить принцип синівської шанобливості *сяо* (孝); з правил *лі* – поняття обов'язку *і* (義) посідати притаманне людині місце в суспільстві та робити свою справу належним чином. Значну увагу Конфуцій та його послідовники приділяли китайській минувшині *гу* (古), ідеалізуючи її та апелюючи до діянь великих мудреців, досконало мудрих імператорів давніх часів.

За Конфуцієм, суспільство та держава є нерозривно пов'язаними. Суспільство (社会) складається з первинних елементів, якими є сім'ї та громади. В громадах (社会) закладається особливий порядок шанування старших та поклоніння самому роду. Конфуцій передбачав можливість чинення опору з боку суспільства, якщо держава не сприяє піднесенню авторитету Правил *лі* (禮) – як носію духовного енергетизму нації. Духовність суспільства, за Конфуцієм, є його основною цінністю. Багатства та зброю можна здобути; духовне – це генофонд нації, його треба плекати. Якщо зброя та багатство переважно належать державі, то духовність є спільно– суспільною цінністю. Відтак вчення Конфуція спрямовано саме на суспільство та слугує його інтересам, а не інтересам держави чи її правителя.

### ЛЮДИНА КОНФУЦІАНСЬКОЇ ЕТИКИ

Як можна бачити, з вище зазначеного чітко простежується ідея антропоцентризму релігійно-філософських учень Китаю, зокрема конфуціанства, зосередженого на домінантній ролі й місці людини в суспільстві і, відповідно, на регламентації її поведінки у рамках «сім'ї-держави» та «держави-сім'ї».

Як відомо, Конфуцій розділяє людей на три категорії: *цзюньцзи* (君子), *жень* (仁) і *сяожень* (小人). *Цзюньцзи* і *сяожень* – два взаємопов'язаних поняття, які до Конфуція не були відомі. *Цзюньцзи* («шляхетна людина») посідає одне з центральних місць у вченні Конфуція; їй відведена роль високо авторитетного лідера – взірця, прикладу для наслідування. *Жень* (гуманна людина), здебільшого – пересічна, але так само як і *цзюньцзи* людина вищих моральних якостей. *Сяожень* (小人), так звана «маленька», або «низька» людина, є протилежністю

*цзюньцзи*. Проте, зауважимо, що, хоча в Конфуція «малість» або «низкість» *сяожень* має соціально-етичний смисл, її не можна вважати негативом. Ідеограма 小 (мале), за своєю етимологією, передає ідею «малого» як перш початкового, із ще не проявленим природним потенціалом.

Звернемося до етимології поняття *цзюньцзи* (君子).

*Ідея ідеограми* 君 [«Шовень», с. 119]: 尊也 (керівник ритуалів високого рівня); 君指尊長 (високоповажна особа); 君為治事之人 (лідер високого статусу);

\* рука (ㄩ ~ 又) людини, яка керує (діє ( 丿 )) словом ( 口 ); йдеться про керування ритуалом жертвопринесення особою високого соціального стану;

\* рука і слово керманіча [1; 9-10].

З цього випливає значення конфуціянського *цзюньцзи* (君子) – «досконала людина – нащадок (子) мудрих правителів давнього Китаю».

Цзюньцзи, на переконання Конфуція, має бути людиною справедливою, скромною, правдивою, привітною, шанобливою, відвертою, обережною, такою, що вміє стримувати свої бажання, має відразу до донощиків, бездумних людей. Шляхетна людина ніколи не зупиняється на досягнутому, вона постійно прагне самовдосконалення, сподіваючись досягнути *дао*-шлях. З деяких суджень Конфуція можна уявити і соціальний статус *цзюньцзи* – на його думку, це ідеальні правителі та їхні найближчі радники.

Звернення до подібного роду ідеалів у будь-якій системі знання, зокрема етичній, є почасти необхідним, з огляду на те, що вони дають можливість синтезувати положення системи в доступному для безпосереднього сприйняття образі. Саме такий розгорнутий образ і подає нам Конфуцій. Його основу становлять два найбільш важливі етичні поняття гуманність *жень* та *і* – «почуття обов'язку» (義). Поняття гуманності у конфуціянському трактуванні є більш ніж широким. Воно охоплює такі моральні риси людини, як скромність, справедливість, стриманість, безкорисливість тощо. Широке коло чеснот робили *жень* практично недосяжним. Про це говорить і сам Конфуцій, на думку якого, вимогам *жень* відповідали лише деякі із древ-

ніх, та й серед сучасників Філософа їх було небагато. До цього ще й слід додати, що для справжнього *цзюньцзи* такого роду чеснот було не достатньо. Детермінантою його дій має бути почуття *обов'язку і* (義). При цьому обов'язок Конфуцієм сприймається не як імператив зовнішнього впливу, а як добровільне зобов'язання, суть якого впливає, наприклад, з етимології ідеограми – носія конфуціянської чесноти *обов'язок* (義).

*Ідея ідеограми 義*: обов'язок: прагнення людини стати на дао-шлях само (我) вдосконалення (羊), як актуалізація особистого природного «я» людини (我).

Ідея 我 (я, сам, самостійно, моє, особисте...) «Шовень, 1187 с.» 我之从戈, 是表示取戈自握持的意思、因有自義 (зброя (戈), яку утримують (握持) як засіб само (自) збереження, з чого випливають значення ідеограми: сам (自), самість, природність, ество тощо).

Ідея 羊 [«Шовень», с. 323] – символ овена.

孔子曰: «牛羊之字、以形举 (舉) 也» (Конфуцій казав: «ідеограми бика та овена є символами ритуалу жертвопринесення (舉)).

孔子說: «牛羊之字, 用形象来表示» (Конфуцій вважав за можливе використовувати ці ідеограми для передачі ідеї щиросердного поведження (来表) перед (示) вівтарем духів неба й землі.

Природність (чиста свідомість) людини і, відповідно, її щиросердне поведження (як чеснота) набуваються через становлення на дао-шлях самовдосконалення.

Отже, ідея самості, за ідеограмою 義 передається елементом 我, а ідея досконалості – елементом 羊. Остання, за семантикографічною структурою даоського кола, набуває таких конотацій: «рівні (三) розвитку (丨) на шляхові прагнення (людини) стану абсолюту (八)». Власне, з цього випливають такі значення аналізованої ідеограми, як «принцип», «обов'язок», «суть», «смісл», «честь» тощо, які слід розуміти як декларування «Я» – як такого, природного, істинного, глибоко суб'єктивного, особистого, котрому притаманна чиста свідомість, чисті, щирі наміри у стосунках з іншими, таким чином, ідеограма 義 передає ідею найвищого рівня прояву (羊) особисто-суб'єктивного (我) з позицій «чистої свідомості» як запоруки дотримання високої принциповості, обов'язковості [1; 9-11].

Як згадувалось вище, природність (чиста свідомість) людини і, відповідно, її щиросердне поведження (як чеснота) набуваються через становлення на дао-шлях самовдосконалення. Детермінантою такого становлення, як відомо, є набуття людиною стану *де* (德), що, зауважимо, є характерним для конфуціанського *цзюньцзи*. За етимологією даної ідеограми, вона передає ідею життєвого шляху людини (辶), яка серцем (心) бачить (目) (сприймає) приховану (乚) сутність (十) речей [1; 9-10]. За Конфуцієм, *цзюньцзи* поважає три речі: волю Неба, видатних людей і слова мудрих. Він живе у згоді з іншими людьми, але не йде за ними, а Ґрунтовність у розробці образу *цзюньцзи* Конфуцієм є цілком виправданою з огляду на бажання самого філософа не зупинятися на абстрактному комплексі чеснот, а поступово реалізувати його в житті.

Може скластися враження, що конфуціанський ідеал – лише етична побудова. Але це далеко не так. *Цзюньцзи* – політичне поняття, яке, до того ж, посідає чільне місце у конфуціанській теорії управління. «Шляхетна людина» для Конфуція є членом правлячої еліти, що недвозначно впливає із тенденції китайської політичної думки вбачати на посаді правителя людину, наділену вищими моральними якостями.

Відповідність образу *цзюньцзи* має бути критерієм відбору державних службовців будь-якого рівня. Це особливо стосується верховного правителя, вана-імператора, який своєю моральною досконалістю повинен забезпечувати найбільш ефективно управління, а також гарантувати стійкість доволі розгалуженої політичної системи Піднебесної. Лише високоморальний *цзюньцзи*, перебуваючи на посаді володаря, буде фактором гармонії суспільного буття держави. Більше того, досконала «шляхетна людина» призначена на управління самим Небом. У такій країні *цзюньцзи* посідає своє законне місце, він подібний до Полярної зірки, яка непохитно стоїть на місці, коли всі інші рухаються навколо неї. Якщо ж *дао* в країні не володіють, то *цзюньцзи*, відповідно, залишатиметься в тіні політичного простору, а країна приречена на занепад.

## СПІВВІДНОШЕННЯ ОСОБИСТОГО ТА СУСПІЛЬНОГО В КОНФУЦІАНСЬКІЙ ЕТИЦІ;

### РОЛЬ ДЕРЖАВИ В СТОСУНКАХ МІЖ ЛЮДИНОЮ Й СУСПІЛЬСТВОМ

Суспільству Конфуцій відводить роль основи держави та бази для розвитку потенціалу людей. Суспільство, згідно з конфуціанством, складається з первинних елементів – сімей. Відповідно, всі люди мають виконувати свої зобов'язання перед суспільством як перед своєю сім'єю. Тобто етику стосунків між членами сім'ї Конфуцій переносить на все суспільство. Таким чином, держава має бути міцною настільки, наскільки є міцною сім'я. Відтак поза сім'єю людина є неповноцінною. Якщо вона не зможе виконати свої обов'язки сина або батька, віддати данину пошани пращурам, то вона є «сяожень». Така людина йде всупереч свого *дао*-шляху. Внаслідок цього вся держава може піти всупереч *дао*-шляху і у ній почнуть правити недостойні люди.

Держава може справляти свій вплив на сім'ю, але в певних межах. Головним її завданням у цьому аспекті є пропаганда правил *лі* та сімейних цінностей.

### КОНФУЦІАНСЬКА ЕТИКА В ПОЛІТИЦІ УПРАВЛІННЯ

Хоча Конфуцій відомий як один з видатних моралістів, метою його суспільної діяльності було не стільки відновлення (а, можливо, і створення дещо нового) морального стандарту як такого, скільки розбудова справедливого соціального устрою, непорушність принципів якого повинна гарантувати мудра політична адміністрація.

Можна окреслити кілька визначальних принципів політичного управління, що були особливо важливими в етико-політичній системі Конфуція. Перший із них – необхідність і невідворотність поділу суспільства на два прошарки. Це так звані «верхи» та «низи», приналежність до яких визначається не майновим станом чи соціальним походженням, а рівнем наближення до ідеалу *цзюньцзи* (君子). Для Конфуція лише людина, яка беззастережно дотримується високих принципів, норм моралі тощо, може забезпечити найкраще управління, має право управляти іншими. Ті ж, хто не відповідають високому моральному критерію, повинні коритися вищим, «благородним»



людям. Такий порядок, вважав Конфуцій, одвіку встановлений Небом, а отже, є природним.

Необхідним і важливим принципом політичного життя Конфуцій вважав обов'язкове визнання авторитету старшого. Вимога поважати батьків і старших братів, що лежить в основі цього принципу, первинно стосувалася сім'ї і лише згодом, не без впливу ідей конфуціянства, була перенесена у сферу політики. Це стало можливим завдяки тому, що для Конфуція держава й суспільство принципово не відрізняються від сім'ї. У нього «держава – велика сім'я; сім'я – мала держава». Важливість принципу поваги до старшого у політичному просторі полягає в тому, що він (принцип) забезпечує стабільність політичної системи і гарантує її непорушність. «Мало людей, які, будучи такими, що поважають батьків та старших братів, люблять виступати проти вищих» – сказано в «Лунь юй». На основі двох зазначених принципів був розвинутий і третій, який, на нашу думку, відіграв особливу роль у творенні обличчя Китаю. Найважливішим принципом ефективного політичного управління, за Конфуцієм, є дотримання принципу *лі* (理), як життєвого кредо високоморальної людини (王, що діє за законами природи (皇), та відповідним церемоніям (правилам) *лі* (禮), які, своєю чергою, постають жорсткими і чітко визначеними стандартами поведінки. Ці правила – важливий організуючий, інтегруючий чинник, диференціюючий людей за рангами. На думку Конфуція, «хто добре оволодів принципом *лі* (理) і, відповідно, правилами етикету *лі* (禮), тому управляти Піднебесною не складно».

Зауважимо, що жоден зі згаданих принципів не можна визнати за такий, що має виключну силу впливу на процеси впровадження в життя етико-політичної системи Конфуція. Проте головним з них є принцип управління на основі морального прикладу, що є ключем до розуміння поглядів Конфуція у цій царині. Отже, лише зразковий приклад поведінки правлячої верхівки суспільства, його еліти (в етичному сенсі) може мати найбільший ефект у політичному управлінні. На противагу управлінню за допомогою закону (тобто за допомогою системи приписів, наказів та покарань), яке викликатиме у людей лише бажання уникати покарання за яку-небудь провину, управління на морально-етичній основі, у

разі скоєння якогось проступку людиною, змушуватиме її відчувати муки совісті, а отже, буде більш ефективним. «Якщо володар належним чином ставиться до родичів, у народі процвітає любов до людей. Якщо володар не забуває про друзів, в народі немає підлості» [5]. *Цзюньцзи* прикладом зразкової поведінки здатний впливати навіть на дії простого люду. У «Лунь юй» сказано: «Мораль благородного мужа подібна до вітру; мораль низької людини – до трави. Трава нахиляється туди, куди дме вітер». Якщо верхи прагнуть добра, то і народ буде добрим, а отже, з усіх сторін до них йтимуть люди з дітьми за спиною». Таким чином можна з упевненістю вважати, що конфуціянські морально-етичні принципи є не лише добрими намірами, вони продовжують виконувати свою історичну місію впливових чинників виховання глибоко духовної й високо моральної людини – суб'єкта розбудови всіх складових буття конфуціянського цивілізаційного простору.

**Висновки.** 1. У результаті проведеного дослідження було виявлено й етимологічно обґрунтовано коректність застосування в статті морально-етичних категорій конфуціянського вчення з метою розкриття суті вень-культури особистості конфуціянського типу. До списку таких категорій потрапили: дао-шлях людини (道), де-етика (德), вень-культура (文), особисте (自己); жень-гуманність (仁), принцип лі (理), правила етики лі (禮), шляхетність (君), принцип-обов'язок (義), духовне (精神).

2. В результаті етимологічного (мовно-культурологічного) аналізу ідеограм-носіїв згаданих категорій було:

– виявлено морально-етичні ознаки та характеристики цих категорій;

– встановлено факт їх кореляції з ідеями ідеограм-носіїв;

– встановлено, що дані категорії являють собою головні складові конфуціянської морально-етичної системи;

– аргументовано нашу тезу про те, що аналізовані категорії відображають суть вень-культури особистості конфуціянського типу, є метою та головним завданням дослідження;

– підтверджено нашу тезу стосовно того, що, вень-культура дао-шляху особистості конфуціянського типу характеризує стан її свідомості, що формується під впливом світоглядних та морально-етичних принципів конфуціянського вчення, тобто

показує ступінь її (свідомості) чистоти, не захаращеності негативами соціологізації.

3. Отриманий досвід застосування методу етимологічного аналізу ідеограм – носіїв важливих категорій конфуціянського вчення може сприяти коректному визначенню цілей китаєзнавчих досліджень з релігійно-філософської тематики, формулюванню й розв'язанню відповідних завдань та аргументації коректності отриманих результатів.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. – М., 1983. – Т. 1–4.
2. Васильев Л. С. История религий Востока. – М.: Высшая школа, 1983.
3. История китайской философии. – М.: Прогресс, 1989.
4. Конфуцианство в Китае / Бокщанин А. А., Кобзев А. И. – М.: Наука, 1982.
5. Конфуций и его учение. – Пекин: Синсин, 1995.
6. Конфуцій. «Лунь юй» (Судження й бесіди). – М.: Оникс, 2004. – 190 с.
7. Китайская философия и современная цивилизация. – М.: Вост. лит., 1997.
8. Переломов Л. С. «Четверокнижие» – ключ к постижению конфуцианства / Конфуцианское «Четверокнижие». Пер. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. М. Переломова. – М.: Вост. Лит., 2004. – С. 5–70.
9. Резаненко В. Ф. Даоське коло як модель семантико-графічного структурування китайських ієрогліфів стилю кайшу 楷書 / В. Ф. Резаненко // Українська орієнталістика / За ред. Срібняка І. В., – К.: НАУКМА, 2012. – Вип. 6, – С. 201-212.
10. Резаненко В. Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности. – Киев, 1989. – 131 с.
11. Сюй Шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів) / Сюй Шень. – Шанхай, 1986. – 867 с.

**Rezanenko V. F., Zaiats M. V.**

*Borys Grinchenko Kyiv University*

### **WEN-CULTURE OF PERSONALITY FOR CONFUCIAN MORAL AND ETHICS**

*The article is devoted to the person's peculiarities of identification and formation of the Confucian type of the wen-culture on the basis of Confucian ideological and moral-ethical principles.*

**Key words:** *Confucianism, worldview, morality, ethics, humanity, Tao-de, linguistic-cultural paradigm, etymology of ideograms, cult of the sky, Tao of the sky.*

# МОДЕЛЮВАННЯ СЕМАНТИКО-ГРАФІЧНИХ СТРУКТУР ІЕРОГЛІФОВ СТИЛЮ КАЙШУ 楷書 НА ЗАСАДАХ ІНЬ-ЯН СТРУКТУРИ ДАОСЬКОГО КОЛА (太極)

В. Ф. РЕЗАНЕНКО

Київський університет імені Бориса Грінченка

*В основу статті покладено базові ідеї та теоретичні положення, нашої статті «Даоське коло як модель семантико-графічного структурування ієрогліфів стилю кайшу», опублікованої в науковому збірнику «Українська орієнталістика», Вип. 6. У даній статті йдеться про принципи моделювання семантико-графічних структур ієрогліфів згаданого стилю на засадах інь-ян структури Даоського кола.*

**Ключові слова:** Даоське коло, макрокосм, мікркосм, маса ян, маса інь, потенціал ян, потенціал інь, інь-ян взаємини, стан ян речей, стан інь речей, культура вень, даоська концепція світобудови, п'ять першо-елементів природи.

Базовим положенням, покладеним в основу статті, послужив один з висновків дисертаційного дослідження автора «Формально-змістові взаємозв'язки елементів сучасної ієрогліфічної писемності», а саме: «В результаті етимологічного та порівняльно-історичного аналізу елементів семантико-графічної системи ієрогліфічного письма стилів *чжоувень* та сучасного стандартного письма *кайшу* встановлена можливість складання з простих графічних елементів ієрогліфів стилю *чжоувень* (передуючого стилю *кайшу*) таких фігур, як квадрат і коло, до яких в стародавньому Китаї ставились як до тих, що утворюють будь які форми матеріального світу» [4, с. 216-218].

Отже, методологічною основою досліджень автора статті в галузі культури (文) китайської ієрогліфіки (文) є його ставлення до ієрогліфічного тексту (文) як до системно-структурного утворення, за ідеограмами (文) якого стоять елементи

китайської традиційної культури (文), що формується під впливом світоглядних принципів релігійно-філософських учень Китаю, які постають головними чинниками формування свідомості носіїв традицій цієї культури (文).

Відомо, що схема світобудови в релігійно-філософських ученнях давнього Китаю (перейнята від буддизму) передавалася комбінацією двох кіл та квадрата (рис. 1). Зовнішнє коло символізує макрокосм людини; квадрат – символ світу речей та явищ і, відповідно, – символ будь-якої речі або явища; вну-

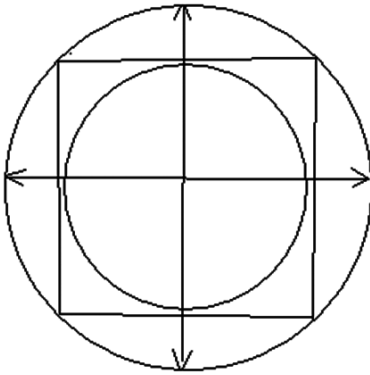


Рис. 1

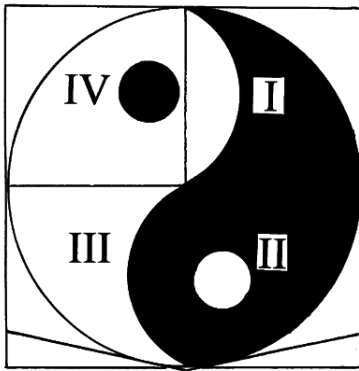


Рис. 2

трішнє коло – символ мікркосму людини. Відомо й те, що даоською моделлю світобудови є Даоське коло (ДК) (太極) (рис. 2), в якому квадрат символізує землю і, відповідно, все суще (речі, явища), а коло є символом неба. За даосизмом, актуалізація речей / явищ здійснюється через ритми *інь-ян*-взаємодії, які, в свою чергу, є маніфестацією *дао* як джерела породження всього сущого. Таким чином, графемами (прості елементи) ідеограм китайської писемності (стилю *чжоувень* і, відповідно, стилю *кайшу*) та мотивовані ними ідеї могли бути використані для побудови Даоського кола (ДК) як моделі ритмізованих станів *інь-ян* взаємодії (за даоською концепцією світобудови).

Аргументація цього припущення, в свою чергу, дозволила б представляти ДК

ще й як модель семантико-графічного структурування ієрогліфічних знаків китайської писемності стилю кайшу (楷書). Як відомо, графічна система цього стилю представлена певним списком графем, з якого ми обираємо 14 нижче поданих.

— 1, | 2, 丿 3, 丨 4, ㇇ 5, ㇈ 6, ㇉ 7, ㇊ 8, ㇋ 9 (㇍), ㇎ 10,  
 ㇏ (㇐) 11, ㇑ 12, ㇒ 13, 乙 14 (㇓)

**Примітка**

1. Графема ㇍ – варіант графем ㇉ 7 9.

2. Графема ㇓ – варіант графем 乙 14.

3. Графема ㇐ – піктографічне зображення графем ㇏.

Як було відзначено вище, 14 простих елементів графічної системи китайської ієрогліфічної писемності (графем) можуть відбивати певні стани *інь-ян* взаємодії, графічною моделлю яких є Даоське коло (ДК). Про таку можливість свідчать тлумачення переважної більшості ідеограм, наведених в китайсько-китайських, японо-китайських, японо-японських етимологічних словниках, найпопулярніші з яких використані також в нашій роботі (див. список літератури).

Отже, з огляду на те, що за для виявлення семантичних можливостей (філософський аспект) 14-ти поданих графем (як елементів графічної системи ієрогліфічної писемності) ми обрали Даоське коло (ДК), філософію якого розглянемо через етимології ідеограм, якими позначені 12 зодіакальних точок і, відповідно, 12 станів / рівнів розвитку *інь-ян* взаємодії (рис. 3).

Ліву частину (III-IV квадранти) ДК (рис. 2) представлено

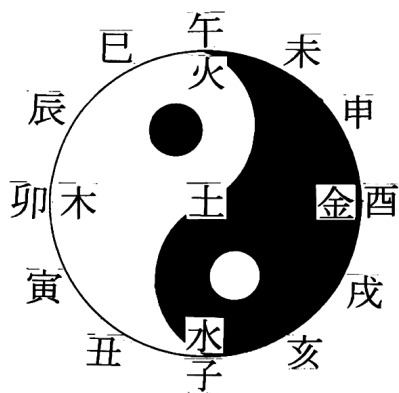




Рис. 3

фігурою , яка означає процес формування/розвитку речі (за стрілкою годинника у напрямку від точки 子 (мінімум) до точки 午 (максимум)) і навпаки – процес деформування/занепаду речі (проти стрілки годинника у напрямку від точки 午 до точки 子).

Фігура (●) – означає накопичений руйнівний *інь*-потенціал, що постає чинником започаткування процесу руйнування речі.

Праву частину ДК (I-II квадранти) представлено фігурою , яка означає процес деформування/занепаду речі (за стрілкою годинника у напрямку від точки 午 (мінімум) до точки 子 (максимум)) і навпаки – процес формування/розвитку речі (проти стрілки годинника у напрямку від точки 子 до точки 午).

Фігура (○) означає накопичений *ян*-потенціал що постає чинником започаткування процесу породження й розвитку речі в черговому циклі *інь-ян* взаємодії (III-IV квадранти ДК) [8, с. 746].

\* 子十一月氣動。萬物滋。(Активізація *ян-ці*(氣) у 11-му місяці за місячним (у 12-му – за сонячним) календарем [8, с. 742]. Прояв життєдіяльності всього суцього) Цю ідею ідеограми 子 через семантику трьох її графем можна представити так: початок ( $\sqrt{6}$ ) розвитку (79) всього суцього (-1).

**Примітка.** Докладніше про три згаданих графем ( $\sqrt{6}$ , 79, -1) та 11 інших йтиметься далі.

Отже, точка на ДК, позначена ідеограмою 子, відповідає 22 грудня за сонячним календарем (день зимового сонцестояння, кінець зими, початок весни). На рисунку № 3 – це точка межування кінця розвитку *інь* і початку активізації *ян* (див. вищенаведену ідею ідеограми 子).

\* 丑 (𤝵): 1) 紐也。(Стримувати кого / що-н.); 2) 十二月陽氣上通 (Рух (зростання) *ян* у 12-му місяці за місячним (у 1-му – за сонячним) календарем); 3) 十二月萬物用事。(Активізація життєдіяльності всього суцього в 12-му місяці); 4) 象手之形。(Піктографічне зображення [активно діючої (丿 4)] руки (ㄋ ~ 𤝵)) [8, с. 744]; 5) 子が生まれるときの初めて手を挙げる。(Рука (ㄋ ~ 𤝵), якою новонароджена дитина поворухила (丿 4) вперше); 6) 陰氣固結したものがようやく解け初め、

万物が動こうとする。(Перший прояв **інь** як рушійної (життєдіяльної) сили всього суцього) [5, с. 24; 9, с. 33].

\* 寅正月陽氣動 (Рух (розвиток) **ян** у 1-му місяці за місячним (2-му місяці – за сонячним) календарем) [8, с. 745].

\* 卯: 1) 冒也 (Прориватись; йти напролом); 2) 二月萬物冒地而出。(У 2-му місяці за місячним (у 3-му – за сонячним) календарем рослини пробиваються із землі); 3) 二月為天門。(2-й місяць за місячним (3-й місяць – за сонячним) календарем) відчиняє *Небесні ворота* (天門)) [8, с. 745].

#### Примітка.

Піктографічна форма ідеограми 卯 – зображення повністю розкритих лівої **ян** та правої **інь** стулок воріт. Як можна бачити з рис. 3, ширина лівої **ян** половини горизонталі 卯 – 酉) дорівнює ширині її правої **інь** половини, що означає повну гармонію **інь-ян** взаємодії (через рівновагу / збалансованість, з одного боку, *маси ян* і *маси інь*), з іншого – **потенціалу ян** і **потенціалу інь** та відповідає такому зодіакальному значенню ідеограми 卯, як «22 березня – день весіннього рівнодення». Отже, ідеограма 卯 передає ідею максимально інтенсивного розвитку речей / явищ в умовах повної гармонії **інь-ян** взаємодії.

\* 辰: 1) 震也。(Грім; землетрус; грозовий дощ); 2) 三月陽氣動。(Рух (розвиток) **ян** у 3-му місяці за місячним (у 4-му місяці – за сонячним) календарем); 3) 物皆生。(породження всього [суцього]), символом чого є знак зодіаку 辰 – *дракон*) [8, с. 745].

\* 巳: 1) 四月陽氣巳出 (4-й місяць за місячним (5-й місяць – за сонячним) календарем – доба подальшого активного прояву **ян**, символом чого є знак зодіаку 巳 – *змія* (IV квадрант ДК, рис. 2)); 2) 陰氣巳藏。(Згортання **інь** поточного циклу **інь-ян** взаємодії (I квадрант ДК, рис. 2)) [8, с. 745].

\* 午: 1) 悟也 (Зустріч, сходження й протистояння); 2) 五月陰氣悟於陽氣。(Наприкінці 5-го місяця за місячним (6-го – за сонячним) календарем відбувається сходження й активізація протистояння **ян** та **інь** (IV ДК)); 3) 午者陰陽交。(Ідеограма 午 означає *перетин-протистояння інь* та *ян*. Йдеться про стан рівноваги між максимумом накопиченої *маси ян* (☰) та максимумом накопиченої руйнівної *енергії інь* (☷) (IV квадрант ДК), що постає чинником започаткування процесу розвитку *маси інь* (☷) чергового циклу **інь-ян** взаємодії (I квадрант ДК) [8, с. 746].



未 «Шовень» [8, с. 746]: 1) 六月滋味也 (Аромат рослин (味), що бувають дозріваючи (滋) у 6-му місяці за місячним (у 7-му – за сонячним) календарем); 2) 未者、言萬物皆成 (未 – символ прагнення всього суцього (萬物皆) завершеності формування (成)); 3) 五行木老於未 (Місце ідеограми 未 на ДК відповідає стану старіння (набуття *стану інь*) рослини (木) (*дерево* як один з 5 першоелементів природи (五行木) (I квадрант ДК, рис. 1, 2)

**Примітка.**

木生於亥。壯於卯。死於未。(Народження *дерева* відбувається за умови *інь-ян* стану, що відповідає точці 亥 (II квадрант ДК, рис. 2, 3); найвища інтенсивність розквіту (точка 卯); початок занепаду (точка 未) [8, с. 746].

\* 申: 1) 神也 (Божественне.); 2) 神不可通。(Божественно-таємниче); 3) 當是本作申 (Саме в цьому полягає його божественна сутність (申)); 4) 七月陰氣成體自申束。(7-й місяць за місячним (8-й – за сонячним) календарем – доба стриманої природності (自) (божественної таємничості (申)) *інь*) [8, с. 746].

\* 酉: 1) 就也 (Достигати, дозрівати (про зерно збіжжя)); 2) 酉者萬物之老也。(Місце ідеограми 酉 на ДК відповідає перезрілому стану речей, їх максимально інтенсивному старінню, тобто максимально інтенсивному розвитку *інь* і, відповідно, набуттю речами *інь*-руйнівного стану; 3) 酉者飽也 (За ідеограмою 酉 стоять такі поняття, як *повнота, насиченість, рясність* тощо); 4) 秀者、物皆成也 (Синонімом ідеограми 酉 є ідеограма 秀 з її значеннями: *досконале, доконане, стале* тощо); 5) 八月黍成可為酎酒 (8-й місяць за місячним (9-й – за сонячним) календарем – доба виготовлення жертвовного вина із зернят проса [один із вищих за якістю та значенням предметів жертвопринесення]) [8, с. 747].

\* 戌: 1) 威也 (Занепад, руйнування); 2) 九月陽氣微 (Місце на ДК, позначене ідеограмою 戌, вказує на ледь помітний (пригнічений) *ян* у 9-му місяці за місячним (у 10-му – за сонячним) календарем); 3) 萬物畢成 (Завершення циклу життєдіяльності речей); 4) 陽下入地也。(Занурення *ян-дракона* в *інь*-землю (запліднення *інь*-землі)); 5) 五行土生於戌。盛於戌。(Зародження 5 першоелементів природи як стан розквіту *інь*-стихії Землі (土)) [8, с. 752].

\* 亥: 1) 蓐也 (Коріння рослин (艸 ~ 艸) (елемент 一 *верх* означає напрям їх розвитку)); 2) 十月微陽起接盛陰 (10-го місяця за місяч-

ним (11-го – за сонячним) календарем ледь помітний **ян** сприяє активному зростанню **інь**); 3) 亥 而生子 (За станом 亥 наступає стан 子 (активізація **ян-ці**) як начало наступного циклу розвитку всього суцього (див. знак зодіаку 子)) [8, с. 752].

Отже, першим етапом вивчення питання структурованості ДК було ознайомлення з її *семантичним планом вираження*, домінуючим аспектом якого є філософський, оскільки в основу аналізу графічної структури ДК покладено: а) ідеї, що їх передають 12 ідеограм-знаків зодіаку (семантичний аспект); б) ідею **інь-ян** взаємодії як даоський (філософський) принцип світобудови, моделлю якої є ДК.

Метою наступного етапу вивчення цього питання є аргументація коректності запропонованого нами поняття *семантико-графічна структурованість ДК*. Така аргументація могла б одночасно постати підґрунтям представлення ДК як *моделі семантико-графічного структурування ієрогліфічних знаків китайської писемності*.

За структурою ДК (рис. 4), горизонталі 丑 — 亥、寅 — 戌、卯 — 酉、辰 — 申、巳 — 未 постають: а) рівнями (ступенями розвитку) потенціалів **інь** та **ян**, інакше кажучи, рівнями розвитку потенціалу **інь-ян** взаємодії; б) кількісно-якісними показниками співвідношень **інь** та **ян** речей / явищ, що відображають їхні (речей, явищ) фізичні (кількісно-якісні) характеристики, властивості тощо. Через це горизонталі ДК та їх відповідник – графему —1 ми називаємо *фізичними розгортками інь –ян* взаємодії речей / явищ. На рис. 4 співвідношення **інь, ян**, на зазначених рівнях їх взаємин позначені точками від «а» до «g», якими горизонталі (рівні) поділені на ліві **ян** та праві **інь** частини. Як

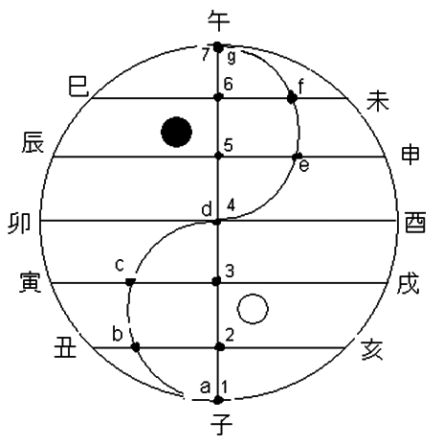


Рис. 4

можна бачити з рис. 4, зазначені точки утворюють синусоїду (графічний елемент ДК), що символізує природно-ідеальну форму *інь-ян* взаємодії.

Таким чином, у контексті графічної структури ДК (як моделі світобудови) згадана синусоїда, являється циклічною, гармонічною формою процесів життєдіяльності всього суцього, зокрема людини.

На тому ж рисунку 4 рівні потенціалів *інь і ян* означено точками 1 — 7, на яких будується вертикаль (|) 午 — 子. Зауважимо, що ця вертикаль постає не лише мірою потенціалів *інь і ян*. Звернемося до рисунку 3, на якому можна помітити, що висота верхньої *ян* половини (7 – 4) вертикалі дорівнює висоті її нижньої *інь* половини (4 – 1), що вказує на повну гармонію *інь-ян* взаємодії, зумовленої балансом потенціалів сил *інь і ян*. До того ж це відповідає такому зодіакальному значенню ідеограми 午, як «літне сонцестояння» (22 червня) і, відповідно, зодіакальному значенню ідеограми 子 – «зимове сонцестояння» (22 грудня). Виходячи з цього, ми називаємо вертикаль (午 – 子) ДК і, відповідно, графему | 2 «енергетичною розгорткою» *інь-ян* взаємодії речей/явищ.

За згаданою синусоїдалною формою *інь-ян* процесу породження й розвитку речей розуміється не лише їх розвиток за законами природи, а й правильне ставлення до них, правильне їх сприйняття і розуміння людиною. Відмітимо, що мова ту іде про два плани сприйняття: перший – це план вище згаданої горизонтальної – фізичної розгортки *інь-ян* взаємодії речей, явищ; другий – план вертикальної – енергетичної розгортки *інь-ян* взаємодії речей, явищ.

За першим планом стоїть сприйняття речей/явищ через фізичні (зовнішні) характеристики (виявлення предметів і явищ через графічні форми ієрогліфів). За другими – пошук способів виявлення прихованих потенцій *інь-ян* речей/явищ через семантико-графічні структури ієрогліфів (релігійно-філософський і соціально-культурний аспекти).

Перший план не викликає особливих труднощів у питанні опанування культури китайської писемності (文), оскільки його реалізація здійснюється на рівні зовнішньої форми ієрогліфів. Другий план – це питання їхньої внутрішньої форми

(філософський аспект). Суть цього питання в самому понятті «китайська вень-культура» (文).

За «Шовенем», ідеограма 文 (вень) означає 錯書 – хаотичне нашарування (昔) на металі рисунків (書) іржі як прояву його природних властивостей. Розкриття смислу таких рисунків подається як упорядкування «хаосу» (乂) *інь-стихії* металу (金) і, відповідно, як упорядкування (Δ) хаосу речей у свідомості людини, тобто наближення її до джерела (‘ ~ /\ ) істини (див. складові елементи ідеограми 金). Моделлю такого упорядкування хаосу є ДК з його центр-горизонтальною розгорткою *інь-ян* взаємодії, орієнтованої в напрямку схід (ян) – захід (інь) (東–西) (рис. 4) і позначеною ідеограмами дерево (ян), метал (інь) (木–金), (рис. 3).

З вище наведеного випливають такі ідеї ідеограми 文:

- 1) 文 ~ 文 (人 ~ 人) + (乂) – дао-природа (乂) людини (人);
- 2) упорядкування в свідомості людини (人) *інь-ян* «хаосу» (乂) речей;
- 3) опанування нею *інь-ян* культури (文) речей;
- 4) опанування нею *інь-ян* культури (文) ідеограм ієрогліфічного тексту (文字);
- 5) становлення людини на дао-шлях (人道) розкриття суті особистої дао-природи і, відповідно, суті дао-природи речей.

Отже, вень-культура – це відображення в свідомості людини духовного, світоглядного та морально-етичного що походить від даоського та конфуціянського культів дао-природи (乂).

Як можна бачити з вище наведеного, життєвий шлях пізнання людною істинного корелює з даоською ідеєю дао-шляху. Засадничим принципом становлення людини на дао-шлях є гармонізація її взаємозв'язків із зовнішнім середовищем. Ідеальний стан таких взаємозв'язків передано синусоїдальною формою *інь-ян*-процесів ДК як моделі життєдіяльності всього суцього, зокрема людини. З огляду на те, що *горизонталь* та *вертикаль* ДК, як зазначено вище, символізують збалансованість і гармонійність *інь-ян-взаємин* речей / явищ, стає зрозумілим, чому Шовень надає їм і, відповідно, їх відповідникам (графемі — 1 та графемі | 2 глибокого філософського змісту. У випадку горизонталі, йдеться, передусім, про серединну горизонталь

ДК, позначену знаками зодіака 卯 — 酉 та двома знаками 木 — 金 (з п'яти), якими позначають п'ять стихій китайської космогонії. Як згадувалось вище, у серединній горизонталі 卯 — 酉 = 木 — 金 (рис. 3, 4) довжина лівої **ян** половини 卯 — 土 дорівнює довжині правої **інь** половини 酉 — 土, що означає рівновагу й збалансованість **маси ян** і **маси інь**, тобто повну гармонію **інь-ян** взаємодії. Цим особливостям горизонталі 卯 — 酉 Шовень [с. 1, 2] надає важливої для нашого дослідження (поданої нижче) інтерпретації: 惟初大始, 道立於一, 造分天地, 化成萬物.

1) 惟初大始 (начало (初) «великого начала» (始), тобто стихії *дао* як начала всіх начал – матері (始) всього суцього);

2) 道立於一 (дао-путь людини (道) представлено (立) *горизонталлю* (一) як «цілим»), котре, поділившись на двоє (二), створило небо (ян) та землю (інь) (造分天地) як джерела породження всіх речей (化成萬物).

За «Шовенем», ідею ідеограми-*горизонталі* (一) подано ще й таким словосполученням 惟初大極 (начало великої межі (*тайцзи*)). «Межу» тут подано ідеограмою 極, [8, с. 253/507]: 極 即房屋的中棟 (центрально– поперечна (棟) балка конструкції дому), орієнтована на схід-захід, що співпадає з направленням центральної горизонталі 東 (木) — 西 (金) ДК.

Ідея ідеограми 棟 передається її складовими: 木 (дерево) – стихія китайської космогонії; 東 (схід). Дерево означає вертикаль 南 (火) | 北 (水) ДК, а ідеограма 東 – горизонталь ДК (рис. 4). За структурою ДК, породження й начало формування дерева (木) починається від точки 子, на що вказує графема √6 як складовий елемент ідеограм 木, 子). Вищий рівень (межа) розвитку *вертикали* позначено ідеограмою 極. Такою межею, власне, є *серединна горизонталь* 東 — 西 (卯–酉 / 木 – 金) ДК (рис. 3,4). За «Шовенем» [8, с. 253], це інтерпретовано так:

極, 中也 (Велика межа) (極) – це середина (中)). Мова йде про *середину* як місце сходження/перетину **інь** і **ян** (爻), за яким стоїть порожнеча дао – причина їх (**інь** і **ян**) актуалізації через речі/явища, представлені **інь-ян**-формою та **інь-ян-енергією** (рис. 2, 3). На ДК *Великій межі* (大極) відповідає точка перетину вертикальної та горизонтальної рисок ідеограми 土 (сти-

хія-земля), які відповідають серединній горизонталі (фізична розгортка **інь-ян** взаємодії) і вертикалі (енергетична розгортка **інь-ян** взаємодії).

Вище подане стисло сформульовано «Шовенем»: 一 生 二。二 生 三。三 生 萬 物。(Ціле-єдине (–) [дао] породжує двох (Небо (**ян**) і Землю (**інь**) (二); ці двоє породжують третє – все суще). Символом третього є середня горизонталь ідеограми 三 (три, троє, триєдине, тріада і т. п.). За «Шовенем», ідеограма 三 означає дао-шлях: Неба, Землі, Людей (天 地 人 之 道 也) [8, с. 9].

Ідею цілісності, повноти тощо, яку передає серединна *горизонталь* ДК і, відповідно, графема — 1, яскраво ілюструє етимологія ідеограми 日 *сонце* як носія цієї графема. «Шовень» пояснює смисл ідеї ієрогліфа 日 через значення ідеограми 實 *цілісність, повнота, суцільність* тощо і, відповідно, подає його як символ невичерпної (不 虧) енергії (精) *Великого ян* (大 陽 之 精 不 虧) [8, с. 302]. Таким чином, ієрогліф 日 постає символом ян-потенціалу речей, явищ, що на ДК подається знаком ○ (II квадрант). Врешті-решт, йдеться про серединну *горизонталь* ДК і, відповідно, графему — 1 ідеограми 日, яка як згадано вище означає серединний (найвищий) рівень інтенсивності прояву невичерпного потенціалу **ян** (○) (– 象 其 中 不 虧) [8, с. 302].

Доречним прикладом може бути також етимологія ідеограми 時 *час*, що є носієм чотирьох графем — 1, кожна з яких постає мірою (寸) розвитку речей та явищ (土)). Отже, йдеться про категорію *час* як про рівень (стан, ступінь) розвитку речей та явищ, що корелює зі станом **інь-ян-взаємин** як даоського принципу світобудови, основу якого складає дао-шлях людей, речей, явищ.

За даосизмом, дао-шлях означає пошук прямого неопосередкованого способу (直) розкриття природних (іманентних) потенцій речей/явищ. Становлення на такий шлях можливе через дотримання принципу *серединності* (中). Ідея цього концептуального положення даосизму, як зазначалося вище, передається *вертикаллю* ДК і, відповідно, графемою | 2. Інтерпретація її символізму в «Шовене» подається, наприклад, через згадану ідеограму-носій 中 : 下 上 通 也。(Проходити (|) [через що-небудь (口)] зверху вниз, або знизу вверх) [8, с. 20].

Японський професор Уеда [9, с. 38] подає більш детальне пояснення символізму графеми 丨2, спираючись на ідею ідеограми її носія 中.

中: 真ん中のこと。故に丨によって口の中心を貫通してそのその義を示す。この意より内・心などの性情の徳、至正和順の道、あるいは天地の正気、忠直等の義。(Ідеограма 中 означає *серединне / внутрішнє*. Ідею *серединного / внутрішнього* передає вертикаль 丨, яка проходить через центр речі (口 30). За *серединним / внутрішнім* стоїть природна чистота / природність (性情) де людини (徳) і, відповідно, – дао (道) як правильний шлях її життєдіяльності. Окрім того, вертикаль – це міра (正) енергетизму ці (氣) *ян*-Неба та *інь*-Землі, а також – символ прямого, неопосередкованого тощо) (рис. 4). Відмітимо також, що зазначене повністю відповідає формі і суті вище наведеного представлення вертикалі (丨) (午 – 子) ДК і, відповідно, графеми 丨2 як енергетичної розгортки *інь-ян* взаємодії речей/явищ (рис. 4).

Отже, за даосизмом, *дао-шлях* означає пошук прямого неопосередкованого способу (直) розкриття природно-іманентних потенцій речей/явищ. Як зазначено вище, становлення на такий шлях можливе через наслідування принципу *серединності* (中). За вище згаданим, ідею цього концептуального принципу даосизму передано *вертикаллю* ДК і, відповідно графемою 丨2. У «Шовене» інтерпретацію символізму цієї графеми подано у зв'язку з її функцією як складової ідеограми 中 (середина): 下上通也。(Проходження (丨) крізь предмет (口) зверху вниз, або знизу вверх) [8, с. 20, 36].

Ще одним показовим прикладом вище зазначеного є ідеограма 工, вертикальний елемент котрої передає ідею енергетичного (氣) зв'язку (丨) між Небом (*ян*) та Землею (*інь*) (二). За професором Уеда [9, с. 716] (二は天地、丨は人が天地の氣を受けて規矩のある意), «Людина, сприймаючи енергію ці (氣) неба і землі (天地), упорядковує простір довкілля, тобто стає на *дао-шлях* правильного (正) сприйняття речей та явищ, через що їй відкривається суть їх природи і, відповідно, суть її особистої природи». До зазначеного додамо, що, за «Шовенем» 巧飾也 [8, с. 201], ідеограма 工 передає також ідею вищого рівня майстерності людини в упорядкуванні речей довкілля.

Повне тлумачення ідеї *вертикалі* (丨) подано «Шовенем» [8, с. 9] через ідею ідеограми 王: 象 征 着 天 地 人 之 道 也。 (Дао-шлях тріади: небо – земля – людина (三) [об'єднаних вертикаллю (丨)]). Вертикаль, зокрема, означає верховного правителя (王), який єднає тріаду, упорядковує й гармонізує взаємозв'язок між її складовими. Таким чином, правитель бере на себе зобов'язання вень-особи (文者): упорядковувати взаємозв'язки між п'ятьма першоелементами природи. Символом такої особи та її діянь є *вертикаль* (丨).

Таким чином, за результатами поданого семантико-графічного аналізу ДК та за етимологіями наведених ідеограм-носіїв графеми 丨, *вертикаль* ДК можна розглядати як *духовно-енергетичну* розгортку *інь-ян* взаємодії речей/явищ. Саме тому є сенс вважати, що способи виявлення семантико-графічних характеристик *горизонталі* та *вертикалі* ДК можна застосовувати також для виявлення семантико-графічних характеристик усіх інших графічних елементів ДК і відповідних до них графем ієрогліфів.

Як зазначено вище, перетин серединної горизонталі (卯 — 酉) та вертикалі (午 | 子) ДК відповідає ідеограмі 十, яка, за «Шовенем», означає чотири головних напрями світу (—為 東 西。 | 為 南 北。) [8, с. 88]. Ці напрями (рис. 5) позначені двома парами чотирьох відповідних ідеограм: 南 – 北 (південь – північ)、東 – 西 (схід – захід). Точка перетину серединної горизонталі і вертикалі постає центром (則 四 方 中 央 備 矣。) повноти, гармонії, рівноваги (中央 備) [8, с. 88] речей/явищ.

Отже, з огляду на те, що на ДК розміщено 12 знаків зодіаку, воно являє собою модель екліптики (кола-поясу) річного обертання сонця (黃道帶), поділеного на 12 частин, кожна з яких позначено знаками зодіаку (за назвами 12 тварин): миша (子), бик (丑), тигр (寅), заєць (卯), дракон (辰), змія (巳), кінь (午), овець (未), мавпа (申), курка (酉), пес (戌), свиня (亥) (рис. 3, 4). Таким чином, згадана точка перетину серединної горизонталі та вертикалі ДК є центром повноти, гармонії, рівноваги (中央 備) [8, с. 88] речей/явищ простору сонячної планетарної системи, що міститься в зодіакальному колі.

Проте, зауважимо, що предметом нашого дослідження є простір життєдіяльності людини, представлений такими п'ятьма першоелементами природи, як: земля (土), метал (金), вода (水),



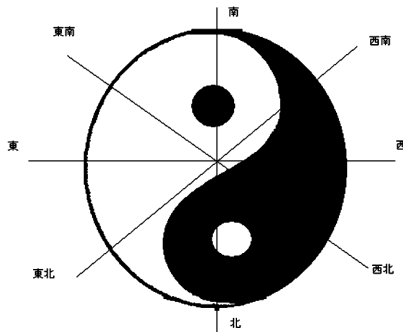


Рис. 5

права сторони квадрата набули назви – *ян* та *інь* сторони. Вертикальна риска, що проходить по середині квадрата та ділить його на дві (*інь* та *ян*) частини, (中) має, вище згадану назву *серединна* вертикаль. Горизонтальна риска (日), відповідно, – *серединна* горизонталь (рис. 1). Отже, ДК з вписаним чи описаним квадратами (рис. 1, 2) постає моделлю *інь-ян* взаємодії речей/явищ і, відповідно, моделлю *інь-ян* взаємодії графічних елементів ідеограм, за якими стоять такі речі та явища.

Таким чином, можна стверджувати, якщо форма перетину *горизонталі та вертикалі* (十) ДК означає упорядкований стан речей, то відхилення (✳) від такої форми означатиме їх проміжний, поточний, неупорядкований стан. Такий *інь-ян* стан речей передається ідеограмою 𠄎. Саме тому можемо вважати графемами 𠄎 3, 𠄎 4 (елементи ідеограми 𠄎) символами проміжних станів *інь* і *ян*, за взаємодією яких (𠄎) стоїть природний *інь-ян*-процес упорядкування (十) речей/явищ довкілля. Іншими словами, графема 𠄎 4 означає упорядкований, поточний процес розвитку/занепаду *ян* (☱), а графема 𠄎 3 – упорядкований, поточний процес розвитку/занепаду *інь* (☷).

Аргументом на підтвердження коректності наших способів виявлення семантики графем 𠄎 3, 𠄎 4 може бути етимологічний аналіз ідеограми 五, стародавня форма якої (𠄎) є носієм елемента 𠄎, що складений зі згаданих графем. За «Шовенем»

дерево (木), вогонь (火), домінуюче місце серед яких посідає земля як вмістилище чотирьох інших (рис. 3). Через те, що названі першоелементи, уособлюють усе суще, в китайській ієрогліфіці будь яку конкретну річ позначають квадратом (口), представленим чотирма головними напрямками світу: північ – південь, схід – захід (田).

[8, с. 738], смисл ідеограми 五 передано такими ієрогліфічними сполученнями:

1) 五行也 (П'ять першоелементів природи [земля (土), вода (水), дерево (木), вогонь (火), метали (金)] (рис.3));

2) 二像天地 (Елемент 二 означає *небо* (верхня риска) і *землю* (нижня риска));

3) 陰陽在天地間交午也 (Між небом і землею (二) відбувається сходження /перетин *інь-ян* (☵☶) і впорядкування їх взаємодії (交午));

4) 爻五如此 (Ідеограма 爻 – аналог ідеограми 五).

Додатковим підтвердженням того, що графеми ㄩ 3, ㄩ 4 вказують на динаміку розвитку *інь* і *ян*, є їх інтерпретація професором Уеда.

ㄩ 4: 右より左に戻る意 (Графема ㄩ 4 передає ідею повороту справа наліво) [9, с. 45] (III-IV квадрант ДК).

ㄩ 3: ㄩ の反対で左より右に戻る意 (Графема ㄩ 3 – антонім графеми

ㄩ 4 передає ідею повороту зліва направо) [9, с. 45] (I-II квадранти ДК).

爻: ㄩ 4 と ㄩ 3 との合字。爻 は 治める意に用いる。(爻 – перетин графем ㄩ 3, ㄩ 4 передає ідею упорядкування речей/явищ.

З вище наведеного робимо висновок, що за семантико-графічними функціями графем ㄩ 3, ㄩ 4 стоять циклічні процеси упорядкованого розвитку/занепаду сил *інь* і *ян*. Тому такі властивості даних графем можна використовувати для моделювання процесів, що стоять за семантико-графічними структурами ідеограм їх (графем) носіїв.

Зауважимо, що вище поданий спосіб виявлення функцій графеми ㄩ 4 може бути застосований для виявлення функцій графеми ㄩ 6. На рис. 6 показано графічний елемент ДК ㄩ (午子 A), форма якого співпадає з формою графеми ㄩ 6. Елемент ДК ㄩ (в нашому представленні) означає процес формування/деформування *маси ян* (☰). Актуалізація цього процесу відбувається в III – IV квадрантах ДК циклічно – уверх-униз (子 ↔ 午) по вертикалі (|), яка суміщена з графічним елементом ㄩ. До того ж,

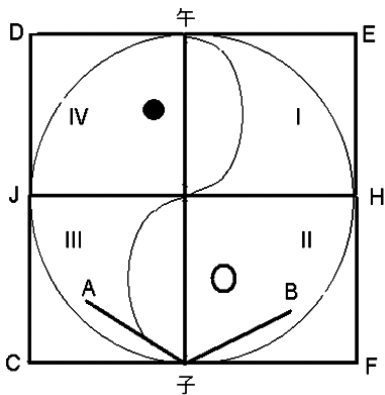


Рис. 6

зауважимо, що коротка сторона кута 午子A елемента  $\sphericalangle$  відхилена вліво і рухається за стрілкою годинника з одночасним переміщенням по вертикалі вгору, що означає розвиток **ян** (формування **маси ян** ( $\ominus$ ) (у протилежному випадку – її деформування)). Рівні формування/деформування **маси інь** та **маси ян** представлено на рис. 4 горизонталлями: 丑 – 亥、寅 – 戌、卯 – 酉、卯 – 申、巳 – 未 і, від-

повідно, точками 1 – 7 на вертикалі 子–午. При цьому коротка сторона кута 午子A елемента  $\sphericalangle$  ДК (подібно до стрілки годинника) послідовно вказує на знаки 子 – 丑 – 寅 – 卯 – 辰 – 巳 – 午 – 未 – 申 – 酉 – 戌 – 亥, а вершина кута  $\sphericalangle$  одночасно й послідовно переміщується вгору по вертикалі від точки 1 до точки 7 (максимум **маси ян**) і далі, відповідно, від точки 7 до точки 1 (максимум **маси інь**). Таким чином, за графемою  $\sphericalangle$  6 (як відповідником графічного елемента  $\sphericalangle$  ДК) стоїть ян-процес формування/деформування речей, що підтверджено етимологіями, наприклад, таких ієрогліфів-носіїв цієї графеми (水, 小, 未, 于, 寸, 行), а також етимологіями ієрогліфів-носіїв графеми  $\sphericalangle$  8, вертикальну частину котрої представлено графемою  $\sphericalangle$  6.

Отже, як можна бачити з вище наведеного, за семантико-графічною функцією графеми  $\sphericalangle$  6 стоять циклічні процеси упорядкованого формування/деформування речей. Тому такі властивості даної графеми можна використовувати для моделювання процесів, що стоять за семантико-графічними структурами ідеограм її носіїв.

Для виявлення семантико-графічних функцій графеми  $\overline{\text{J}}_8$  скористаємось вище наведеними властивостями графеми  $\sqrt{6}$ , контур якої співпадає з її ( $\overline{\text{J}}_8$ ) вертикальною частиною. За правилами каліграфії, графема  $\overline{\text{J}}_8$  є складовою ієрогліфа  $\square$  ( $\text{J} + \overline{\text{J}} + -$ ), який входить до списку ключів-детермінативів за № 30. З етимології цього ієрогліфа відомо, що його основним (первісним) значенням є «рот», з яким асоціативно пов'язана низка значень ідеограм його ( $\square$ ) носіїв, наприклад, говорити ( $\text{言}$ ) → слово ( $\text{言}$ ) → ім'я/назва ( $\text{名}$ ) → и. т. п. [8, с. 54; 9, с. 336; 5, с. 185]. Це вказує на те, що ієрогліф зі значенням «рот» перетворився в ідеограму з низкою значень, за якими стоять певні поняття, зокрема таке, як «філософський квадрат», який, за даоською моделлю світобудови (рис. 2), символізує землю, річ, явища.

Ілюстрацією семантичних можливостей графеми  $\overline{\text{J}}_8$  може служити також омограф аналізованої ідеограми  $\square$  30 – ідеограма  $\square$  31 (ієрогліфічний ключ № 31), яка, як відомо, означає квадрат обмеженого простору, наприклад, територію країни ( $\text{國}$ ). Таким чином, ідея ідеограми  $\square$  31 подібно до ідеограми  $\square$  30 корелює з ідеєю «філософського квадрату» (рис. 1, 2) і, відповідно, з таким поняттям, як «функціональний простір» сил *ян* и сил *інь* (фази *ян*, *інь* ДК), в рамках якого (I-IV квадранти) формуються/деформуються *ян* та *інь*-квадрати речей, явищ. З вище поданого можна зробити висновок, що графема  $\overline{\text{J}}_8$  (як аналог графічного елемента  $\gamma$  ДК) означає начало ( $\text{子}$ ) і кінець ( $\text{午}$ ) формування *ян*-квадрату речі (III-IV квадранти ДК) (рис. 6). В основу такого визначення цієї графеми покладено її правильна форма, за якою стоїть *ян*-квадрат сформованої речі. Прикладами ілюстрації семантичних можливостей графеми  $\overline{\text{J}}_8$  є ідеограми-носії: 高, 月, 网, 册, 巾, 門, 一.

За результатами проведеного аналізу є очевидним, що за семантико-графічною функцією графеми  $\overline{\text{J}}_8$  стоять циклічні процеси упорядкованого формування/деформування *ян*-квадрата речі. Тому такі властивості даної графеми можна використовувати для моделювання процесів, що стоять за семантико-графічними структурами ідеограм її носіїв.

Наступний графічний елемент ДК  $\angle$  (рис. 6) є відповідником ієрогліфічної графеми  $\angle 7$ ; водночас, будучи антонімом графічного елемента  $\sphericalangle$  ДК, означає, відповідно, процес формування/деформування *інь*-квадрату (I-II квадранти). Приклади: 根 – *інь*-корінь дерева, 衰 – *інь*-деструкція речей, 衷 – *інь*-внутрішнє, таємниче, 娠 – *інь*-вагітність, 娘 – *інь*-жіночість, 壤 – *інь*-земля. Процес, що його передає елемент  $\angle$  ДК, здійснюється (в I-II квадрантах) циклічно – вверх-вниз (子  $\leftrightarrow$  午) по вертикалі (|), котра суміщена з елементом  $\angle$ . До того ж відмітимо, що коротка сторона кута 午 子 в елемента  $\angle$  відхилена вправо – у бік фази *інь* (I-II квадранти)..

Таким чином можна констатувати, що за семантико-графічною функцією графеми  $\angle 7$  стоять циклічні процеси упорядкованої інізації/деінізації речей. Тому такі властивості даної графеми можна використовувати для моделювання процесів, що стоять за семантико-графічними структурами ідеограм її носіїв.

За для виявлення семантико графічних функцій графеми  $\sphericalangle 9$  скористаємось схожістю її контуру з контуром графеми  $\sphericalangle 8$ , а також схожістю її нижньої частини  $\sphericalangle$  з графемою  $\sphericalangle 4$ . Також зауважимо, якщо контур графеми  $\sphericalangle 8$  має правильну форму, за якою стоїть *ян*-квадрат сформованої речі, то контур графеми  $\sphericalangle 9$  (зокрема її елемент  $\sphericalangle 4$  указують на процес формування/деформування *ян*-квадрата речі. У випадку формування, початок процесу в точці 子 ДК, а кінець формування – в точці 午, на що вказує горизонталь як верхня межа процесу. І навпаки, у разі деформування *ян*-квадрата речі, початок процесу в точці 午, кінець – у точці 子 (рис.) Таким чином, графема  $\sphericalangle 9$  означає упорядкований процес формування/деформування *ян*-квадрата речі.

**Примітка.** Гачок графеми  $\sphericalangle$  (варіант графеми  $\sphericalangle 9$ ) означає те ж саме що й гачок графеми  $\sphericalangle 8$

Отже, вище наведене може бути свідченням того, що за семантико-графічною функцією графеми  $\sphericalangle 9$  стоять циклічні процеси формування/деформування *ян*-квадрата речі, що може бути використано для моделювання процесів, які стоять за семантико-графічними структурами ідеограм носіїв цієї графеми.

Для виявлення семантико-графічних функцій графема ㄥ5 звернемось до її аналогу ㄥ – графічному елементу ДК (рис. 6), котрий означає початок інізації речей в точці 午, кінець – у точці 子 (I-II квадранти). Підтвердження такого змісту виявлених **інь**-властивостей графема ㄥ5 знаходимо в етимологіях таких, наприклад, ідеограм-носіїв: 亡, 凵, 凵.

За професором Уеда, ідеограма 亡 – носій графема ㄥ означає **інь**-таємниче, тобто приховане, невидиме и т. п. (隠れた義) [9, с. 68]; [8, с. 634].

Ідеограма 凵 означає хаотичний, невизначений (义) стан речей (凵は地の陥落しているさま。), на що вказує її елемент 凵 (яма, заглибина, западина тощо) і, відповідно, **інь**-фазу ДК [9, с. 222].

Семантику чергової графема нашого дослідження ㄥ10 опосередковано семантикою її складових ㄥ5, ㄥ8, з чого впливає її значення: «завершений цикл **інь** (ㄥ)-**ян** (ㄥ) взаємодії» як результат формування ян-квадрата речі (子 C D 午), за **ян**-фазою ДК, і наступного його деформування («інізації»), за **інь**-фазою ДК. Отже, йдеться про побудову **інь**-ян-квадрата як завершення життєвого циклу речі/явища (рис. 6). Прикладом підтвердження коректності вище наведених функцій графема ㄥ10 може бути її носій ідеограма 弓 («лук»), котра, за «Шовенем», передає ідею *повноти* (弓, 窮也。) завершеності (以近窮遠者) [8, с. 639]. На це, власне, спирається наше ставлення до функцій аналізованої графема як таких, що можуть використовуватись за для моделювання процесів, що стоять за семантико-графічними структурами ідеограм – її носіїв.

Наступна в нашому списку графема ㄥ11 (ㄥ), будучи подвійним зображенням графема ㄥ9, передає ідею послідовно-покрокового (крок за кроком) процесу формування/деформування (ㄥ9) *маси ян* (порівняймо ㄥ10). За «Шовенем», означає не прямий (опосередкований) прояв енергії *ян-ци* (氣出不能直遂。) [8, с. 203].

Таким чином, результати вище поданого структурного аналізу 11-ти графем показують, що за ними стоять упорядковані процеси **інь-ян** взаємодії. Іншими словами, упорядковані

процеси формування/деформування речей. На відміну від них, останні три графеми  $\curvearrowright$ 12,  $\curvearrowleft$ 13,  $\eth$  ( $\eth$ ) 14 означають неупорядковані (хаотичні) стани *інь-ян* взаємодії, тобто хаотичні процеси формування/деформування речей.




Графему  $\eth$  ( $\eth$ ) 14 складено з двох частин: верхня  $\eth$ , що являє собою деформовану графему  $\eth$  9 (символізує *ян*) і нижня  $\curvearrowleft$  – деформована графема  $\eth$  5 (символізує *інь*). З цього, власне, випливає значення аналізованої графеми: «хаотичний процес *інь-ян* взаємодії», що підтверджується її етимологією, за професором Уеда:

$\eth$  ( $\eth$ ) ( $\eth$ ): 春の初め草木が芽を出すとき、陰気に妨げられて屈曲したさま。これより軋る等の義となる。[9, с. 49]. («Паростки при проростанні» (проростаючи, на початку весни, деформуються, долаючи опір з боку *сил інь*). (Знак  $\eth$  (пиктографічна форма ідеограми  $\eth$ ) – являється зображенням деформованого паростка). Прикладами підтвердження такого значення графеми  $\eth$  є ідеограми-носії: 風 – вітер, 氣 – випаровування, 氣 – пара; дух; туман, 忤 – роздратування, 吃 – безлад, 疢 – хвороба, 乾 – в'янути, занепадати, сохнути (про рослини).

**Примітка.** Значення графеми  $\eth$  ( $\eth$ ) ( $\eth$ ) «хаотичний стан *інь-ян* взаємодії» також виникає із порівняння її форми з формою синусоїди ДК, яка означає гармонійний стан *інь-ян* взаємодії.

Форма графеми  $\curvearrowright$ 12 подібна до графем  $\eth$  3,  $\eth$  5,  $\eth$  7, що символізують упорядкований процес розвитку/занепаду *маси інь*. Саме тому ми відносимо її до розряду *іньських*. Але, зважаючи на графічну форму  $\curvearrowright$ , яку можна зіставити з нижньою *інь* частиною графеми  $\eth$  ( $\eth$ ) 14, можна стверджувати, що її значення, пов'язане з семантикою останньої, а саме, «хаотичний процес розвитку сил *інь*».

Графема  $\curvearrowleft$ 13, за своєю графікою подібна до графем  $\eth$  6,  $\eth$  8,  $\eth$  9, що символізують упорядкований процес розвитку сил *ян*. Тому її можна віднести до розряду *янських*, але, беручи до уваги

графічну форму , яку можна зіставити з верхньою **ян** частиною графеми  14, можна стверджувати, що її значення, пов'язане з семантикою останньої, а саме, «хаотичний процес розвитку сил **ян**». Підтвердженням може бути, наприклад, носій цієї графеми – ідеограма 犬 (犬) «собака», смисл котрої «Шовень» [8, с. 473/898] подає так: 1) 犬有五趾、四趾着地、另一趾不着。(У собаки 5 стоп (ніг): 4 стопи (ноги) – у пригоді, а одна – не в пригоді); 2) 看犬这个字形、如同画的狗。(Доглядати собаку означає стримувати (тримати в рамках) (画)). На це, зауважимо, указує також елемент 句 ідеограми 狗 («упорядкування (句) речей (口). Таким чином, графему  13 можна вважати носієм таких значень, як «безлад», «метушня», «хаос» тощо в їх **ян**-іпостасі.

Отже, результатом проведеного дослідження є підтвердження думки, що даоські світоглядні ідеї та принципи є засадничими у становленні китайської ідеографії як мовного системно-структурного утворення. Головним аргументом такого підтвердження є виявлення семантичних зв'язків між графемами ідеограм та графічними елементами (*конструктами*) Даоського кола як моделі світобудови в китайській онтології.

У результаті зіставлення 14 простих графічних елементів ідеограм китайського письма з графічними *конструктами* Даоського кола встановлено, що перші й другі мають ідентичні графіку та семантику. Ідентичність першої є очевидною. Ідентичність семантики полягає в тому, що ієрогліфічні графеми так само як графічні конструкти ДК є носіями інь-ян/ян-інь енергетичних властивостей речей та явищ, що підтверджено результатами нашого дослідження, в основу якого покладено матеріали «Шовеня». Таким чином отримано можливість здійснювати семантико-графічне структурування ієрогліфів за для моделювання процесів, що передаються їхньою графо-семантикою.

У такому контексті цікавим з наукової точки зору може бути представлення 14 ієрогліфічних графем аналогами графічних елементів-*конструктів* ДК, за якими стоять *інь-ян* процеси життєдіяльності всього суцього (зародження → породження → формування → занепад → завершення життєвого циклу) → початок нового циклу и т. д.. Тобто такі процеси життєдіяльності



речей і, відповідно, людини можна моделювати за допомогою 14 ієрогліфічних графем як аналогів конструктів ДК.

Як зазначено вище, *інь-ян* процеси життєдіяльності всього суцього представлено чотирма квадрантами ДК, котрі являють собою чотири етапи життєвого циклу. Продемонструємо це на прикладі *інь-ян* процесів такого циклу зернини рослини.

Перший етап – зернина, потрапивши в землю [с причини її деструктивного *інь*-потенціалу (III-IV квадранти ДК)] із *ян*-стану переходить (↖) в *інь*-стан (☯), в якому накопичується *ян*-потенціал (○) зародження нової зернини (I-II квадранти ДК).

Другий етап – зародження (↙) нової зернини як початок її формування (переходу в *ян*-стан (☯) (перехід із II квадранта у III квадрант ДК).

Третій етап – формування й розвиток (↘) зернини у *ян*-стані (☯) (III-IV квадранти ДК) з одночасним накопиченням деструктивного *інь*-потенціалу (●).

Четвертий етап – завершення (↗) процесу *ян*-формування й розвитку (↘) зернини та накопичення в ній деструктивного *інь*-потенціалу (●) (IV квадрант ДК).

**Висновки.** Головною новацією проведеного дослідження є звернення автора до оригінальних китайських та, частково, японських джерел етимологій ієрогліфів китайської писемності, по-перше, за для виявлення семантико-графічних властивостей їхніх графем та графічних конструктів ДК; по-друге, за для доведення ідентичності їхніх семантико-графічних властивостей. Власне, це було покладено в основу порівняльного аналізу і постало головним аргументом доведення коректності результатів дослідження.

Цінність отриманих результатів полягає в розширенні знань про місце і роль китайської ідеографії, по-перше як про унікальний засіб збереження й передачі інформації, пов'язаної з культурою Китаю; по-друге, як про високо ефективний мовний засіб вирішення проблеми адекватного сприйняття і розуміння китайського писемного тексту будь якого ступеня давності та складності; по-третє, що впливає з предмету та результатів

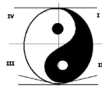
даного дослідження, це можливість задіяти ієрогліфічну графіку і самі ієрогліфи для моделювання процесів, явищ природі, що стоять за семантико-графічними конструкціями ідеограм китайського письма. Власне тому в основу основ методології китаєзнавчих досліджень ми покладаємо нижче подане визначення поняття «вень-культура» (文), що впливає з канонів даоського та конфуціянського вчень.

1. Опанування людиною **інь-ян** культури (文) ідеограм ієрогліфічного тексту (文字).

2. Опанування нею **інь-ян** культури (文) речей, явищ.

3. Упорядкування в свідомості людини **інь-ян** «хаосу речей, явищ» (爻), тобто усвідомлення нею суті речей через вень-культуру, що, як зазначалось, покладено в основу методології дослідження і аргументації коректності його результатів.

Засобом реалізації цих положень вень-культури, як доводилось вище, можуть бути 14 ієрогліфічних графем як елементи графічної системи китайської писемності стилю *кайшу*. У нашому дослідженні ці графем виконують роль курсорів-маркерів, що відслідковують кількісно-якісну динаміку «життєдіяльності» речей/явищ подібно до графічних *конструктів* ДК, за функцією котрих стоять **інь-ян**-процеси життєдіяльності всього суцього ( ). Це означає, що існує можливість моделювання таких процесів за допомогою ідеографічних кодів, до яких ми відносимо 14 досліджуваних графем китайської ієрогліфічної писемності. Нижче представлено список таких кодів, визначених в результаті проведеного дослідження.



### Графем ієрогліфів як аналоги графічних конструктів даоського кола (ДК) (*тайцзи* (太極))



1) **інь**-стан/**інь**-маса речей;

↓ 2) завершений цикл розвитку речей; 3) «ініціація», нарощення **інь**-маси/**інь**, деструкція речей (за стрілкою (↓) годинника, I-II квадранти ДК)



1) **ян**-стан/**ян**-маса речей;

↑ 2) **ян**-формування/розвиток речей; 3) «янізація», нарощення **ян**-маси речей (за стрілкою (↑) годинника, III-IV квадранти ДК)

1. — † горизонтальна розгортка **інь-ян** взаємодії і, відповідно, рівень розвитку (↑) / занепаду (↓) речі (≠)

2. | † вертикальна розгортка **інь-ян** взаємодії і, відповідно, розвиток (↑) / занепад (↓) (≠) речі

3. ^ † **інь**-упорядкований процес «інізації» (↓) / «деінізації» (↑) речі (за стрілкою (↓) годинника – нарощення маси **інь** речі, проти стрілки (↑) годинника – зменшення маси **інь** речі, I-II квадранти ДК)

4. J † **ян**-упорядкований процес «янізації» (↑) / «деянізації» (↓) речі (за стрілкою (↑) годинника – формування речі /проти стрілки (↓) годинника – деформування речі, III-IV квадранти ДК)

5. L (L) ↓ межа нарощення (↓) маси **інь**, формування «**інь**-квадрата» речі (за стрілкою годинника (↓), I-II квадранти ДК)

6. √ † початок формування (↑) / завершення деформування (↓) **ян**-квадрата речі (∩) (за стрілкою (↑) годинника / проти стрілки (↓) годинника, III-IV квадранти ДК)

7. ∟ † завершення нарощення (↓) маси **інь** / початок зменшення (↑) маси **інь** (↑) (за стрілкою (↓) годинника / проти стрілки (↑) годинника, I-II квадранти ДК)

8. ↑ ∩ – межа формування **ян**-маси речі; сформований **ян**-квадрат речі (за (↑) стрілкою годинника, III-IV квадранти ДК)

9. ↑ ∟ (∩) – межа формування **ян**-маси; процес формування **ян**-квадрата речей (за стрілкою (↑) годинника, III-IV квадранти ДК)

10. ∟ цикл **інь-ян** взаємодії речей/явищ (☉, ☊) (I-IV квадранти ДК)

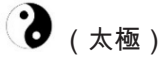
11. ∩ ↑ процес послідовного формування **ян**-квадратів речей (∩11 + ∩11) (за стрілкою годинника (↑), III-IV квадранти ДК)

12. ∩ † **інь**-хаотичний процес «інізації» (↓) / «деінізації» (↑) речей (за стрілкою (↓) / проти стрілки (↑) годинника, I-II квадранти ДК)

13. ∩ † **ян**-хаотичний процес «янізації» (↑) / «деянізації» (↓); формування/деформування речей (за стрілкою (↑) / проти стрілки (↓) годинника, III-IV квадранти ДК)

14. 乙 ( 乙 ) хаотичний процес *інь-ян* взаємодії ( 乙15 + 乙14)  
(I-IV квадранти ДК)

- – накопичений *ян*-потенціал (I-II квадранти ДК)
- – накопичений *інь*-потенціал (III-IV квадранти ДК)



( 太極 )

字引 (словник)

漢字の線 (риски ієрогліфів (графема))

線画の成分 (графічні елементи)

陽気体 (*ян*-стан речей)

陰気体 (*інь*-стан речей)

形成体 – (формування речей)

物体 / 物 (річ)

変形体 – (деформування речей)

陽化 (янізація)

変陽化 (деянізація)

陰化 (інізація)

変陰化 (деінізація)

レベル (рівень)

— (горизонталь) (水平線)

| (вертикаль) (垂直線)

順序発展 (упорядкований розвиток)

順序破壊 (упорядковане деформування, деструкція)

陰質量 (маса *інь*)

陽質量 (маса *ян*)



陰・陽一回循環 ( サイクル ) (*інь-ян* цикл)

順序のない陰高揚または 減退 もの

(хаотичний процес зміцнення/ослаблення *інь*)

蓄積した陰ポテンシャル (накопичений потенціал *інь*) ( ちく

せき )

陽位相 (い そう) – фаза *ян*  →  ← 陰位相 (い そう) – фаза

*інь* 

陰・陽との相互作用 (*інь-ян* взаємодія)

さよう

陰・陽同等 (対等) – *інь-ян*-паритет (八、人)

陰優位 (ゆうい) – домінування *інь* (いん・すぐれ), наприклад, 入, 女, 母, ヒ, ム, 比

陽優位 (ゆうい) – домінування *ян* (よう・すぐれ), наприклад, イ, カ, 刀, 勺, 口, 夕, 月

## ЛІТЕРАТУРА

1. Большой китайско-русский словарь / под ред. И. М. Ошанина. – М., 1983, ТТ. 1 – 4.
2. Резаненко В.Ф. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности / В. Ф. Резаненко. – К., 1988. – 354 с.
3. Резаненко В.Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности / В. Ф. Резаненко. – К., 1989. – 355 с.
4. Резаненко В.Ф. Формально-змістові взаємозв'язки елементів сучасної ієрогліфічної писемності: дисерт. на здобуття наук. ступеня докт. філол. наук: спец. 10.02.15 «Загальне мовознавство» / Резаненко Володимир Федорович; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1996.

## КИТАЙСЬКІ ТА ЯПОНСЬКІ ДЖЕРЕЛА

### ЕТИМОЛОГІЙ АНАЛІЗОВАНОГО ІЄРОГЛІФІЧНОГО МАТЕРІАЛУ

5. Кобаясі С. Сінсен канва дзітен (Новий китайсько-японський словник ієрогліфів) / С. Кобаясі. – Токіо, 1995. – 1235.
6. Лань Янь. Ханьюй дацзи д'янь (Великий китайський словник ієрогліфів) / Лань Янь. – Китай, Ченду, 1989.
7. Сімура І. Кодзіен (Японський енциклопедичний словник) / І. Сімура. – Токіо, 1980. – 2448 с.
8. Сюй Шень. Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів) / Сюй Шень. – Шанхай, 1986. – 867 с.
9. Уеда М. Сіндайзітен (Новий великий словник ієрогліфів) / М. Уеда. – Токіо, 1993. – 2776 с.

### *Annotation*

*The article is based on basic ideas and theoretical principles of our article «The Tao circle as a model of semantic graphic structurizing the hieroglyphs of style Kaishu», published in the scientific collection «Ukrainian Oriental Studies», Record 6. This article dwells upon the modeling principles of hieroglyphics's semantic graphic structures of the mentioned style on the basis of yin-yang structure of the Tao circle.*

**Key words:** *Tao circle, macrocosm, microcosm, yang mass, yin mass, yang potential, yin potential, yin-yang-interrelation, yang state, yin state, culture wen, Taoist concept of the universe, five primary elements of nature.*

# ЛЮДИНА, ЗА «ШОВЕНЕМ», В ОНТОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ КАНОНІВ «ЛУНЬ ЮЙ» ТА «ДАО ДЕ ЦЗІН»

М. О. УШАКОВ

Київський університет імені Бориса Грінченка

*Онтологія – філософське вчення про  
принципи буття як основи існування  
світу і місце людини в ньому*

*/М. Хайдеггер/*

*Статтю присвячено інтерпретації поняття 人 (людина), за «Шовенем», в онтологічному контексті канонів «Лунь юй» та «Дао де цзін»*

*Ключові слова: людина, антропогенез, космогенез, дао, гуманність, мораль, духовність, небо, земля*

В основу методології дослідження ми покладаємо ідеї, що їх передає ідеограма 人 (людина), за «Шовенем», а саме:

1) людина уособлює найкраще в природі Неба й Землі (人者天地之性最貴者也);

2) людина – дзеркало добродійності Неба й Землі (人者其天地之德);

3) на людині сходяться ян-Неба та інь-Землі (陰陽之交);

4) людина – носій животворної енергії всього суцього (五行之秀氣也);

5) людина – серце (душа) Неба й Землі (人者天地之心也);

6) лише людина одухотворює Небо й Землю (惟人為天地之心);

7) людина здатна гармонізувати взаємини Неба й Землі (能與天地) [6, 7].

Розглянемо подані тези «Шовеня», в яких можна побачити ознаки як космогенності дао Лао цзи так і антропогенності дао Конфуціц, які сходяться на людині як носії першої і другої.

\* В основу смислу першої тези («людина уособлює найкраще в природі Неба й Землі») покладено ідеєю ідеограми 貴 (гуй), представлену такими смисловими значеннями, як «високо цінне», «достойне» тощо. Тобто йдеться про людину як «краще творіння» Неба та Землі. Сказане, ілюстровано етимологією ідеограми 貴: 艸 編 盛 土 器 (посудина (器), наповнена (編盛) дарами землі (艸) під час жертвопринесення на честь духів землі. Зрозуміло, що за цим стоїть людина, щирість намірів якої уособлюється підкреслюється ритуальними діями та предметами, що їх опосередковують [7, с. 560].

\* Ключовою ідеограмою наступної тези (2) є 德 (де), що передає ідею

升: 十合也. («десять мір», або «десять вимірювань» як символ безкінечного (千) послідовного (J) процесу наповнення (合) – формування – розвитку – упорядкування (十) речей), що є ознакою людської *де-добродійності*.

За таким контекстом, ідеограма 德 (де) (з огляду на її складові) набуває такого змісту: життєдіяльність (彳) людини, яка крок за кроком (彳) наближається до правильного (十) бачення (сприйняття) (目) серцем (інтуїтивно) (心) приховану суть (L) речей. Саме така спроможність і, разом з цим, чеснота людини постають чинником її добродійності *де*, за якою людина стає на *дао*-шлях розкриття свого природного потенціалу й суті природи речей довілля.

\* Суть тези «на людині сходяться ян-Неба та інь-Землі (陰 陽 之 交)» полягає в тому, що людина, за даосизмом, наслідуючи *дао* землі та неба, уособлює все суще, породжене ними й представлене *інь* (陰) та *ян* (陽)-іпостасями *дао*.

\* Теза «людина – носій животної енергії (氣) всього суцього (五 行 之 秀 氣 也)», як можна бачити, перегукується з попередньою тезою, ілюстрацією чого є ідеограма 五 (у) – символ п'яти першоелементів природи (вода, рослина, вогонь, земля, метал), за якими стоїть усе суще, що своєю чергою уособлюється людиною. З цього, власне, впливає образ людини як «носія животної енергії всього суцього». Ілюстрацією цього є ідеограма 氣 (ці) (що міститься в даній тезі), яка, за своєю етимологією, передає ідею випромінювання (气) внутрішньої енергії

речей і, зокрема, людина, хаотичний стан якої (乂) вона здатна упорядковувати.

\* Ідея тези (5) «людина – серце й душа Неба й Землі», впливає зі змістів вище наведених тез «Шовеня», та презентується ідеограмою 心 (xīn) (серце), означає положення людини посередині між небом і землею та виконання нею функції посередника, який єднає й гармонізує взаємини цих стихій через уособлення всього суцього, породжуваного ними.

\* Смысл тези (6) «лише людина одухотворює Небо і Землю» (惟人為天地之心) повністю збігається зі змістом попередньої тези, передусім через те, що не лише уособлює духовне всього суцього, породженого взаєминами **ян** Неба та **інь** Землі, а й здатна розкривати суть природи речей, явищ й свідомо діяти за їх природою.

\* Смысл тези (7) людина здатна гармонізувати взаємини Неба й Землі (能與天地) впливає зі смислів усіх попередніх тез, оскільки саме через уособлення всього суцього, породженого Небом та Землею, та через згадані чесноти й принципи людина може брати на себе обов'язок по упорядкуванню інь-ян-простору Піднебесної.

На жаль, нам відома незначна кількість джерел, на основі яких можна відновити первісний дух конфуціянського та даоського вчень. Ми не можемо поки що скористатися в повній мірі працями видатних філософів Китаю – коментаторів настанов Конфуція, поданих в «Лунь юй». Не можуть бути тут на сто відсотків у пригоді канонічні тексти, оскільки, як зазначає проф. Карапетьянц, «...їхня співзвучність вченню Конфуція неодноразово піддавалась сумніву, і взагалі внесення положень канонічних книг в конфуціянство, вочевидь, є ханським нововведенням» [1].

Отже, поки що залишається спиратись власне на «Лунь юй», «Дао де цзін» та «Шовень», автентичність яких не викликає сумнівів. Наведемо й прокоментуємо кілька прикладів з конфуціянського та даоського канонів та зіставим їх з розглянутими вище висловами «Шовеня», адресованими людській постаті.

1. Учитель сказав:

«Учитися й час від часу повторювати вивчене – хіба не в цьому радість? Друг прийшов здалеку – хіба це не задоволення?



Люди не впізнають його, а той не ображається – хіба це не благородний муж?» [4].

**子曰、學而時習之、不亦說乎、有朋自遠方來、不亦樂乎、人不知而不愠、不亦君子乎。**

Саме в цій фразі закладена найголовніша думка вчення Конфуція, суть якої полягає в тому, що кожна людина може бути щасливою, але для цього треба попрацювати. Радість, як і щастя, само не приходять, хоча вони в руках самої людини. Підтвердженням сказаного є вислів «Шовеня» (4) стосовно потенційних можливостей людини, а саме: «людина – носій живої енергії всього суцього (五 行 之 秀 氣 也)».

У конфуціанстві «благородний муж» – це нормативна особистість, високо моральна й гуманна людина. Чеснотами такої людини має володіти, передусім, правитель Піднебесної. Тому поняття «благородний муж», «правитель», «державотворець»

«Мало тих людей, які, будучи шанобливими до батьків і поважаючи старших братів, люблять виступати проти вищих. Зовсім нема таких людей, які не люблять виступати проти вищих, але люблять сіяти смуту. Коли благородний муж прагне основи [гуманності], йому відкривається правильний [дао] шлях. Такою «основою» є шанобливість до батьків і повага до старших братів» [5].

**有子曰、其為人也孝弟、而好犯上者、鮮矣、不好犯上、而好作亂者、未之有也、君子務本、本立而道生、孝弟也者、其為仁之本與。**

Отже, в цьому вислові йдеться про конфуціанську гуманність *жень* (仁) в широкому сенсі цього слова, тобто *антропогенному* та *космогенному* [3]. *Жень* в антропогенній іпостасі – найважливіша етико-філософська категорія конфуціанства. Гуманність, у Конфуція, постає, по-перше, характеристикою сі-

мейних відносин що існують між батьками та дітьми, між батьками, правителями й чиновниками, друзями; і, по-друге, між людьми взагалі [3]. Наприклад, за ідеограмою 弟 *dì* (молодший брат) стояла така конфуціанська моральна норма буття общини, як шанобливе ставлення молодших до старших [3]. У такому випадку ієрогліф 仁 означає двох (二) осіб (人~一), гармонія взаємин між якими подібна до гармонії взаємин між небом та землею.

Що стосується *космогенного* характеру гуманності *жень*, тут мова йде про людину (人~一), яка, через наслідування законів неба і землі (二) (як абсолютних зразків), стає на дао-шлях розкриття суті особистої природи, таланту тощо, і своїм прикладом сприяє іншим такому становленню. Саме в цьому полягає суть конфуціанської гуманності *жень*. Отже, конфуціанське поняття *жень*, в онтологічному смислі, корелює з усіма зазначеними в «Шовене» характеристиками людини.

Термін 孝 *сяо* є не менш важливим ніж інші, адже його трактовано як «шанобливість до батьків», «вірність батькам», «служіння батьківській волі» тощо. Дотримання цього принципу – є ознакою усвідомлення людиною відповідного, саме, їй місця в людському середовищі, що постає необхідною умовою стабільності в конфуціанському суспільстві [3].

Рольова функція поняття *дао* (道), що міститься у вище поданому тексті «Лунь юй», перегукується й корелює з такими, що містяться у текстах «Дао де цзін», адже є основоположною у визначеннях та інтерпретаціях будь яких категорій релігійно-філософських учень Китаю, оскільки за поняттям *дао* стоять такі значення, як «мораль», «принцип», «життєвий шлях» тощо [3]. Подамо кілька дотичних прикладів з даоського Канону.

道可道、非常道。... 故常无、欲以观其妙；常有、欲以观其徼。

(*Дао*-життєвий шлях, який легко долається, не є істинним шляхом; тому той, хто не має пристрастей, бачить його (*дао*) таємницю. А той, хто має пристрасті, може бачити лише його (*дао*) ознаки).

«Пристрасті» – це передусім, егоїстичні, матеріальні прагнення людини, що зводяться до задоволення фізіологічних потреб, дріб'язковість яких затуманює розум, робить її рабою речей. Через це унеможлиблюється гармонія між тілом і духом, між внутрішнім духовним та зовнішнім матеріальним, що саме є запорукою щастя.

Отже, вище наведене може бути підставою для визначення смислу ідеограми 道 (дао) через значення її складових, а саме: життєвий шлях (дао) людини – це її цілеспрямований, правильний шлях (走 = 彳 + 止) до вищого (ノ) рівня (一) виявлення її особистого (自) природного потенціалу. Зауважимо, що на такий шлях здатна стати і його реалізувати людина, що володіє *де*-добродійністю (德), за якою стоїть правильне (十) бачення (усвідомлення) (目) суті (L) речей серцем (心) [6, 7]. За для набуття стану *де* людина має оволодівати, наприклад, такі чесноти, як:

直 – прямота;

精 – духовна чистота;

忠 – неупереджене ставлення до речей (щиросердя);

中 – серединність (урівноваженість);

行 – поміркованість (дій, думок) [1].

Саме за таких умов відбувається очищення свідомості людини, одухотворення її внутрішнього світу, що віддзеркалюється вище наведеними 5-ю та 6-ю тезами «Шовеня».

За даосизмом, «довершено мудрий, наслідуючи вчення, надає переваги «недіянно» *увей* (無為) та не користується словами; не змінює природний стан речей; творячи, не володіє твореним; діючи, не докладає зусиль; вдало завершуючи щось, не гордиться. Через те, його заслуги не можуть бути відкинутими» [8]. У певному сенсі – це перетворення людиною її внутрішнього світу через протиставлення реаліям зовнішнього світу. Саме цим «недіяння» відрізняється від «діяння». Це не є повною відсутністю дій, це, так би мовити, внутрішня дія, що замінює зовнішню [2]. Ідея «недіяння» тісно пов'язана з ідеєю дії заради дії. Якщо ти живеш теперішнім моментом і дієш спонтанно, то тебе мало цікавить результат дії. Але

саме безпристрасність цієї дії робить її благою. Хто не боїться втратити користь для себе, той не здійснить злого вчинку [2].

«Здійснювати вчення без слів» означає, що вчителю потрібно доводити правдивість своїх слів не логічними аргументами, а демонстрацією своїх реальних можливостей, свого щастя й радості [2].

«Творячи, не володіє твореним». Істинне саморозкриття не сумісне з ідеєю володіння власністю (речами). Власність – це також титули, погляди, досягнення й якості, окрім власне речей. Довершено мудрий замість того, щоб намагатися щось мати, намагається просто чимось бути. Тому йому не зашкодить публічне приниження або відбирання його власних речей. А те, що для нього є справді цінним відібрати неможливо [2].

Таким чином, цей вислів віддзеркалює суть даоської *де*-добродійності людини, яка крок за кроком ( 𠄎 ) наближається до правильного ( + ) бачення (сприйняття) ( 目 ) серцем (інтуїтивно) ( 心 ) приховану суть ( ㄥ ) речей.

**Висновки.** Як можна бачити з вище наведеного, інтерпретації «Шовенем» ідеограми 人 (людина) цілковито пов'язані з суттю висловлювань Конфуція та ідей Лао цзи стосовно місця і ролі людини в соціокультурному просторі Піднебесної. Зважимо на те, що перші шість тез «Шовеня» презентують космогенність *дао* Лао цзи, проте є очевидним їх органічний зв'язок з сьомою тезою, що акцентує на антропогенності дао Конфуція, адже конфуціянська ідея про здатність людини гармонізувати взаємини Неба й Землі (能與天地), випливає зі змісту шести перших. Тобто можна стверджувати, що за акцентами всіх семи тез «Шовеня» стоять релігійно-філософські і відповідні морально-етичні чинники формування конфуціянської гуманної людини *жень* (仁), яка, наслідуючи принципи Неба та Землі, як ідеальні зразки, упорядковує життєвий простір. Таким чином, своєрідний антропоцентризм обох учень постає одним з головних чинників їх синкретизму, підтверджених «Шовенем», зауважимо, майже через шість століть після заснування конфуціянської школи.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Духовність, мораль, етика традиційних суспільств Далекого Сходу/ Хамагуті Е., Резаненко В. Ф.; Полюшкова А. та ін. За ред. Резаненка В. Ф. – К: НАУКМА, Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2007.–294 с.
2. Комментарий к Дао дэ цзин /Николай Свободный, Николай Шавеко. [http://zhurnal.lib.ru/s/shaweко\\_n\\_a/kommentarijkdаodeczin.shtml](http://zhurnal.lib.ru/s/shaweко_n_a/kommentarijkdаodeczin.shtml)
3. Переломов Л. С. Лунь юй, Конфуций о человеке/ Л. С. Переломов Москва: «Восточная литература» РАН 2000.
4. Переломов Л. С. Конфуций. Лунь-юй / Переломов Л. С. – М.: Восточная литература, 1998. – 590 с.
5. Резаненко В. Ф. Концепт *чжесюе* (哲学 (學)) як відображення світоглядних принципів релігійно-філософських учень Китаю. [http://www.sinologist.com.ua/ukr/ukr\\_pers\\_rezananenko.html](http://www.sinologist.com.ua/ukr/ukr_pers_rezananenko.html)
6. Сюй Шень, Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів) / Сюй Шень. – Шанхай, 1986. – 867 с.
7. Сюй Шень, Шовень цзецзи (Етимологічний словник ієрогліфів) / Сюй Шень. – Чженчжоу (пров. Хенань), 2002. – 1469 с.
8. Юрчук В. В. Лао-цзы / Юрчук В. – Минск: Современное слово, 2004. – 223 с.

# **ДОПОВІДІ ПРОФ. В. РЕЗАНЕНКА В ЛАНЧЖОУСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ (КНР)**

(22-26 жовтня 2017 року)

## **ЛЮДИНА – СУСПІЛЬСТВО – ДЕРЖАВА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ТА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА МОДЕЛЬ ОРГАНІЗАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА («人-社会-国家» 是中国的文化-社会-政治模式)**

Школа Конфуція Київського університету імені Бориса Грінченка розпочала свою науково-дослідну діяльність за матеріалами сучасних соціально-політичних подій в Китаї. Це пов'язано, насамперед, з напрямом діяльності Школи: «Людина – суспільство – державність у Китаї».

Джерелом витоків цієї тріади, як моделі розбудови державності в Китаї, є державотворчі ідеї Конфуція, розвинені його послідовниками, и удосконалені сучасною соціально-філософською думкою та практичною діяльністю китайського народу.

Передусім, кілька слів про одну принципову особливість Школи Конфуція. В своїх дослідженнях вона орієнтується на китайські оригінальні тексти (передусім – класичні) як основні джерела знань про особливості й специфіку китайської культури.

Головним способом розв'язання проблеми адекватного розуміння таких текстів є розкриття суті ідей ієрогліфів, за якими стоять певні елементи традиційної культури Китаю, картини світу китайської мови тощо.

Китайський ієрогліф – це не лише слово, як воно подано в європейській мовній традиції, а й як ідеограма, графіка якої передає смисли елементів китайської культури, зокрема ідей, понять релігійно-філософських учень Китаю. Отже ієрогліфи

китайського тексту постають своєрідними образними мовними та культурними кодами.

Таким чином, ми ставимось до китайського оригінального тексту як до системно-структурного утворення, за ідеограмами якого стоять елементи китайської культури, традиції якої формувались під впливом світоглядних принципів філософських учень Китаю.

Повертаючись до згаданого вище ключового акценту нашої доповіді, а саме – «Людина – суспільство – держава», зауважимо, що він кореспондує з ключовою тезою 18-го з'їзду КПК, а саме, «Необхідно свідомо вважати людину основою основ реалізації наукової концепції розвитку китайського суспільства»

必须更加自觉地把以人为本作为深入贯彻落实(實)科学发展观(觀)的核心立场(場)

Зауважимо, що розуміння цієї тези в китаємовному контексті може бути проблематичним, адже відомо, що за ієрогліфічними словами стоять картини світу, сформовані в свідомості людини-носія традицій китайської культури. Саме тому, розуміння багатьох понять носіями європейських культур та носіями китайської культури може бути принципово різним. Наведемо приклади з положень 18-го з'їзду.

- 1) 中华民族伟(偉)大复兴(興) (відродження китайської нації);
- 2) 探索民族复兴(興)道路 (пошук шляхів відродження нації);
- 3) 文化是民族的血脉,是人民的精神家园 (культура – пульс нації та її духовне джерело);
- 4) 人民思想道德素质(質) (ідейно-моральні якості нації);
- 5) 人民精神世界 (духовний світ народу);
- 6) 精神文明 (духовна культура людини та суспільства);
- 7) 人与(與)自然和谐发(發)展 (гармонійний розвиток людини і природи);
- 8) 解放思想 (розкріпачення свідомості людини);
- 9) 求真(真)务(務)实(實) (прагнення істини);
- 10) 精神实(實)质(質) (духовна сутність людини)
- 11) 民族命运(運)、人民幸福 (доля нації);
- 12) 和谐社会 (гармонійне суспільство)
- 13) 社会主义(義)精神文明和物质(質)文明 (соціалістична духовна та матеріальна культура);
- 14) 民族精神 (національний дух);

- 15) 公民道德 (громадянська мораль);
- 16) 社会主义(義)道德 (соціалістична мораль);
- 17) 中华传(傳)统美德 (моральні традиції китайської нації);
- 18) 增强自我净化、自我完善、自我革新、自我提高能力 (самоочищення, самовдосконалення, самообновлення);
- 19) 正确的世界观(觀) (правильне світосприйняття).

Як зазначено вище, діяльність Школи Конфуція в Україні спрямовано на вивчення особливостей соціокультурної та соціально-політичної моделей організації китайського суспільства. В основу методології дослідження ми покладаємо традиційно-гуманне ставлення китайської філософської думки до людини. Але, оскільки така людина є носієм світоглядних та морально-етичних принципів релігійно-філософських учень Китаю, вона тривалий історичний час була суб'єктом побудови конфуціянського цивілізованого суспільства, що, на нашу думку, знайшло своє місце й в розбудові сучасного китайського суспільства.

Отже, наша Школа Конфуція в історично-філософському контексті досліджень звертається до поняття «людина» (人), що побутує в даоському та конфуціянському вченнях і подано в «Шовене» (說文解字注) за такими сентенціями:

- 1) 人者天地之性最貴者也 (людина – краще творіння Неба й Землі);
- 2) 人者其天地之德 (людина уособлює де-добродійності Неба й Землі);
- 3) 陰陽之交 (вона – плід взаємин інь-землі та ян-неба);
- 4) 五行之秀氣也 (людина гармонізує усе суще);
- 5) 人者天地之心也·天地之心謂之人 (вона душа і дух Неба та Землі).

З вище наведеного впливає такий філософський смисл поняття «людина»:

- 1) людина – це інь-ян (人)-антропна складова космогоничної тріади «небо – земля (二) – людина (人)», тобто вона постає суб'єктом гармонізації зв'язків між небом и землею (天, 地);
- 2) людина (人物) – це інь-ян (人)-антропна складова всього сущого (物) .

З огляду на вище зазначене, стає зрозумілим, чому 18-й з'їзд КПК відводить людині головне місце в концепції розбудови в



Китаї гармонійного (和) суспільства. Це підтверджено, наприклад, такими тезисами з'їзду:

- однією з цілей КПК є відродження китайської нації (中华民族伟大复兴 (興)) через гармонізацію суспільних взаємин;
- людина – основа основ доктрини розбудови соціалізму з китайською специфікою (特色);
- народ – суб'єкт (主体) політичної діяльності китайської держави.

Зауважимо, що вище цитоване відповідає трьом принципам, проголошених відомим політичним діячем Китаю Сунь Ятсеном ще у 20-х роках минулого століття: «Народ керує, народ володіє, народ користується». Це означає, що держава є спільною власністю народу, політика – це спільна справа народу, усі досягнення держави належить народові. Таким чином, відносини між державою и народом є вираженням спільної справи. Саме тому перед законом, обов'язками та правами всі рівні. В цьому, за Сунь Ятсеном, міститься смисл конфуціянської ідеї про «велику згоду» датун (大同).

Отже, як випливає з вище поданого, ідейною основою соціокультурної та соціально-політичної моделей розбудови китайського суспільства є людиноцентризм (人類中道主義), що в певну історичну добу постав головним фактором синкретизму світоглядних та морально-етичних принципів трьох релігійно-філософських учень Китаю і, відповідно, фактором гармонізації (和諧) китайського суспільства. За синкретизмом цих трьох учень ми бачимо традиційну тривимірну модель організації китайського суспільства з даосько-буддистською суспільною горизонталлю та конфуціянською владною вертикаллю, інтегруюча роль серед яких належить конфуціянським морально-етичним принципам. Саме такі принципи, на нашу думку, є однією з ознак поняття «китайська специфіка»

Крім того, вище подане може бути, на нашу думку, вагомим аргументом для обґрунтування ідеї гармонічної єдності владної вертикалі та суспільної горизонталі як важливого чинника розбудови громадянського суспільства китайського типу. Саме з таких методологічних позицій ми оцінюємо роль тріади «людина – суспільство – держава» у формуванні соціокультурної та соціально-політичної моделі організації китайського суспільства.

На останок відмітимо, що більша частина поданих тут положень и висновків має лише теоретичне обґрунтування. Річ у тім, що українські китаєзнавчі інституції ще не мають стабільних, чітко орієнтованих зв'язків (принаймні з гуманітарних наук) з китайськими інституціями. Тому єдиним науковим методом дослідження особливостей та специфіки китайської культури є звернення до китайських класичних джерел. Проте, зауважимо, що й такі джерела, часто-густо, можуть бути недоступними європейським дослідникам через не розуміння ідей ідеограм, якими передаються ключові поняття та категорії релігійно-філософських учень Китаю.

ДЯКУЄМО ЗА УВАГУ!

## ВЕЛИКЕ ВІДРОДЖЕННЯ КИТАЙСЬКОЇ НАЦІЇ: ПОШУК ШЛЯХІВ ВІДРОДЖЕННЯ (中华民族伟大复兴: 探索民族复兴道路)

Як можна бачити з назви лекції, ключове слово «шлях» подано ідеограмою 道 (дао). Словник «Шовень» так пояснює смисл цієї ідеограми:

- 1) 所行道也 – інь-ян гармонізований (серединний) (行) «шлях людини» (道);
- 2) 一 達 謂 之 道 – «шлях» розкриття суті «всеєдиного дао»;
- 3) 道理 – принцип Лі (理) як «шлях» дао;
- 4) 行所達 – досягнення мети (達) через інь-ян гармонізований (серединний) шлях упорядкування (行) речей (五行 (wuxing)).

Із вище наведеного випливає така ідея ідеограми 道 (дао):

*Дао-шлях* (道 (辵(彳+止) + (首)) – це послідовний (彳), правильний (止) життєвий шлях людини до вищого (丶 ~ 八) рівня (一) розкриття суті її природи (自). Тобто, це є так званий *восьмиричний* (八~ (丶)) правильний шлях (正道), котрий є серединним (中道) і на якому людина осягає суть Дао-абсолюту.

Через поняття «правильний» (止) **дао**-життєвий шлях людини ідеограма 道 (дао) набуває також значення «мораль». А слово 道德 (дао-де), складене з ідеограми 道 (дао) та ідеограми 德 (де) означає «морально-етичне», тому що ідеограма 德 (де) передає ідею життєвого шляху людини (彳), яка здатна правильно дивитись на речі і розуміти їх суть (直) серцем (心).

Говорячи про дао-мораль та де-етику, ми повертаємось у традиційне минуле історії Китаю. І розуміємо, що в минулому для становлення на дао-шлях та опанування де-етики треба було, передусім, жити за Правилами Лі (禮) і наслідувати Конфуціянський Принцип Лі (理).

«Шовень» так пояснює смисл ідеограми 禮 (лі):

履所以事神致福也。(за шлях (履) праведний (事) Небо (神) посилає (致) благодать (福 – лі).

Смисл ідеограми 理 (впливає) з її елементів (王 + 田 + 土)

王 (三 + I): духовно-енергетичний взаємозв'язок (I) між тріадою – небо, земля, людина (三). За Конфуцієм, роль установлення такого зв'язку покладено на людину. Елемент 里 (лі) (田 + 土) означає упорядкування поля (田) землі (土) як найважливіший життєво необхідний обов'язок людини.

Таким чином, ідеограма 理 (лі) означає упорядкування людиною її життєвого простору. Це може бути її оселя, рідне село, місто, провінція, родина, країна – Китай. Така людина має бути вихована в конфуціянському дусі, наслідувати принципи конфуціянської моралі, тобто жити в державі, побудованій на конфуціянських принципах. Такою державою постав Китай, дякуючи двом розробленим і вдосконаленим системам: конфуціянській морально-етичній та конфуціянській етико-політичній.

Перша система – це національний інститут формування людини як особистості кофуціянського типу – суб'єкта розбудови громадянського суспільства китайського типу. Друга система (етико-політична) – це інститут розбудови громадянського суспільства китайського типу, на основі якого наразі будується соціалістична країна китайського типу.

ДЯКУЄМО ЗА УВАГУ!

# ВЕНЬ-КУЛЬТУРА – ПУЛЬС КИТАЙСЬКОЇ НАЦІЇ ТА ЇЇ ДУХОВНЕ ДЖЕРЕЛО

(文化是民族的血脉，是人民的精神家园)

Смисл тези «Вень-культура – пульс китайської нації та її духовне джерело», на нашу думку, впливає зі змісту понять «вень-культура» і «духовне». Суть поняття «вень-культура» закладена в ідеограмі 文 (вень), а поняття «духовне» – в слові 精神 (цзін шень).

Ідея ідеограми 文 (вень) передається її складовими елементами:

- 1) 文 (一 ~ 人) + (父) – інь-ян дао-природа (父) людини (人);
- 2) упорядкування людиною (人) інь-ян «хаосу» (父) речей через розкриття нею суті природи речей та явищ;
- 3) опанування людиною (人) інь-ян (父)-культури ієрогліфічного тексту (文); ступень культурності людини оцінюється її грамотністю, цивілізованістю, інтелігентністю.

Із цього робимо висновок, що основу вень-культури (文) складають світоглядні принципи даосизму та конфуціянства, які було покладено в основу формування суспільної свідомості китайців і, відповідно, китайського суспільства, а також в основу розбудови державності конфуціянського типу.

**Духовне цзін шень (精神)** – це:

- 1) чистота (精) божественної (神) (дао) благодаті (申);
- 2) божественно (神)-природна чистота (青) духа (米);
- 3) даоські та конфуціянські культури дао;
- 4) даоські та конфуціянські ритуали поклоніння божествам неба і землі, а також душам і духам предків.

Таким чином, вище подане визначення духовного (цзін шень) можна вважати ідейною основою вень-культури (文) з такими її складовими, як світоглядні та морально-етичні принципи даосизму та конфуціянства, які постали головними чинниками збереження природної (性) чистоти (精) свідомості та формування суспільної свідомості китайців як носіїв традицій вень-культури.

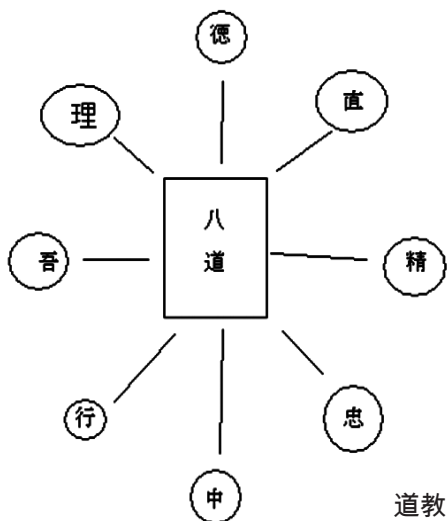


Рис. 1

道教

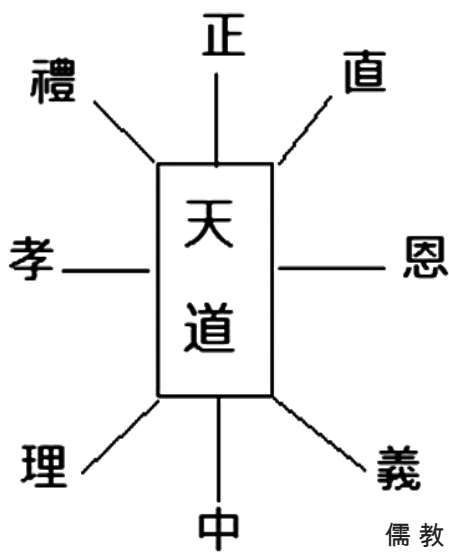


Рис. 2

儒教

Основні морально-етичні принципи даосизму, наслідуючи які людина стає на дао-шлях (道) та принципи конфуціянства, наслідуючи які людина стає на дао-шлях неба (天道), показано на рис. 1, 2.

道 – дао-шлях людини як спосіб розкриття суті особистої природи

德 – *de* – здатність сприймати і розуміти суть речей серцем)

直 – прямота як неопосередковане сприйняття і розуміння суті речей

精 – духовна чистота

忠 – щирість і безкомпромісність

中 – відчуття середини

行 – поміркованість у діях, намірах

吾 – відчуття особистого («я» – *ego*)

理 – природність в діях та впорядкуванні речей

天道 – дао-шлях неба, набути стану якого прагне людина

正 – правильні життєві орієнтири

直 – неопосередковане (пряме) сприйняття суті речей

恩 – щиросердя й добродійність  
義 – самовдосконалення як принцип  
中 – відчуття середини  
理 – природність (як вищий принцип упорядкування речей)  
孝 – шанобливе ставлення до старших  
禮 – дотримання правил ритуалів ушанування духів неба  
неба й землі

З усіх вище названих світоглядних та морально-етичних складових вень-культури (文) відчуття середини (中) є найпомітнішим, адже дао-шлях людини (道) сам по собі є серединним (中道). За даосизмом, *середина це* «місце» перетину сил *інь* та *ян* (爻), або так звана «дао-порожнеча» як джерело походження речей. Життєвий шлях людини з метою досягнення [стану] дао-порожнечі називається серединним (中道). Іншими словами, – шляхом самовдосконалення (人 道), через який людині розкривається суть її природи, природний талант. Саме тому ідея «середини» постала інтегруючим чинником філософських учень Китаю, а ідеограма 中 (*середина* – чжун) постала складовою назви (中国) цієї країни.

У конфуціянстві *серединність* (中) асоціюється з такими морально-етичними категоріями, як неупередженість, рівновага, поміркованість, прямота, безпристрасність. За Конфуцієм, *серединність* в людській етиці (德 – де) є ознакою мудрості, добродійності, гуманності, тобто є показником високої культури між людських взаємин. Власне тому принцип «золотої середини» покладено в основу конфуціянської доктрини розбудови державності. За цим принципом на державного діяча, перед усім на правителя Піднебесної, покладено обов'язок (義) забезпечувати лад у суспільстві через його гармонізацію, ідеальним зразком чого, за Конфуцієм, є гармонійні зв'язки між небом та землею.

ДЯКУЄМО ЗА УВАГУ!

# СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ ГАРМОНІЗАЦІЇ КИТАЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

(中国社会和谐的社会文化和社会政治因素)

Актуальність питання соціокультурного і соціально-політичного чинників гармонізації китайського суспільства випливає з положень, поданих у наших попередніх доповідях, в яких особливої уваги приділено людиноцентризму (人類中道主義) як ідейній основі соціокультурної та соціально-політичної моделей розбудови китайського суспільства і, відповідно, як головному чинникові його (суспільства) гармонізації (和諧), суб'єктом якої є людина.

Важливим аргументом такої постановки питання є теза 18-го з'їзду про людину як «основу основ реалізації наукової концепції розвитку китайського суспільства», котра повинна вивчатись з позицій її (людини) соціокультурних та соціально-політичних спрямувань. Розглянемо це питання через призму ключових понять, що містяться в нижче поданих положеннях 18-го з'їзду.

1. Пошук шляхів «великого відродження Китайської нації» (探索民族大复兴(興)道路)

Ключовим в цьому положенні є слово «відродження» 复兴 (興), до складу якого входить ідеограма 興, котра, за «Шовенем», передає ідею натхненної (興) співпраці (舉) людей (四手共舉 一物之形; 同表示同力). Таким чином, за смислом даного положення 18-го з'їзду можна бачити його соціально-політичний контекст, що базується на такій традиційній особливості китайців як одухотворене прагнення (興) консолідації (舉).

2. Ідейно-моральні якості китайської нації (人民思想道德素质(質))

Ключове поняття – «дао-де» (道德), ідеограми якого було розглянуто в попередніх лекціях. Характерною особливістю

цього положення є те, що як ідеограма 道 (дао), що передає ідею дао-моральних засад життєвого шляху людини, так і ідеограма 德 (де) з її ідеєю етики та добродійності, відбивають найголовніші ідейно-моральні якості китайської нації. Ці ідеї є основоположними для інституалізації всіх інших ідей релігійно-філософських учень Китаю, що постали загальнонаціональними школами виховання людини, формування високо моральної особистості китайського типу. Отже, в цьому положенні 18-го з'їзду ми бачимо його традиційний соціокультурний зміст.

3. Духовний світ народу (人民精神世界) та його духовна культура (精神文明)

Спільною метою трьох релігійно-філософських учень є формування глибоко духовної, високоморальної особистості китайського типу. На це вказує, передусім, власне, термін «духовність» (精神), за яким стоїть «божественна (神) чистота (精) свідомості» людини. Формування такої свідомості здійснюється під впливом світоглядних та морально-етичних принципів філософських учень Китаю. На нашу думку, традиційні засади духовності так само як і традиційні засади моралі та етики успішно виконують роль головного чинника формування духовної культури сучасного китайського суспільства.

4. Гармонія взаємин людини і природи (人与自然和谐发(發)展)

Ключова ідеограма 和 (хе), за «Шовенем», означає згоду та гармонію між людських взаємин (相应(應)也.). На це також вказують елементи: 禾 (кокос злаку; зерна в колосі) + 口 (голос, слово), які разом передають ідею згоди, що асоціюється з порядком укладених в колосі зернин, що передає ідею гармонічного зв'язку людини і природи.

В ключовому слові 和谐 (хесе) ідеограма 谐 (се) означає «слово (言) спільноти (皆)». Тому слово 和谐 передає ідею згоди між її (спільноти) членами, що характеризується природним еством та відкритістю взаємостосунків.

5. Прагнення істини (求真(真)务(務)实(實))

Поняття «істина» передається ідеограмою 真(眞), яку «Шовень» тлумачить так: 仙人变形而登天也 (людина прямує до неба, досягнувши вищого ступеня святості). Суть вислову «вищий рівень святості» впливає зі значень складових елементів



ідеограми 真 (眞): досконало мудра людина правильно (十) сприймає (目) приховану (乚, 八)) суть речей. Зауважимо, що про принципи становлення людини на шлях набуття мудрості достатньо сказано в попередніх розділах статті.

6. Соціалістична духовна та матеріальна культура (社会主义 (義) 精神文明和物质 (質) 文明)

Ужите тут слово «соціалізм» (社会主义) є ключовим у матеріалах з'їзду, оскільки передає суть буття і специфіку розбудови сучасного китайського суспільства (社会), що впливає із значень ідеограм: 社, 会.

За «Шовенем», ідеограма 社 означає божество Землі (社為土地之神的神主); елементи цієї ідеограми означають вітвар або храм (示~ 示) божества землі (土).

Ідеограма 会 (會), за «Шовенем», передає ідею єднання (合) через взаєморозуміння (会義為会合、聚会。).

Отже, за словом 社会 (суспільство) стоять такі його визначення:

1) об'єднання людей навколо родового (общинного) вітваря божества землі;

2) об'єднання за спільними ідейними принципами;

3) суспільство; соціум; громада; колектив однодумців.

Із вище наведеного впливає поняття «соціалістична культура», за чим, передусім, стоїть вень-культура китайців, об'єднаних навколо традиційного вітчизняного храму Піднебесної (天下), тобто храму Китайської батьківщини (祖國).

7. Соціалістична мораль (社会主义 (義) 道德) і громадянська мораль (公民道德)

Як згадувалось вище, за даоським та конфуціянським ученнями, дао-людини (道 (辵(彳+止) + (首)) – це її послідовний (彳), правильний (止) шлях до вищого (辵 ~ 八) рівня (一) розкриття суті її природи (自). За ідеєю ідеограми 道 («правильний» дао-життєвий шлях людини) розуміється життєвий шлях високо моральної людини. А сполучення ідеограми 道 (дао) та ідеограми 德 (де) (道德 – дао де) означає «морально-етичне», адже ідеограма 德, за даосизмом и конфуціянством, передає ідею життєвого шляху людини (彳), яка здатна сприймати речі й їх суть (直) серцем (心).

Розбудова в Китаї соціалізму постала причиною і фактом зміни суті місця і ролі людини в суспільному бутті. Даоська ідея самовдосконалення людини (заради безсмертя і конфуціянська – заради гуманності) збагатились ідеями, що формують свідомість людини-будівника соціалістичного суспільства, який живе й діє за принципами Сунь Ятсена: «Народ управляє, народ володіє, народ користується». Це означає, що домінування в суспільстві соціалістичної моралі є головним чинником розбудови істинно громадянського суспільства китайського типу.

#### 8. Національний дух (民族精神)

Поняття «нація» (民族), «національний», «китайська нація» як і поняття «китайське суспільство» є ключовим у матеріалах з'їзду, оскільки, саме, ідеограми 民, 族 передають суть і специфіку поняття 民族 (мін' цзу).

Ідеограма 民 (мін'), за «Шовенем» (衆萌也。 ) означає: простий, за своєю природою (萌), народ.

Ідеограма 族 (цзу), за «Шовенем» (矢鋒也、束之族族也。 ) означає пучок гострих стріл (矢鋒) подібний до цілеспрямованої спільноти (族), з чого впливають такі її значення:

- згруповані й озброєні люди;
- плем'я, рід, клан, сім'я;
- народ, народність;
- нація; етнос.

Таким чином, поняття 民族 (мін' цзу) в китайській мові стало символом китайського народу, об'єднаного спільною метою – розбудовою соціалістичної батьківщини (社会主义祖国).

**Висновки.** У матеріалах 18-го з'їзду акцентовано ще на двох важливих поняттях: «традиційна мораль китайської нації» (中华传(傳)统美德) і «шлях правильного світосприйняття» (正确的世界观(觀)). Як відомо, джерелами основ світобачення китайців і відповідно, морально-етичних принципів китайського суспільства є даоське та конфуціянське вчення. Ці традиційні принципи від початку їх появи постали головними чинниками формування суспільної свідомості китайців, сприяли їх духовному та фізичному вдосконаленню. І є очевидним, що китайський народ покладає їх в основу основ розбудови соціалістичного суспільства китайського типу.

Проте зауважимо, що отримати правильне уявлення про такі традиції, про роль людини – суб'єкта гармонізації сучасного китайського суспільства не можливо без розуміння суті його традиційних світоглядних та морально-етичних принципів. На нашу думку, пов'язані з цим проблеми, викликані, передусім, не достатнім володінням західними китаєзнавцями культурою китайського ієрогліфічного тексту, зокрема, культурою понятійно-категоріального апарату текстів філософської тематики, що постало головним предметом уваги в наших доповідях.

ДЯКУЄМО ЗА УВАГУ!

## **КОНФУЦІАНСЬКІ ІДЕЇ ТА РЕАЛІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА КИТАЮ**

(孔子思想及中国民间社会常态)

Світовій громадськості відоме не лише розмаїття визначень «громадянського суспільства» ай суттєві проблеми, пов'язані з його розбудовою. В нашому розумінні громадянське суспільство – це сукупність неполітичних, духовних, економічних відносин між членами суспільства, а й саморегуляція таких відносин, захищених певними правовими нормами від втручання в їх діяльність збоку держави. Разом з цим, громадянське суспільство не відмежовується від держави, а навпаки, набуває свобод через конституційні механізми взаємодії з нею. Тому держава, практично, стає дієвим інструментом захисту прав людини.

На нашу думку, головною перешкодою на шляху розбудови громадянського суспільства в країнах Заходу є ставлення до внутрішньої політики як до інституту примушування громадян діяти за прийнятими законами. З цього робимо висновок, що головним принципом внутрішньої політики є оволодіння, використання та утримання влади. Отже, за таких умов, не має сенсу говорити про будь які засади громадянського суспільства.

Очевидним є й те, що в основі такого представлення політики лежить суспільна думка Заходу, за якої неможливо спрямовувати зусилля громади на розв'язання політичних, економічних, культурних, державних, проблем без участі в цьому олігархічної еліти (寡頭政体) на чолі з її лідерами. Саме ця характерна риса західного менталітету є головною перешкодою на шляхові розбудови громадянського суспільства, основу якого повинні складати гармонійні зв'язки між владною вертикаллю та суспільною горизонталлю. Отже, якщо підходити до цього питання з таких позицій, то виходить, що громадянське суспільство в наш час можливо лише в соціокультурному просторі розвинених країн Далекого Сходу, де гармонія взаємозв'язків державної вертикалі та суспільної горизонталі, як відомо, будується на морально-етичних принципах трьох релігійно-філософських учень Китаю, серед яких домінуюча роль у цьому питанні належить конфуціянству.

Тривалий історичний час спільною метою цих учень була розробка й вкорінення морально-етичних норм, правил, принципів формування суспільної свідомості з такими її формами, як культура, духовність, моральність, совість, гуманність, колективізм. Найважливішою з цих форм є духовність (精神), адже вона асоціюється з внутрішнім світом людини, сприймається як її дух, розум, інтелект, воля. Саме тому духовність покладено в основу розробки філософськими вченнями Китаю морально-етичних принципів, що постали чинниками органічних зв'язків духовного з матеріальним. Іншими словами, мораль і етика, що їх проповідують ці вчення, максимально наближені до життєвих реалій. Даоські ідеї фізичного та духовного безсмертя людини спрямовано на її духовне самовдосконалення, формування її внутрішньо світу, виховання високо моральної особистості. На конфуціянських принципах виховується особистість, на яку покладається обов'язок брати участь у розбудові довкілля, бути корисною для оточення тощо через набуття конфуціянських чеснот.

Варто також відмітити, що конфуціянська мораль та етика покладаються в основу створення такої форми суспільної свідомості, як колективізм китайського типу, який постає

головним чинником розбудови громадянського суспільства конфуціянської моделі. Такий колективізм виявляється дієвим чинником формування суспільної горизонталі, котра спираючись на ті ж самі морально-етичні норми що й владна вертикаль, взаємодіє з нею в розбудові суспільства згаданого типу. Ця модель у певні історичні часи постала зразком для інших країн Далекого Сходу, які в основу розбудови державності поклали перейняті від Китаю його традиційні культурні цінності.

У вище згаданих умовах організації китайського суспільства державна влада «змушена» активно сприяти його самоуправлінню, адже працівники державного апарату (суб'єкти владної вертикалі), будучи членами китайського суспільства, є також суб'єктами розбудови суспільної горизонталі. Таким чином, горизонталь китайського суспільства постає ґрунтом, на якому зростається дерево владної вертикалі, що є показовою прикметою громадянського суспільства, головною складовою і суб'єктом розбудови якого є людина. А держава створює всі необхідні умови для її формування як високо моральної та глибоко духовної особистості.

Зауважимо, що в основу створення таких умов покладено, передусім, традиційні духовні та моральні цінності Китаю, що відображено в таких акцентах матеріалів 18-го та 19-го з'їздів Комуністичної партії Китаю, як «традиційна мораль китайської нації» (中华传统美德), «правильне світосприйняття» (正确的世界观) та інші. Як відомо, джерелами походження світоглядних та морально-етичних принципів китайців є даоське та конфуціянське вчення. Саме ці принципи з початку їх появи постали головними чинниками формування суспільної свідомості китайців, сприяли їх духовному вихованню, моральному й фізичному вдосконаленню. І є очевидним факт, що китайський народ прагне не лише зберегти свої культурні традиції, а й покладає їх в основу формування традицій розбудови нового соціалістичного суспільства с китайською специфікою.

ДЯКУЄМО ЗА УВАГУ!

## ТЕКСТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ МЕТОДОЛОГІЇ КИТАЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

(中国的研究方法论的文本方面)

Зауважимо, що в китаєзнавчих дослідженнях Школа Конфуція в Україні орієнтується переважно на китайський оригінальний текст як джерело знань про особливості та специфіку китайської культури. Звісно, головним фактором розв'язання проблеми адекватного розуміння такого тексту є розкриття й розуміння суті ідей ієрогліфів, за якими стоять певні елементи традиційної культури Китаю, картини світу китайської мови. Саме тому не складно оцінити роль і місто китайської ієрогліфіки в традиційній культурі Китаю і, відповідно, роль ієрогліфічних текстів у дослідженнях цієї культури.

Ієрогліфічний знак – це идеограма, графіка якої передає смисли елементів китайської культури, зокрема смисли ідей та понять релігійно-філософських учень Китаю. Идеограми ієрогліфічного тексту є своєрідними мовними кодами, розкриття смислів яких здійснюється за допомогою китайських ієрогліфічних енциклопедій, словників, передусім такого, як «Шовень цзе цзи».

Розглянемо питання семантико-графічних можливостей идеограм як засобів передачі елементів китайської культури, зокрема смислів ідей, понять релігійно-філософських учень Китаю. Тобто йдеться про можливості використовувати графіко-семантику идеограм для передачі (моделювання) мовних картин світу.

Як відомо, за даоським вченням, моделлю світосприйняття китайців є даоське коло (*тайцзи* (太極)). Зіставляючи графеми идеограм з елементами графічної структури (*конструктив*) даоського кола (ДК), спробуємо показати, по-перше, наявність у графем семантичних функцій, по-друге, що такі функції є ідентичними функціям графічних елементів даоського кола.

Зауважимо, що ідентичність графіки перших и других є очевидною. А що до ідентичності семантики, це підтверджено

матеріалами китайських та японських етимологічних джерел і, передусім, матеріалами «Шовеня».

Результатами проведеного нами дослідження є нижче подане представлення 14 ієрогліфічних графем як аналогів *конструктів* даоського кола, за якими стоять *інь-ян* процеси існування речей, явищ (зародження → породження → формування → занепаду → завершення циклу існування) → начало нового циклу и так далі. Це означає, що такі процеси можна моделювати за допомогою 14 ієрогліфічних графем.

Цінність результатів дослідження полягає в розширенні знань про роль китайської ідеографії як унікального засобу збереження інформації з культури Китаю та адекватного сприйняття її цінностей. Саме тому, в основу основ методології китаєзнавчих досліджень ми покладено визначення поняття «*вень-культура*» (文), яке в даоському та конфуціянському вченнях подається як *вень-культура дао*, за чим розуміється:

а) володіння людиною *інь-ян* культурою (文) ідеограм ієрогліфічного тексту (文字);

б) володіння нею культурою *інь-ян-дао* речей, явищ (文道);


в) упорядкування в свідомості людини *інь-ян* «хаосу речей, явищ» (乂), тобто розуміння суті речей через володіння їхньою *інь-ян-дао* культурою.


Отже, 14 графем китайських ієрогліфів можна використовувати як засоби моделювання не лише семантико-графічних структур самих ієрогліфів, а й різноманіття мовних картин світу, що ними передаються.

У нашому дослідженні ці графеми подано як маркери, що відслідковують кількісно-якісну динаміку *інь-ян-взаємодії* речей/явищ подібно до графічних конструктів даоського кола, за функцією яких стоять *інь-ян*-процеси життєдіяльності всього суцього (萬物).

Таким чином, вище подане визначення місця і ролі китайської ідеографії в розв'язанні проблем адекватного сприйняття й розуміння китайського тексту вказує на необхідність ставлення до нього як системно-структурного утворення, за ідеограмами котрого стоять елементи китайської *вень-культури*, що базується на світоглядних та морально-етичних принципах релігійно-філософських учень Китаю.

## Графеми ієрогліфів як аналоги графічних конструктивів даоського кола (ДК) (*тайцзи* (太極))

 1) *інь*-стан/*інь*-маса речей; 2) завершений цикл розвитку речей; 3) «інізація», нарощення *інь*-маси/*інь*, деструкція речей (за стрілкою (↓) годинника, I-II квадранти ДК)

 1) *ян*-стан/*ян*-маса речей; 2) *ян*-формування/розвиток речей; 3) «янізація», нарощення *ян*-маси речей (за стрілкою (↑) годинника, III-IV квадранти ДК)

1. —  $\rightleftharpoons$  горизонтальна розгортка *інь-ян* взаємодії і, відповідно, рівень розвитку (↑) / занепаду (↓) речі (≡)

2. |  $\rightleftharpoons$  вертикальна розгортка *інь-ян* взаємодії і, відповідно, розвиток (↑) / занепад (↓) (≡) речі

3.  $\curvearrowright$   $\rightleftharpoons$  *інь*-упорядкований процес «інізації» (↓) / «деінізації» (↑) речі (за стрілкою (↓) годинника – нарощення маси *інь* речі, проти стрілки (↑) годинника – зменшення маси *інь* речі, I-II квадранти ДК)

4.  $\curvearrowleft$   $\rightleftharpoons$  *ян*-упорядкований процес «янізації» (↑) / «деянізації» (↓) речі (за стрілкою (↑) годинника – формування речі /проти стрілки (↓) годинника – деформування речі, III-IV квадранти ДК)

5.  $\sqsubset$  (⊔) ↓ межа нарощення (↓) маси *інь*, формування «*інь*-квадрата» речі (за стрілкою годинника (↓), I-II квадранти ДК)

6.  $\sqsupset$  ↑ початок формування (↑) / завершення деформування (↓) *ян*-квадрата речі ( $\sqsupset$ ) (за стрілкою (↑) годинника / проти стрілки (↓) годинника, III-IV квадранти ДК)

7.  $\sqsupset$   $\rightleftharpoons$  завершення нарощення (↓) маси *інь* / початок зменшення (↑) маси *інь* (↑) (за стрілкою (↓) годинника / проти стрілки (↑) годинника, I-II квадранти ДК)

8.  $\sqsupset$  – межа формування *ян*-маси речі; сформований *ян*-квадрат речі (за (↑) стрілкою годинника, III-IV квадранти ДК)

9.  $\sqsupset$  ( $\sqsupset$ ) – межа формування *ян*-маси; процес формування *ян*-квадрата речей (за стрілкою (↑) годинника, III-IV квадрант

10.  $\sqsupset$  цикл *інь-ян* взаємодії речей/явищ (☳, ☵) (I-IV квадранти ДК)



11.  $\int$   $\uparrow$  процес послідовного формування **ян**-квадратів речей ( $\int 11 + \int 11$ ) (за стрілкою годинника ( $\uparrow$ ), III-IV квадранти ДК)

12.  $\int$   $\ddagger$  **инь**-хаотичний процес «інізації» ( $\downarrow$ ) / «деінізації» ( $\uparrow$ ) речей (за стрілкою ( $\downarrow$ ) / проти стрілки ( $\uparrow$ ) годинника, I-II квадранти ДК)

13.  $\int$   $\ddagger$  **ян**-хаотичний процес «янізації» ( $\uparrow$ ) / «деянізації» ( $\downarrow$ ), або формування/деформування речей (за стрілкою ( $\uparrow$ ) / проти стрілки ( $\downarrow$ ) годинника, III-IV квадранти ДК)

14.  $\int$  ( $\int$ ) хаотичний процес **инь-ян** взаємодії ( $\int 15 + \int 14$ ) (I-IV квадранти ДК)

○ – накопичений **ян**-потенціал (I-II квадранти ДК)

● – накопичений **инь**-потенціал (III-IV квадранти ДК)

.....

**Дизайн і верстка – Анастасія Зоря**

Підписано до друку 16.04.2018 Формат 30Х42/4.  
Гарнітура – NTRC. Папір – офсетний. Друк – різнографія.  
Умов. друк. арк. 11,34. Обл.-вид. арк. 11,65.  
Наклад – 300 прим.

Київський університет імені Бориса Грінченка  
Історико-філософський факультет  
04212, Україна, м. Київ вул.Тимошенка, 13-Б  
т./ф.: (044) 485-21-52  
<http://iff.kubg.edu.ua> e-mail: [iff@kubg.edu.ua](mailto:iff@kubg.edu.ua)

**РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ ЖУРНАЛУ  
«УКРАЇНЬСЬКА ОРІЕНТАЛІСТИКА»  
ЩИРО ВІТАЄ ПРОФЕСОРА  
В.РЕЗАНЕНКА  
ІЗ ВРУЧЕННЯМ ВИСОКОЇ  
ДЕРЖАВНОЇ НАГОРОДИ ЯПОНІЇ –  
ОРДЕНА «ВРАНІШНЬОГО СОНЦЯ»!**



**Орден «Вранішнього Сонця»  
є першою (за часом заснування)  
національною відзнакою Японії  
та третьою за значимістю  
японською нагородою. Був  
заснований декретом  
Державної ради Японської  
імперії 10 квітня 1875 р.**