

УДК 821.581.091:141.144

Д. Харишин, канд. філол. наук, асист.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУТНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ЛЮДИНИ: ЗАХІДНА ТА КИТАЙСЬКА МОДЕЛІ

Досліджено роль китайських і західних філософських теорій у формуванні сутнісних ознак людини як особистості. З'ясовано зміст поняття "особистість", викладений у працях європейських філософів-персоналістів (М. Бердяєва, Е. Муньє). На основі компаративного аналізу спростовується теза про неможливість формування у свідомості китайців поняття "особистість" у його європейському розумінні.

Ключові слова: персоналізм, особистість, національний характер, китайські традиційні вчення.

Персоналістична проблематика у межах гуманітарних наук активізувалася ще на початку ХХ ст., коли виникла необхідність осмислення сутності людини не лише у зв'язку з її біологічною чи соціальною ідентичністю, але й залежно від її особистісної природи. Саме в цей час закладається основа проблематики персоналізму – "криза людини", яка осмислюється як криза сучасної цивілізації. Фундаментальна роль у концептуалізації людини як особистості належить філософії. Попри все останнім часом простежується стійка тенденція до аналізу філософських концепцій того чи іншого явища з погляду діалогу Заходу і Сходу, що уможливорює уникнення однобічності їх розуміння.

Багато китайських (Янь Фу / 严复, Лян Цічао / 梁启超, Сунь Ятсен / 孙中山, Чень Дусю / 陈独秀, Лі Дачжао / 李大钊), зарубіжних (Ч. Холкомб, А.Х. Сміт, Дж. Макгован, М. Гране та ін.) у тому числі й російських (І. Коростовець, В. Корсаков, І. Баранов, В. Алексєєв, К. Тертицький, М. Шпешнев, О. Радіонов) місіонерів, дипломатів і вчених кінця ХІХ ст. прагнули осмислити соціально-психологічні риси національного характеру китайців. Але при цьому майже не приділялася увага дослідженню людини як *індивідуальної особистості* в Китаї, причиною чого є те, що з давніх часів думка про існування незалежного індивідуума була неприйнятною для Піднебесної. Водночас і на Заході концептуальне усвідомлення незалежної особистості відбулося по суті лише в кін. ХІХ – поч. ХХ ст., зокрема, в роботах філософів-персоналістів М. Бердяєва ("О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии"), Е. Муньє ("Маніфест персоналізму", "Що таке персоналізм?", "Персоналізм").

"Людська особистість" є поняття, яке сутнісно порізненому формувалося в межах філософських моделей буття Заходу і Сходу. Як стверджує Н. Хамітов, "основними цінностями західного способу буття у світі є **особистість, практика технічного перетворення природи, історія**", натомість на Сході "основними початками виступають **природність, фаталізм** і невідвортна **віддяка (карма)**" [виділення відповіді першоджерелу] [18, с. 18]. Цей висновок стосується насамперед автономних шляхів розвитку західної (під поняттям "Захід" у широкому сенсі Н. Хамітов пропонує розуміти "метакультуру, що сформувалася на ґрунті національних міфологій під впливом античних і християнських цінностей" [18]. Однак у сенсі філософських традицій варто говорити "про Західну Європу в її історичних межах", оскільки саме вона "породила найбільш значні філософські вчення про людину в західному світі" [18, с. 9]. Кажучи про персоналістичну парадигму західної філософії, ми будемо мати на увазі Західну Європу та східної цивілізації до початку їхнього діалогу, що надзвичайно активізувався у ХХ ст. У цей час західні природничі, економічні, соціальні та

філософські теорії активно вплинули на формування основоположних засад подальшого розвитку людини і суспільства у свідомості східних мислителів, що повною мірою стосується саме Китаю. Принагідно й традиційне уявлення про сутність людини тут почало активно змінюватися.

Персоналізм – це напрям у філософії, "де особистість та її духовні цінності визнаються вищим змістом земної цивілізації" [13]. Як спосіб людського буття персоналізм "утверджує головною цінністю буття вільну особистість, яка творить" [18, с. 222]. Цей напрям сформувався у кінці ХІХ ст. в Росії та Америці, а в 30-х рр. ХХ ст. – у Франції та інших країнах Європи. Чимало мислителів поповнили своїми ідеями теорію персоналізму, однак в межах нашого дослідження ми зупинимось на роботах М. Бердяєва (1874–1948) і Е. Муньє (1905–1950), які обґрунтували чітку систему координат для визначення сутності людської особистості крізь призму антиномії "особистість – суспільство". Однак перш ніж звернутися до цих авторів варто коротко окреслити попередні тенденції.

М. Бердяєв у своїх працях подає огляд філософських концепцій про природу людської особистості, що існували в європейській традиції до появи персоналізму. Звичайно, автор оцінює їх з погляду ступеня відповідності персоналістичній теорії, проте його зауваження досить повно відтворюють напрям розвитку філософського осмислення людської особистості в Європі з часів Давньої Греції до поч. ХХ ст.

М. Бердяєв наполягає на тому, що у давньогрецькій філософії, представленій роботами Платона, Аристотеля, Плотина, ідея особистості відсутня як така. Вона побіжно з'являється у стоїків, а розвивається вже у теологічних вченнях про іпостасі Святої Трійці. М. Бердяєв доводить, що саме тут зароджується усвідомлення бога як особистості, що передувало усвідомленню людини як особистості. Поняття "особистість" (лат. *persona* – маска, роль, особа) ввів як філософську категорію родоначальник середньовічної схоластичної філософії Боецій (Boethius, 480–525). У своєму трактаті "Проти Євтихія і Несторія" філософ дає славнозвісне визначення: "особистість є неподільна сутність розумної природи" (*persona est naturae rationalis individua substantialis*) [11]. Тобто особистість пов'язується зі свідомістю й розумом. У такий спосіб вона трактується і в межах філософії томізму.

Важливу зміну в розумінні особистості М. Бердяєв знаходить у І. Канта, який переключається від інтелектуалістичного її розуміння до етичного, тобто особистість трактується незалежно від детермінізму природи як "ціль у собі" [1, с. 20]. Тут показовим є славнозвісний категоричний імператив Канта, який тісно пов'язує моральність і свободу. Особистість має вирішувати моральні проблеми, виходячи із свободи своєї волі. Сама здібність людини визначати добро і

зло, а також відповідати за свої вчинки трактується як творчий акт (оскільки не існує готових і назавжди даних знань про добро і зло).

Значний внесок у розвиток ідей про природу людської особистості внесли прихильники індивідуалістичного анархізму, зокрема М. Штирнер (1806–1856). У праці "Єдиний та його власність" [19] він подає свою концепцію волі, духовності, свободи, творчої реалізації як атрибутів людської особистості. Дослідники, включаючи і М. Бердяєва, відзначають, що його теорія складна і часом суперечлива. В ній можна знайти перегук з ідеями теоретиків "волюнтаризму" А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, а також філософів-екзистенціалістів. Ретельно проаналізувавши різні складові поняття "особистість" у філософії Штирнера, П. Рябов у своїй дисертаційній роботі відзначив, що його новаторство зводиться до трьох основних положень: "а) до ідеї "одиночності", унікальності особистості <...>; б) до ідеї "власності", суверенності і не тотожності особистості нічому об'єктивованому <...>; в) до ідеї "єдності", духовно-тілесної цінності особистості" [14]. Бердяєв критикує ідеї М. Штирнера через заглиблення в діалектику самоствердження, однак знаходить позитивний сенс у понятті "Єдиний", що вказує на особистість як цілісність, мікрокосм.

Філософська концепція М. Бердяєва народилась із його власного відчуття "чужинності світу" і "туги за трансцендентним" [2, с. 9], спричиненими життям далеко від батьківщини, нерозумінням його ідей сучасниками. "Криза людини" у творчості М. Бердяєва відчувається особливо гостро в екзистенційному ключі. Вона проявляється у неможливості реалізації людських можливостей поза межами суспільства, і водночас – у певному протистоянні особистості суспільству, боротьбі за свою особистісну ідентичність, яку неможливо розчинити в загальній людській масі. Зовнішнє протистояння обертається внутрішньою кризою, що породжує прагнення особистості до активної діяльності, творчості та самостворення.

Поняття "особистість" у його працях не зводиться до лаконічного визначення, а детально вибудовується через ряд визначальних особливостей. Перш за все особистість мислиться як мікрокосм, що не може бути частиною будь-якої ієрархії. Тому вона не може пізнаватися як об'єкт серед подібних, а саме так прагнуть пізнавати людину антропологічні науки, біологія, психологія, соціологія [1, с. 13]. Внаслідок цього, як підкреслює російський дослідник О. Горохов, М. Бердяєв негативно ставиться до всіх філософських течій, які намагаються розчинити особистість у цілому, або ж звести її сутність до егоцентризму і свавілля [5, с. 115].

Важливим поняттям в осмисленні природи особистості М. Бердяєва є творчість. Переживаючи на власному досвіді владу творчого натхнення, він стверджує, що "особистість не є готовою данністю, вона є завданням, ідеалом людини" [1, с. 13], тобто це потенційні можливості, які людина мусить розгортати, збагачувати в собі, постійно змінюючись. Способом реалізації цих потенційних можливостей є творчий акт. Саме він удосконалює природу людини і виділяє її як єдину, виключну, неповторну серед інших. За М. Бердяєвим "особистість має здійснювати самобутні, оригінальні, творчі акти, це тільки й робить її особистістю, створює її єдину цінність" [1, с. 14]. Звичайно під "творчістю" автор розуміє не лише царину мистецтва, а культури в цілому. Людина змушена реалізувати себе в соціумі і творити у будь-якій сфері своєї діяльності: філософії й науці, мистецтві й літературі, родинному житті, господарстві й техніці тощо. Творчий акт

передбачає активність людини як необхідну умову розгортання її особистості. Все, що поза творчістю, – це пасивність. "Особистість, – стверджує М. Бердяєв, – є активність, опір, перемога над тягарем світу, панування свободи над рабством світу. Уникнення зусиль ворожої реалізації особистості" [1, с. 14].

Природу людської особистості М. Бердяєв пов'язує із необхідністю досягнення свободи у сенсі внутрішнього буття людини (в її екзистенційному сенсі). Свобода передбачає духовне начало в людині, яке опирається на необхідності матеріального світу. Але досягти абсолютної свободи, за М. Бердяєвим, зміг тільки Христос, оскільки він був вільним від світу і впливав лише любов'ю. Щоб пояснити внутрішній стан свободи особистості і відмежувати цей стан від соціальної кореляції, М. Бердяєв виділяє три структури людської свідомості – "господар", "раб", "вільний" ("свободний"). Господар виражає існування для себе з посередництва іншого, раб – існування себе заради іншого (ці поняття корелятивні). Свідомість вільного – це існування кожного для себе, але із вільною можливістю виходу до інших [1, с. 35]. Отже свобода – це повернення людині її духовної природи, а рабство – це завжди "відчуження, викунтість за межі людської природи" [1, с. 36]. Дуже важливим моментом тлумачення свободи є факт залежності тирана (господаря) і раба. Тиран ніколи не зможе стати духовним і вільним, оскільки тиранія – це лише зворотня сторона рабства. Закабалення іншого є закабаленням себе. На відміну від Христоса, який ніколи не мав волі до влади, Цезар є рабом, "рабом світу, рабом волі до могутності, рабом людської маси, без якої він не може здійснити волю до могутності" [1, с. 36]. Отже, ні раб, ні господар не можуть бути особистістю, оскільки тяжіють до несвободи. Тільки вільний є особистістю, навіть якщо його прагнуть підкорити інші.

Далі, визначаючи сутність людської особистості, М. Бердяєв долає декартівський дуалізм душі й тіла. Він стверджує вітальну єдність душі й тіла в людині і представляє останню як синтез духовно-душевно-тілесного. У зазначеній тріаді особлива роль відводиться духу, який надає форму душі й тілу і, як наслідок, формує особистість в її цілісності. "Реабілітація" тілесності, визнання позитивних рис людського тіла, як такого, що індивідуалізує людину, протиставляється М. Бердяєвим християнському зневажанню тіла як матерії, що знеособлює людину й піддає детермінації (зокрема у межах біологічного світу) [1, с. 36].

М. Бердяєв чітко проводить межу між особистістю та індивідуумом. Останній розглядається як категорія біологічна, натуралістична і соціологічна. Він є конкретним вираженням, частиною цілого – роду, соціуму, природного середовища. Індивідуум тісно пов'язаний з матеріальним буттям людини, тобто є своєрідною протилежністю особистості, це різні сили, які співіснують в людині. "Людина-індивідуум – стверджує М. Бердяєв, – переживає ізоляцію, егоцентрично захоплена собою і покликана вести страдницьку боротьбу за життя... Вона долає труднощі через конформізм, через пристосованість" [1, с. 21–22]. На відміну від індивідуума, особистість – це категорія духовна, що демонструє незалежність від матеріального світу і постає у процесі духовно-моральної творчої діяльності людини.

Отже, у персоналістичній концепції М. Бердяєва, особистість постає як потенційна можливість людини розгортати в собі вищу духовну сутність у процесі творчості. Характерними рисами особистості є активна морально-духовна діяльність, опір світу, де виникає загроза поневолення, набуття внутрішньої свободи,

визнання тілесно-духовно-душевної єдності людини, прийняття як взірця образу Боголюдини. Особистість протистоїть індивідууму як духовна сутність матеріальній. Звичайно, зроблений нами висновок не вичерпує концептуальну глибину персоналістичної філософії М. Бердяєва, а лише окреслює сутнісні для нашого дослідження характеристики людської особистості.

Важливий внесок у з'ясування основоположних рис людської особистості внесли французькі персоналісти, що групувалися навколо журналу "Esprit". Їх лідер Е. Муньє, за власним визнанням, був прихильником ідей М. Бердяєва, однак відповідь на питання про якісні характеристики особистості він шукав у Сократа, Цицерона, Декарта, Лейбніца, Канта, Паскаля, Мальбранша, Руссо, Фірхе, Прудона, Шелера, Бергсона, Достоевського, Толстого, Маркса, Леніна [4, с. 3]. Він значною мірою соціологізував теорію персоналізму, зосереджуючись не лише на проблемі особистості, але й проблемі створення персоналістичного суспільства. Свої ідеї французький мислитель виклав у працях "Маніфест персоналізму", "Що таке персоналізм?", "Персоналізм" тощо.

Е. Муньє визначає особистість як "духовну істоту, конститувану як таку, способом існування і самостійністю у своєму бутті; <...> вона здійснює свою діяльність у свободі і понад усе розвиває з посередництва творчих актів своє покликання у всьому своєму різноманітті [10, с. 300]. Це визначення багато в чому перегукується з поглядами М. Бердяєва, зокрема у питаннях єдності буття особистості, її самотності, духовності, свободи, творчої самореалізації тощо, тому варто лише підкреслити соціальний аспект теорії Муньє, реалізований через дихотомію "особистість – спільнота". Відчуття людської спільноти французький мислитель відносить до фундаментальних характеристик особистості: "Особистість існує лише у своєму прагненні "іншого", пізнає себе тільки через іншого і набуває себе тільки в "іншому" [10, с. 479]. Тому існування особистості визначається лише через її реалізацію у спільноті: "Я існую тією мірою, в якій я існую для іншого, і в кінцевому підсумку існувати – означає любити. Така першопочаткова істина персоналізму" [10, с. 479].

Основоположні ідеї французького персоналізму визначаються через художню творчість. Журнал "Esprit" набув слави не лише через плюралізм думок інтелігенції, що друкувалася в ньому, але й тим, що слугував розвитку мистецтв і літератури, як засобів утілення персоналістичних ідей. Як зауважує І. Вдовіна, художник в концепції Муньє "виступав проповідником і провідником особистісного існування, а твори мистецтва вважалися моделлю справжнього особистісного самоутілення" [4, с. 8].

Отже, маємо підстави зробити висновок, що поняття "особистість" у філософській парадигмі європейської думки формувалося по-різному в різні історичні періоди. На цей процес впливали різні релігійні й філософські теорії, у межах яких особистість завжди мислилася не як цілісність, а як частина чогось: частина "розумної природи" (Боецій), частина "ієрархічно співвіднесених сукупностей людей" (А. Карсавін) тощо. Лише в кінці XIX – на початку XX ст. у межах поставшої "кризи людини" в умовах стрімкого розвитку буржуазного суспільства стала актуальною проблема усвідомлення сутнісних рис особистості як мікрокосму, позбавленого ознак частковості, залежності, конформізму, підпорядкованості тощо. Філософи-персоналісти залишили частковість та матеріальну залежність за поняттям "індивідуум", натомість поставили особистість у центр

буття і визначили її фундаментальні риси: духовно-душевно-тілесна єдність, активна моральна позиція, опір насильству, прояв духовної сутності через творчий акт, реалізація міжособистісних відносин через любов, свобода від матеріальної та будь-яких інших залежностей.

Чи може викристалізуватися подібне розуміння особистості людини в ментальному просторі східних народів, зокрема китайців? Це питання, на жаль, не часто зустрічається в роботах сучасних синологів. Дослідників більшою мірою цікавить національний характер китайців, тісно пов'язаний з традиціями життя народу, і досить дотично співвіднесений із поняттям "особистість" окремої людини. Під *національним характером* розуміється сукупність стійких психічних властивостей людини як члена суспільства, які проявляються в її ставленні до дійсності та накладають відбиток на її поведінку та вчинки. Національний характер визначається сукупністю соціально-економічних, історичних та географічних умов існування етносу. Тобто факторами, які формують національний характер є: природні умови, в яких проживає нація; тип господарської діяльності, що склався; генетичний фонд нації; тип суспільства, в якому вона живе; духовні основи нації (релігійні, ідеологічні). Національний характер найбільш яскраво проявляється в літературі й мистецтві, у народних мелодіях, танцях, прислів'ях, приказках [15, с. 15, 17].

У Китаї проблемами, пов'язаними з особливостями національного характеру, займалися і філософи, і політики та громадські діячі, і письменники. Наприклад, такі відомі представники китайської нації, як Янь Фу (严复, 1854–1921), Лян Цічао (梁启超, 1873–1929), Сунь Ятсен (孙中山, 1866–1925), Чень Дусю (陈独秀, 1879–1942), Лі Дачжао (李大钊, 1889–1927) та ін.

У вітчизняному й зарубіжному китаєзнавстві проблема етнопсихології китайців завжди привертала увагу дослідників. Досить цінними є перші спостереження іноземних місіонерів, дипломатів і вчених, зокрема російських, котрі опинилися у Китаї наприкінці XIX – початку XX ст. Зазвичай, це нариси, в яких описується життя й звичаї старого Китаю, увага фокусується як на позитивних, так і негативних рисах національного характеру китайців.

Зокрема, М. Спешнев у своєму дослідженні зазначає, що одним із продуктивних методів вивчення психології китайців варто вважати аналіз художніх творів китайських письменників, в яких зустрічаються роздуми на цю тему або зіставляються особливості національного характеру з психологією та вчинками представників інших країн (частіше європейців і американців). Тут можна назвати такі відомі твори китайських письменників: "Осаджена фортеця" Цянь Чжуншу (钱锺书, 1910–1998), подорожні нотатки Фен Цзіцяя (冯骥才, 1942) і, звичайно ж, творчість Лао Ше в цілому, якому присвячена монографія О. Радіонова "Лао Ше і проблеми національного характеру в китайській літературі XX века" (2006). О. Радіонова аналізує метод зіставлення психології китайців та іноземців кін. 20-х – поч. 30-х рр. XX ст. у творах Лао Ше [15, с. 37–38].

Отже, багато праць присвячено вивченню та розкриттю найбільш виражених соціально-психологічних рис національного характеру китайців, їхніх звичок та звичаїв, які дозволяють змалювати сукупний портрет народу, що відображає його самотність. Однак майже не приділяється увага дослідженню людини як *особистості* в Китаї. Поняття "національний характер" було лише дотично пов'язане з людською особистістю.

Адже, *особистість* як суб'єкт соціальних відносин перш за все характеризується автономністю, певним ступенем незалежності від суспільства, спроможністю якомога повніше виявити свої потенційні можливості з метою чіткішої самоідентифікації своєї нації [8]. Особиста незалежність поєднується з умінням опанувати себе, а це, своєю чергою, передбачає наявність в особистості самосвідомості, тобто не просто мислення й волі, а й здатності до самоаналізу, самооцінки та самоконтролю. Самосвідомість особистості трансформується у життєву позицію [8].

У традиційних китайських словниках "Циюань" (《辞源》, 1915) і "Цихай" (《辞海》, 1936) поняття *гесін* (个性), яке сьогодні найчастіше вживається в значенні "особистість" (хоча і поєднує в собі значення "характер", "індивідуальність") відсутнє. Причиною є те, що у давні часи в Китаї такого поняття взагалі не існувало: не визнавалося незалежне існування індивідуума. Це пояснюється соціально-економічними умовами, за яких жив Китай протягом багатьох століть [15, с. 22–23]. Традиційні світоглядні та ідеологічні принципи трактують індивідуальність лише як не дуже цікаве доповнення до соціальної ролі та функції людини [16, с. 86–88]. У сучасних словниках поняття *гесін*, як і синонімічні йому поняття *женьге* (人格) та *гежень* (个人), може означати "особистість", "натуру", "характер", "індивідуальність" [3].

Китайський народ часто порівнюють з купою піску, в якій окрема людина нічого не варта, а всі люди разом мають могутність і силу. Наприклад, китайці сприймають своє соціальне середовище як частину особистої долі. Вони набагато більше, ніж європейці, залежать від суспільства. Осердям китайської культури є відданість ідеї спільного та гармонійного життя людей [20, с. 17].

Людина як істота соціальна цікавила китайських мислителів протягом багатьох століть. Традиційна китайська культура прагнула гармонії людини й Всесвіту, й особлива увага приділялася етиці особистості. Вона засновувалася на релігійно-філософських вченнях – конфуціанстві, даосизмі та буддизмі, – які взаємодоповнювалися, визначали моральні засади китайського народу і ґрунтувалися на таких поняттях і принципах, як Небо (天), Дао (道), доля (命运), мужність (勇), обачність (谨), людяність (仁), дотримання етикету (礼仪), мудрість (智慧), відданість (忠), заощадливість (节俭), синівська пошана (孝顺), повага до старших (悌), розсудливість (理智), вірність (信) тощо.

Конфуціанство – це духовний фундамент китайської культури. Вчення Конфуція багато в чому вплинуло на формування мислення та національний характер китайців. Раннє конфуціанство було спрямоване на те, як із людини зробити людину, як витіснити з неї тваринність, як виховати в ній почуття відповідальності за стан справ у суспільстві та природі [9, с. 4]. Тобто його цікавило лише, яким є відношення людини до світу і як найдоречніше можна використати її таланти і здібності.

У конфуціанському вченні найціннішим є судження про управління Піднебесною, етику та мораль. Поняття "державна" – *гоцзя* (国家) стало розширенням поняття "родина", "сім'я" – *цзя* (家), а відданість правителю стала розширенням поняття "шанобливість" – *сяо* (孝) перед батьківським авторитетом у сім'ї [21, с. 168]. Це, звичайно, не могло сприяти розвитку окремої особистості: соціальний лад, підпорядкування ставили людину в другорядну позицію – всі мали слугувати єдиній справі – порядку в державі – кожен на своєму місці.

Однак у конфуціанстві незмінно провадилася думка про необхідність самовиховання, саморозвитку людини, її неповторності як особистості. За Конфуцієм, недостатньо вродитися людиною, треба ще народити людину в собі. Конфуціанська школа вважає, що головним критерієм поведінки гідної людини є моральні норми, яких ця людина має дотримуватися [9, с. 4].

Конфуцій чітко розмежує людей різного соціального статусу залежно від моральних якостей, яким надає надлюдське значення і, таким чином, стверджує неминучість та непорушність соціального розшарування [22, с. 576].

За конфуціанською традицією люди поділялися на декілька категорій: *цзюньцзи* (君子) – благородних мужів, *сяожен* (小人) – нікчемних людей, і *жень* (人) – звичайних, пересічних людей. Людина розглядалась лише як частина суспільної ієрархії, де вона займає певне місце. Тому вчення про людину невіддільне від вчення про управління державою. Та в межах давньокитайської культурної традиції така ієрархія не була приниженням особистості, а, навпаки, виступала гарантом соціального порядку й гармонії.

У Китаї клан розглядався як щось значно важливіше за індивіда, який до нього належав. Кожен індивід мав задоволення своїм місцем і старанно виконувати свою соціальну функцію, встановлену етичними нормами, щоб зберегти гармонію в клані, залишаючи свою думку і свої переживання при собі. Це дає можливість говорити про те, що китайці мають тенденцію до підкорення людині, більш високої за статусом і готові прийняти суворий контроль над своєю поведінкою, шанобливе ставлення до традицій, законслухняність замість відстоювання особистих інтересів і дотримання принципової позиції [15, с. 25].

Мир і стабільність у суспільстві, підтримання гармонії у стосунках між людською діяльністю та природою, недопущення порушень у взаємовідносинах між Небом (天), Землею (地) та Людиною (人) – такою була мета просвітницьких зусиль Конфуція та його послідовників (зокрема Менцзи та ін.). Саме тому Конфуцій та його учні надавали великого значення самовихованню, дотриманню норм поведінки, вихованню особистості, обов'язку та справедливості, без яких неможливо сформувати ані людину, ані наблизитися до ідеального суспільства, ані навести лад у Піднебесній (天下) [9, с. 4].

Конфуціанство виробило підхід "золотої середини" (中庸) до пізнання об'єктивного світу, через що це вчення не могло піти на різке ігнорування інших філософських думок. У процесі зміцнення духовного контролю феодалної автократії над усім суспільством конфуціанство прийняло і послугоувалося багатьма постулатами даосизму, які, своєю чергою, були суголосні відповідним положенням конфуціанства. У ставленні до людини обидва вчення передбачали необхідність змін з метою наближення до "справжньої сутності людини". Але у даоському вченні не йшла мова про мораль та суспільний добробут. Благородному мужу, активній "людині культури", даоси протиставляють його антипод – пасивну "людину природи", яка не визнає впливу суспільства та авторитету правителя. Даосизм орієнтований на індивідуальне вдосконалення. Моральне зростання приходить природним шляхом по мірі єднання людини з Дао (道 – правильний шлях, принцип життя, мудрий і справедливий порядок, зразкові норми поведінки, втілення істини і справедливості, принципи

належного і благородного), а не насаджується ззовні. А це означає, що поведінка людини значно менше обмежується умовними нормами [6].

Для даоського світосприйняття суспільні правила і норми сприймаються, як: 1) насильство над людиною; 2) умовність, штучне утворення, яке в силу цього перешкоджає прояву справжньої сутності людини; 3) фактор, який посилює відокремлення людини від світу.

Справжньою метою людського існування даосизм проголошував досягнення індивідуумом стану повної ідентичності з сутністю світу, через розчинення своєї сутності у природі і через злиття з Дао як універсальною першоосновою буття. Це і є принцип "природності" – *цзижань* (自然). Основним методом досягнення стану "природності" є "недіяння" – у *вей* (无为). Даоський принцип "недіяння", виражався у відході від суспільної діяльності, слідуванні власним інстинктивним імпульсам та вільному творчому саморозвитку, що докорінно суперечить конфуціанським звичаям про необхідність слідувати етикету – *лі* (礼), що приводить китайське суспільство до зовнішніх соціальних та внутрішніх духовних конфліктів [6].

Коли йдеться про буддизм як одне із трьох релігійно-філософських вчень Китаю, варто зазначити, що від самого початку свого розвитку (VI–V ст. до н.е.) у центрі уваги буддизму була проблема людини. Відправним пунктом в пошуках істини для Будди стала ідея безкінечності страждань людського існування [7, с. 54]. Поштовхом до розвитку філософської думки була необхідність відповіді на питання: якщо життя – це страждання, і припинення страждання означає вихід із сансари, то яким чином можна вийти з цього буття.

Одне з важливих місць у буддійській філософії займає твердження про неіснування індивідуального "Я". Визнання існування індивідуального "Я" буддисти пов'язують безпосередньо з незнанням. Із цього незнання і виникає уявлення про існування індивідуальності, яка, захоплюючись буттям, цілком охоплена вихрем життя і створює прив'язаність до життя [17].

Сутність буддизму викладена у вченні про "чотири благородні істини". Перша з них стверджує, що життя у світі сповнене страждань. Народження, старість, хвороба, смерть, горе, бажання, відчай – все, що виникає через прив'язаність до земного – є страждання. Страждання є не просто чимось випадковим, воно існує всюди; навіть те, що приносить задоволення, насправді є джерелом страждання. Друга "благородна істина" каже, що є причина цих страждань і вона міститься в самій людині: це її жага до життя, насолоди, влади, багатства. Страждання – це результат народження в цьому світі, оскільки народження пов'язане з жагою до всього земного. А наші бажання виникають з незнання. Якби ми розуміли будову світу і причини страждань, то у нас не було б пристрасття до земного. Тоді припинилося б народження, а разом з ним і страждання. Третя "благородна істина" повідомляє, якщо усунути умови, що породжують страждання, то припиняться й самі страждання, настане стан звільнення – *нірвана* (в буквальному значенні "затухання", "знищення") – затухання страстей, гарантія від переродження. Четверта "благородна істина" вказує на шлях, який веде до звільнення від страждань, так званий "благородний серединний восьмеричний шлях", який складається з "праведного погляду, правильного прагнення, праведної мови, праведної поведінки, праведного життя, праведного вчення, праведного

споглядання, праведного самозаглиблення", яке зазвичай називається медитацією [12, с. 136].

Буддисти завіряли, що проходження восьмеричного шляху гарантує людині повне душевне заспокоєння, яке не може бути порушене вже нічим. Той, хто досягнув цього стану, не піддається переродженням і стражданням. Буддисти були впевнені в необмеженості можливостей людини щодо змін своєї природи і "звільнення". Буддизм виступив з релігійним вченням про рівність усіх людей у "стражданні" і в праві на "спасіння" [12, с. 137].

У буддійському вченні, яке почало проникати в Китай з Індії в I ст. н.е., особлива увага приділялася простому й природному життю в гармонії з природою та всесвітом, що характерно також для китайської філософії даосизму. Буддизм не вступив у опозицію по відношенню до конфуціанства й даосизму. Він від самого початку виступив як доповнення до них, як практичне вчення, яке наставляє особистість на шлях морального та інтелектуально піднесеного життя. Буддизм змішався з конфуціанським культом вшанування предків і з даоськими практиками гадання на паличках. Взаємовплив буддизму, конфуціанства й даосизму призвів до появи особливого, китаїзованого варіанта буддизму.

У традиційних суспільствах, яким маємо право вважати і китайське, підпорядкованість людини звичаям, традиціям, ритуалам, етнічним нормам і стереотипам стримує її розвиток. Особистість більшою мірою орієнтується на минуле, на досвід і традиції предків, ніж на сучасні тенденції й потреби соціального розвитку [15, с. 91]. Віднесення китайського суспільства до типу традиційних та його схильність орієнтуватися на минуле, усталене, традиційне дозволяє робити висновки про остаточне підкорення у свідомості китайців індивіда колективу, що, у свою чергу, зводиться до нівелювання особистісних рис та унеможливлення розкриття особистості в людині. Проте звернення до антропологічної проблематики китайських традиційних учень дає підстави зробити висновок про існування у них персоналістичних тенденцій. Зокрема в конфуціанстві провідні позиції посідає ідея морального первня в людині, її свідоме прагнення до самовдосконалення шляхом освіти, орієнтація на існуючі зразки канонізованих благородних мужів. Можливість реалізації лише в межах суспільної (державної) діяльності конфуціанців не заперечує можливості розвитку особистості, адже навіть у теорії французьких персоналістів поч. XX ст. існувала ідея: "Я існую тією мірою, в якій я існую для іншого.." [10, с. 479]. Соціальна мотивація розвитку особистості відкидається даосизмом, в межах якого посилюється ідея самовдосконалення людини (у духовному і фізичному плані), її постійна зміна з метою наближення до "справжньої людської сутності". Даосизм максимально звільняє людину від матеріальної мотивації її життєдіяльності, що також є важливим моментом у структурі формування особистості. Важливим у буддійській філософії було твердження про неіснування індивідуального "Я". Визнання ж індивідуального "Я" буддисти пов'язували з незнанням. Буддизм виходить із того, що зло, страждання, труднощі і горе, невдачі, занепокоєння та інші буденні проблеми витікають з внутрішнього психологічного стану особистості, її "осліплення". Таким чином, буддизм закликав не до боротьби з несправедливістю в світі, а до послаблення реакції людини на внутрішні бажання. Для того, щоб твердо стати на шлях спасіння, буддист повинен подавити прив'язаність до ілюзорного буття, а

це можливо зробити лише в тому випадку, якщо індивід справді пізнав нереальність існування індивідуального "Я". Буддизм вважає, що вища ступінь досконалості полягає не тільки в тому, щоб самому прийти до *нірвани*, але й підвести інших до неї, тобто врятувати не лише себе, а й інших.

Тож, беззаперечним залишається і той факт, що персоналістичні тенденції традиційних китайських учень, особливо конфуціанства, у процесі практичного застосування значною мірою нівелювалися. Первинні філософські постулати часто залишалися ідеальним нездійсненим зразком, натомість всі переосмислення первісних теорій та прилаштування їх до імперських потреб упокорення підлеглих були в Китаї дуже плідними. Це значною мірою сформувало думку дослідників про неможливість формування у свідомості китайців поняття "людська особистість", ідентичне його розумінню у межах західної цивілізації. Проте представлений матеріал засвідчує, що в Китаї на початку ХХ ст. активно засвоюються ідеї західних мислителів, і формування у свідомості китайців уявлень про "особистість" західного зразка уможливується присутністю імпліцитних персоналістичних тенденцій у традиційних китайських ученнях. Зокрема, в конфуціанстві – це ідея морального первня в людині, її свідоме прагнення до самовдосконалення шляхом освіти; в даосизмі відкидається матеріальна та соціальна мотивація, посилюється ідея духовного та фізичного самовдосконалення, постійна зміна з метою наближення до справжньої людської сутності.

Список використаних джерел:

1. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев // Царство Духа и Царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – 375 с.
2. Бердяев Н. Самопознание. (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев – М. : Книга, 1991. – 446 с.

Д. Харишин, канд. филол. наук, ассист.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СУЩНОСТИ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ЗАПАДНАЯ И КИТАЙСКАЯ МОДЕЛИ

Исследована роль китайских и западных философских теорий в формировании сущностных признаков человека как личности. Выяснено содержание понятия "личность", изложенное в трудах европейских философов-персоналистов (Н. Бердяева, Э. Мунье). На основе сравнительного анализа опровергается тезис о невозможности формирования в сознании китайцев понятие "личность" в его европейском понимании.

Ключевые слова: персонализм, личность, национальный характер, китайские традиционные учения.

D. Kharyshyn, Ph. D. in Philology, teaching assist.

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF ESSENCE OF HUMAN PERSONALITY: WESTERN AND CHINESE MODELS

The article explores the role of Chinese and Western philosophical theories in the formation of the essential features of a person as a personality. The content of the concept of "personality", as set out in the works of European personalist philosophers (N. Berdyaev, E. Mounier), has been clarified. On the basis of a comparative analysis, the thesis of the impossibility of forming in the minds of the Chinese people the concept of "personality" in its European understanding is refuted.

Keywords: personalism, personality, national character, Chinese traditional doctrines.

3. Большой китайско-русский словарь / БКРС. – URL: <http://bkrs.info>
4. Вдовина И.С. Личность в современном мире / И.С. Вдовина // Манифест персонализма. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
5. Горохов А.Н. А. Бердяев и Э. Мунье (два опыта построения персоналистической философии) / А.Н. Горохов // Вече. журн. рус. философии и культуры. – СПб., 2009. – № 19. – С.114–119.
6. Даосизм и конфуцианство: единство и борьба противоположностей. – URL: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-46130/>
7. Коваль С.Н. Дух война / С. Н. Коваль, Ю. Е. Холин // Дзэн и проблема человека. – Краснодар : Маерли, 1993. – 230 с.
8. Крысько В. Г. Этнопсихологический словарь / В. Г. Крысько // Нац. психологич. энцикл. – URL: <http://vocabulary.ru/dictionary/1067/word/lichnoost>
9. Личность в традиционном Китае : сб. ст. / РАН, Ин-т востоковедения ; редкол. : Л. П. Делюсин (отв.ред.) и др. – М. : Наука. Изд. фирма "Вост. лит.", 1992. – 325 с.
10. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье ; пер. с франц. И. С. Вдовиной. – М. : Республика, 1999. – 560 с.
11. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. – М. : Мысль, 2001. – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/162/БООЭЦИИ
12. Основы буддийского мировоззрения: Индия. Китай / В. Рудой, Е. Островская, А. Островский и др. – М. : Наука, 1994. – 239 с.
13. Персонализм / Новая философская энциклопедия. – URL: <http://iph.ras.ru/eilib/2302.html>
14. Рябов П. Проблема личности в философии классического анархизма. – Диссертация канд. филосиф. наук. – М., 1996. URL: http://royallib.ru/book/ryabov_petr/problema_lichnosti_v_filosofii_klassicheskogo_anarhizma.html
15. Спешнев Н. А. Китайцы: особенности национальной психологии / Н. А. Спешнев. – СПб. : КАРО, 2011. – 330 с.
16. Торопцев С. А. От схемы к характеру (Изображение человека в литературе и искусстве Китая) / С. А. Торопцев // Вопросы литературы, 1983. – № 10. – С. 86–112.
17. Торчинов Е. А. Учение о "Я" и личности в классическом индийском буддизме. – URL: http://psylib.org.ua/books/_torch01.htm
18. Хамітов Н. Історія філософії: Проблема людини та її меж : навч. посіб. зі словником / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова, 2006. – 296 с.
19. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер ; пер. с нем. – Харьков : Основа, 1994. – 560 с.
20. Macgowan John. Sidelights on Chinese Life / John Macgowan. – London : K. Paul, Trench, Trübner & co., limited, 1907. – 367 p.
21. 启良. 中国文明史 / 启良. – 广州: 花城出版社, 2001年. – 1143 页.
22. 中国儒家学术思想史 / 刘蔚华、赵宗正. – 济南: 山东教育出版社 1996年. – 1673 页.

Надійшла до редколегії 18.10.18