

Весконт і Хорт наприкінці XIX століття. Конфліція – це завжди найдовший варіант, що є третім за послідовністю та становить постання первинної (автентичне читання) і вторинної (пізніший варіант) смпли (simplum). У Посланні до Галатів 4:7 існує ряд варіантів прочитання, які, можна припустити, з'явилися через такі ймовірні причини, як доктринальна зміна, гармонізація або синтаксичні зміни; варіанти «деоу діа Христов» і «деоу діа Ішоу Христов» не є конфліціями або дефліціями, а також не належать до категорії текстових варіантів, які виникають за допомогою «додавання і пропуску».

Ключові слова: конфліція, simplum, duplum, дифліція, Послання до Галатів, Corpus Paulinum.

* * *

УДК 291.12

Жень Цзя,
аспірант, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова
(Україна, Київ)

Дихотомія поглядів на особистість в філософії Сходу і Заходу

Розглянуто ідею Планетарної особистості як ідеалу людини XXI століття; послідовно проаналізовано позитивні й негативні впливи планетарної матриці як об'єктивного чинника, ціннісно-сміслового Універсуму як суб'єктивованого чинника. Розглянуто уявлення китайських і європейських теоретиків про особистість людини як суб'єктивованого чинника; вказано на суттєві суперечності між їх підходами у горизонті світосприймання, сприйняття часу і простору, розуміння явища особистості людини, її генезису, морфології і функціоналу, різне сприйняття свободи людини, наявність межі між громадянами Сходу і Заходу в розумінні сім'ї і родинного виховання, різноспрямованість національних культур, діаметральна різниця в ідеологіях організації життєустрою народу, суперечності у сфері розуміння держави, методів управління суспільством і поведінкою людини у соціумі. Зазначено, що суб'єктивні оцінки пересічної особистості є першою сходинкою до практичного оволодіння ідеєю Планетарної особистості. Запропоновано оцінити чотири виходи з цієї ситуації.

Ключові слова: особистість, Схід, Захід, філософська думка, планетарна матриця, ціннісно-смісловий Універсум, цінності, тіло, дух, суперечності, Китай, Європа, ідеологія, сім'я, лімітроф.

Інформаційна доба завдяки механізмам глобалізації, інформатизації і соціальної комунікації робить наш світ органічним цілим, незважаючи на десятки військових конфліктів і екологічних загроз. У зв'язку з цим постає проблема формування якісно нового суб'єкта культурно-історичного процесу як джерела і рушійної сили становлення соціального організму планети.

У пізнавальному просторі загострилась проблема формалізації ідеалу людини XXI століття. Ми вважаємо, що це має бути Планетарна особистість. Ця робоча гіпотеза органічно випливає з еволюції людини протягом останніх двох-трьох тисячоліть. Вжитий нами термін «планетарна» означає, що це має бути ідеал, який інтегрує у цілісність зміст особистості людини Сходу і Заходу. І це у той час, коли філософські школи, наприклад Китаю і Європи, далеко «розійшлися» у пізнанні планетарного світу і людини не тільки у інструментарії, але й у поглядах на сам предмет пізнання і оцінки продуктів цього процесу.

Проблеми особистості в Китаї розглянуті у працях Конфуція, Лао-цзи, Мен-цзи, Сюнь-цзи, Лу Цзю-юань, Ван Ян-міна, Цзи-Чан, Шан-Ян, та Хань Фей-цзи, Хуї Нен, Ма Цзу, І-Син, Дзю Мо Ло Ши, Шен Цю і Сюань Цзан, Тань Ситун, Сунь Ятсен, Янь Фу, Лян Цичао, Чжан Лівень, Джао Цзунь, Чжоу Женгуан, Ли Вейу, Чена Ханне, Фен Юланя, Ян Кунжу, Ся Юцзиня, Су Гуан-хуна і Ю Бяня та синологів: А. Кобзева, Є. Кичанова,

О. Мартинова, В. Рубина, Л. Переломова, М. Абаєва, Л. Бороха, Л. Васильєва, Н. Калужної, М. Конрада, А. Лукьянова, Т. Мазур, О. Маслова, І. Семененко, С. Серова, М. Титаренка та ін.

При цьому процес освоєння цього явища відбувається в умовах наявності у сучасному планетарному просторі двох протилежно діючих сил: 1) центроспрямованої (Схід), що підпорядковує різноманіття єдиного верховному початку; 2) відцентрової (Захід), що ініціює особисту свободу. Тож для того, щоб шукати точки дотику, спочатку треба встановити позиції, за якими ми спочатку розходимося відносно до ідеї Планетарної особистості.

Мета статті полягає у відтворенні розбіжностей у поглядах на особистість між китайською і європейською філософською думкою у горизонті сприйняття ідеї Планетарної особистості як ідеалу людини XXI століття.

Для цього ми вимушені розглянути об'єктивні, об'єктивовані, суб'єктивовані та суб'єктивні чинники, що позитивно впливають на узгодження або протидіють впровадженню у практику життєдіяльності сучасної світової спільноти ідеї Планетарної особистості як моделі людини XXI століття.

Сьогодні інтеграції поглядів Сходу і Заходу на Планетарну особистість заважає об'єктивний стан планетарної матриці життєустрою, що утворює загальні умови буття людини. Справа в тому, що планетарна матриця життєустрою за часи техногенної цивілізації набула «ячеїстої» форми, тобто кожна окрема держава зафіксована у планетарній матриці як самодостатня монада зі своєю системоутворювальною потребою, відповідними технологіями інтелектуального супроводу, засобами її задоволення і захисту.

Так, наприклад, за спостереженням В. Нікітенко, у центрі уваги американської нації є домінування у світі, європейської – поширення гуманізму, арабо-ісламської – релігія, китайської – продовження роду, православно-слов'янської – продукування духовності, індійсько-індуїстської – збереження кастової ієрархії, японської – робота, латиноамериканської – пошук ідентичності та утвердження власної індивідуальності, африканської – забезпечення продовольчої проблеми [10].

Важливим є присутність об'єктивованого ціннісно-сміслового Універсуму та тенденції його саморозгортання на початку XXI століття. Цей момент розглянув С. Кримський у статті «Цінністно-смысловой Універсум человека». Він пише: «Так поволі, під гуркіт науково-технічного перевороту XX століття, на порядку денному сучасності постала гуманітарна революція. Вона почалася в останній чверті XX ст., здавалося б, зі звичайного для соціокультурних процесів явища: кризи чергової філософської школи, на цей раз неопозитивізму. Однак за цією досить тривіальною для історії філософії ситуацією виник більш фундаментальний факт – вичерпування можливостей методологоцентризму, пріоритету проблем методу над смислотетивним усвідомленням суцього» [6].

Отже, зі зміною наших уявлень про людину і її місце у світі приходить визнання фундаментальності антропного принципу, що лежить в основі ноосоціогенезу в планетарному просторі і навіть ноокосмогенезу. Тому освоєння ідеї Планетарної особистості є ключем до розуміння змісту сучасної доби. Але тут заважає велика

кількість фронтів і Великий лімітроф. До того ж, крім існування загальних цінностей, що об'єднують Схід і Захід, існують ще й локальні (національні) цінності, які роз'єднують нації і країни світу, наприклад Китай, арабські країни і Європу. Специфічними цінностями Китаю є такі: колективізм, бурхливий розвиток і побудова економічної зони «Великого Китаю», авторитет вчення Конфуція, жорстка ієрархічність побудови держави, протистояння американській цивілізації і культурна традиція. Арабські країни особливо цінують вчення Корану, закони шариату, іслам – общинно-орієнтовану релігію, культивують фанатизм, конформізм, покірність, фаталізм, нікчемність особистості та покірність людини перед волею Аллаха. У країнах ЄС панує орієнтація виключно на особистий успіх, раціоналізм, матеріальну зацікавленість і науку, євро як транснаціональну валюту, світове й регіональне лідерство на противагу США (наприклад, в освіті), задоволення потреб НАТО і парадигмальні цінності: розвиток – свобода – пізнання – багатство.

Таким чином, об'єктивовані у аксіологічному просторі цінності стримують поширення ідеї Планетарної особистості як цінності інформаційного нового періоду розвитку світової спільноти. Потрібен час, щоб вона увійшла у семантику і практику життєдіяльності народів світу і стала транснаціональною цінністю.

Розглянемо також суб'єктивовані підстави, що існують для поширення ідеї Планетарної особистості у Семантичному просторі Сходу і Заходу. Наш інтерес до порозуміння між філософіями Сходу і Заходу з приводу трактування особистості та здатності спрогнозувати модель Планетарної особистості як суб'єкта культурно-історичного процесу у горизонті інформаційної доби є продовженням взаємодії і спілкувань попередніх поколінь дослідників – представників протилежних філософських парадигм.

Поняття особистості в Китаї сформувалося, як відомо, в процесі взаємодії трьох вчень, що якісно різняться між собою: конфуціанства, даосизму і буддизму. При цьому конфуціанці заклали філософські ідеї про соціальну гармонію, даоси розвинули теорію про внутрішній нерозривний взаємозв'язок людини з природою, буддисти впровадили практичні методи психічної саморегуляції, що дають потенційну можливість свідомо управляти своїм нервово-психічним станом і моделювати власне буття.

На основі вищенаведених праць ми, узагальнюючи підходи дослідників Сходу і Заходу, можемо провести порівняльний аналіз протилежностей, що мають «зійтися» у евристичній моделі Планетарної особистості XXI століття, а може і всього третього тисячоліття. При цьому ми будемо апелювати, з одного боку, переважно до китайської і частково до японської філософської думки, оскільки до Сходу належать багато інших країн зі своїми специфічними ментальними і соціальними характеристиками життєустрою, а з іншого, до представників ЄС, у просторі якого знаходиться біля трьох десятків країн, і усі вони різні.

По-перше, це розбіжності у світосприйнятті. «Для китайського світосприйняття характерне циклічне розуміння розвитку, загальне для космосу, природи та людини. Все, що колись виникло, має в свій час зникнути, щоб виникнути знов у перетвореному вигляді.

Все містить у собі свою межу, певну критичну масу росту, межу, після досягнення якої вектор руху неминуче змінює свій напрям на протилежний» [2, с. 27].

«Формування європейської цивілізації було обумовлено низкою унікальних і неповторних подій («грецьке диво», народження капіталізму, науково-технічна революція) і, відповідно, самоосмислювалось за допомогою лінійної концепції часу та визнання таких абсолютно унікальних актів історичної драми, як Боготілення, або Друге пришестя. водночас навпаки, китайська цивілізація розвивалася циклічно і самоосмислювалась у термінах теорії «вічного повернення» на круги своя.

У європейському світогляді, будь то платонічна філософія, християнська теологія або наукова теорія, відбувається подвоєння миру в його ідеальній конструкції. Для китайського ж натуралізму світ єдиний і неподільний, в ньому все іманентне, і ніщо, у тому числі й найтонша божественна суть, не трансцендентне. У ідеальному світі західної людини діють абстрактні логічні закони, в натуралістичному світі китайця – класифікаційні структури, тут місце логіки займає нумерологія. Соціальним наслідком подібної «розсудливості» стало те, що в Китаї філософія завжди була царицею наук і ніколи не ставала служницею богослов'я» [20, с. 28].

По-друге, це сприйняття часу і простору. Для людини Заходу її хронотоп є завжди визначеним, оскільки вона перебуває у конкретному теперішньому, визначеному відносно минулого, що йому передує, та майбутнього, що прийде за ним. Зміст минулого є визначеним, об'єктивне уявлення про нього є цінністю. Подібне відчуття часу дає можливість усвідомлювати себе таким, яке піддається змінам, і може служити об'єктом порівняння. Для східної людини існування у режимі циклічного часу породжує відчуття вічного повтору, відчуття іманентності власного буття буттю світу, природі. Те, що було, є тим, що повториться, тому об'єктивне знання про перше не є цінністю. Тож топологічне відчуття людини Заходу ґрунтується на розділенні світу матеріального та духовного, тоді як холистичне світосприйняття людини Сходу поширюється і на сферу духовних сутностей, які розглядаються як частина дійсності, таким чином світосприйняття доповнюється містичною складовою.

По-третє, це різне сприйняття самого явища особистості людини. Нас цікавлять лише головні протилежності у сприйнятті особистості людини у дискурсі китайської і європейської філософської і наукової думки з метою можливості їх приведення до дистрибутиву Планетарної особистості.

У сучасному Китаї людина залишається синкретною. Незважаючи на проникнення у суспільну думку протягом XX століття ідей лібералізму, сприйняття людини залишається утаємниченим. Каменем спотикання може стати потрактування морфологічної структури особистості людини. У китайській традиції тіло і дух інтегровані у ціле і не виокремлюються як відносно самостійні складові. У той час європейська думка припускає існування духовності навіть поза межами фізичного тіла людини. Ґрунтуючись саме на такому розумінні особистості, Л. Фейєрбах міг писати, що «бог є чиста, абсолютна, вільна від природних меж особистість» [21, с. 219]. Навіть повністю очищений

від усіх антропоморфних рис і гранично абстрактний бог залишається особою й у тих сучасних теологів, які ревізують християнську доктрину. Такою є, наприклад, «точка Омега» П. Тейяра де Шардена [19, с. 252–266].

У Китаї ж навпаки: самостійно так і не виникла ідея особистісного бога, але навіть після ґрунтовного знайомства з християнством не була цілком усвідомлена ідея бога як носія людської особистості [4, с. 288]. Переконливим свідомством цьому є відсутність одноманітності в передачі терміну «особистість» у китайському перекладі Біблії [16].

По-четверте, це різне сприйняття свободи людини на Сході і Заході, що створює реальну напругу у взаємодії двох протилежних течій сучасності. Якщо виходити з марксистського вчення, що лежить в основі китайського суспільства, то «вільна індивідуальність людини, за висловом Маркса, ґрунтується «на універсальному розвитку індивідів і на перетворенні їх колективної суспільної продуктивності в їх суспільне надбання» [8, с. 101]. К. Маркс і Ф. Енгельс писали в «Німецькій ідеології» про те, що «тільки в колективі індивід отримує засоби, які дають йому можливість всебічного розвитку своїх задатків, а отже, тільки в колективі можлива особиста свобода» [7, с. 75]. Такі ж акценти розставлено і у «Святому сімействі»: «Якщо людина за своєю природою суспільна істота, то вона, очевидно, тільки у суспільстві може розвивати свою справжню природу, і про силу її природи треба судити за силою всього суспільства» [9, с. 146].

Європейське сприйняття свободи ґрунтується знову – таки на лібералізмі. Найповнішим формулюванням ідей лібералізму є, як відомо, французька Декларація прав людини і громадянина (1789). Саме у ній проголошено основні права людини, які є основою ліберального устрою суспільства: (1) свобода, (2) власність, (3) безпека, (4) право опору насильству. У сукупності ці права утворюють громадянські свободи, що не допускають приватної правової залежності в будь-якій формі і гарантують повний вияв приватної ініціативи [12, с. 402].

На те, що між європейцями і представниками азійсько-тихоокеанського регіону з цього питання існують суперечності, відомо давно. Так, наприклад, цінності, покладені європейцями в основу «Всеобщей декларації прав человека» (1948) викликали різку реакцію прем'єр-міністра Малайзії Махатхіра Мохаммада, який ще у липні 1997 р. зажадав повної ревізії цієї декларації, оскільки вона, на його думку, абсолютно «застаріла», бо не враховує традиційних цінностей азійських культур, а значить не може задовольняти їх політичні і культурні вимоги [15]. Багато азійських країн, перш за все Малайзія, Сінгапур, Китай, критикують «західне» розуміння прав людини з його надмірно «індивідуалістичним духом» і посиляються при цьому на так звані «азійські цінності», орієнтовані в першу чергу на колектив.

По-п'яте, існує глибока прірва між громадянами і країнами Сходу і Заходу у розумінні сім'ї і родинного виховання, оскільки східний менталітет не може сприйняти крайнощі європейської поведінки відносно до шлюбу й сім'ї. Китайська сім'я відрізняється тим, що «в ній яскраво виражений контраст між сучасним життям і давніми родинними традиціями. Незважаючи на вплив сучасної культури, в Китаї не відмовилися від

традицій, які зберігаються не сотнями, а тисячами років, і які неможливо просто взяти і забути» [18].

Криза Європи безпосередньо пов'язана з кризою сім'ї. 13–14 вересня 2013 року в Кракові відбулась Міжнародна конференція «Роль Католицької Церкви у процесі європейської інтеграції». Темою зібрання стала «Сім'я в сучасній Європі» [17]. Виступаючи на цій конференції, кардинал Дзівіш сказав: «Не є перебільшенням сказати, що сім'я в Європі перебуває під загрозою від самого фундаменту. Упродовж багатьох століть ніхто не ставив під сумнів сім'ю, що базується на природному законі, тобто на подружжі – спільноті любові чоловіка й жінки. Така спільнота за своєю природою відкрита на продовження життя. Сім'ї творять первинні, вихідні ланки для постання ширших спільнот, місцевих суспільств, народів, а також спільноти цінностей і традицій Європи». Проблемним він назвав, зокрема, ускладнене законодавство, натхнене ідеологією гендеру, сприяння виникненню одностатевих зв'язків та зрівняння їх у правах та привілеях із традиційними подружжями. «Не меншу тривогу викликають програми сексуальної освіти, супротивні християнському баченню людини та переконанням батьків», – сказав ієрарх, і додав, що ці програми спрямовані на беззахисних дітей і можуть завдати їм невивірної кривди, деформуючи їхнє сумління, їхнє почуття відповідальності [17].

По-шосте, це різноспрямованість національних культур Китаю і Японії. У Китаї культура знаходиться у руслі вчення Конфуція, існують численні школи Конфуція. Його ідеологемами сьогодні охоплена й еліта китайської держави. Конфуцій вважав, що справжній правитель веде за собою; люди погоджуються і добровільно за ним йдуть; те, чому навчають і слідує, складає традицію, Шлях Древніх. Якщо зміст традиції відповідає Волі Неба (інша форма «наказу»), вона співпадає із Шляхом Древніх, бо Небесна воля не мінлива. Визнаючи усе це, Конфуцій висуває на перший план у своєму вченні Шлях Древніх, традицію» [5].

Аналогом китайському Шляху Древніх у Японії є Шлях богів (Сінто) [13]. Розум і серце кожного японця, як зауважує японський професор Харада, підсвідомо пройняті синтоїзмом, незалежно від сповідуваної релігії або ідеології. Тому прийшли вчення, чи то буддизм, даосизм чи конфуціанство, не змогли з ним змагатися, а навпаки, самі піддавалися його впливові, набували синтоїстського забарвлення.

Таким чином, китайська філософія, як і японська, «повернута» назад, оскільки керується ідеологемами минулого часу. І це відбувається тоді, коли планетарна спільнота пройшла рубіж неповернення до минулого, оскільки форми життя і темп її нині диктує інформаційна доба. У сфері пізнання ми вийшли на поріг еквітоксу, тобто ми стоїмо на порозі кардинальних змін, набуття іншого виду, іншого способу існування та опанування зовсім іншою місією у суспільстві. Тож єдине, на що треба звернути увагу, – це те, що китайська філософська думка все ж таки почала шукати точки дотику з філософією Заходу, яка уважно «вдивляється» у морок майбутнього.

По-сьоме, це діаметральна різниця в ідеологіях організації життєустрою народів. Як відомо, у Китаї панівною ідеологією, на якій будується життєустрій народу, є комуністична, що розробляється, підтримується

і відтворюється Комуністичною партією Китаю. Її сутність полягає у культивуванні цілої низки специфічних ідеологем, а саме: керівна роль компартії, провідна роль робочого класу, пріоритет державної власності, примат колективного над особистісним, суспільство загальної рівності та свободи. Однак з поверненням до складу країни Гонконгу державна ідеологія пом'якшала і дві протилежні форми власності нині «уживаються» під дахом однієї країни.

Водночас Європа «замішана» на ідеології лібералізму. Ця ідеологія домінує не тільки серед філософів, але є поширеною і серед європейських політиків та бізнесменів. У Європарламенті представники ліберальної ідеї мають, наприклад, понад 30 партій і є п'ятою за чисельністю фракцією. Їх об'єднує система ліберальних цінностей: парламентський устрій держави, приватна власність, вільне підприємництво і демократичні свободи.

По-восьме, суперечності у сфері розуміння держави, управління суспільством і поведінкою людини у соціумі видаються принципово можливими за умови узгодженого намагання обох сторін досягти колективно визначеної мети. Це ймовірно, оскільки «у основі управління китайським соціумом і функціонування держави лежать принципи органіцистської філософії, що і пояснює незвичайну стійкість китайської цивілізації. Перший принцип полягає в тому, що держава розумілася як володарюючий дім, династичне древо у вигляді якогось «єдиного тіла», яке охоплювало всіх членів роду, живих і мертвих. ... Другий принцип – це трактування правителя як осердя космічних сил, фокусу світового колообігу; на нього покладено місію благоустрою всесвіту, що додає йому морального авторитету. Істотною є та фундаментальна обставина, згідно з якою суспільство і природа розглядалися як живе тіло, як живий організм. Управління соціумом у такому разі було невіддільним від змін у природі, виходячи при цьому з органічної концепції суспільства, в якому благополуччя кожної людини зумовлене співпрацею всіх індивідів» [11, с. 123].

У цілому ж Китай і Європа володіють специфічним інструментарієм для саморегуляції планетарного соціального розвитку. За складом ці інструментарії відрізняються один від одного, а за функціональними можливостями дозволяють справно виконати вказану функцію. Якщо ЄС розбудовує демократію як засіб ліберального впливу на соціальний розвиток територіальної громади, то у Китаї для цього використовують три головні філософські напрями: конфуціанство, даосизм і буддизм.

Хороша динаміка у сфері управління китайськими керівниками соціальними процесами переконує нас, що у випадку постановки проблеми про формування Планетарної особистості як взірця людини XXI століття завдання буде вирішено. Водночас звернення до вчень європейських мислителів буде сприяти прогнозуванню і проектуванню шляхів подальшого саморозгортання соціального світу. І в цьому ми вбачаємо необхідність і важливість інтеграції знань Сходу і Заходу про Планетарну особистість на етапі саморозгортання інформаційної цивілізації.

Суб'єктивні оцінки пересічної особистості є першою сходинкою до практичного оволодіння ідеєю

Планетарної особистості. Така теза з'являється в результаті того, що ця ідея несе новий життєустрій Планетарній спільноті і новий спосіб життя Планетарній людині. Такі пропозиції можуть бути сприйняті людьми або можуть бути відкинуті. Вже на початку XXI століття на пересічну особистість «звалилося» кілька речей, що її викликають побоювання за її майбутнє. Крім екологічної катастрофи, агресивного потоку біженців з усього світу і гострих військових конфліктів, тихенько «на голубиних ніжках» (за М. Хайдеггером), у наше життя входять радикальні зміни, що перевертають догори усталений спосіб життя пересічної людини.

По-перше, штучний інтелект набуває загрозливої сили не стільки у військовій сфері, скільки у повсякденному побутовому житті. По-друге, сучасний стан розробки систем робототехніки досяг такого рівня, що протягом 15–20 років здатен виштовхнути на вулицю основну масу працівників. По-третє, наступ штучного інтелекту і робототехніки настільки якісний, що постало питання про визнання існування електронної особистості з правовою фіксацією її обов'язків і відповідальності. По-четверте, електронні засоби відслідковування поведінки пересічної людини на вулиці, в офісі, дома досягли такого рівня, що її приватне життя стає відомим усім, хто хоче чи не хоче щось про неї знати. По-п'яте, гібридна війна і кібератаки хакерів на соціальні мережі ставлять під загрозу управління хімічними виробництвами, атомними електростанціями, військовими об'єктами, аеропортами, залізницями, банками, лікарнями, літаками, потягами, хірургічними операціями та іншими процесами життєзабезпечення людини.

Справа з кібератаками зайшла так далеко, що Генеральний секретар ООН А. Гуттеріш вважає, що світ зіштовхнувся з необхідністю встановити дозволені рамки міждержавних кібернетичних атак. Про це він заявив 16 лютого 2018 року у виступі на 54-ій Мюнхенській безпековій конференції: «Настав час говорити про міжнародні правові рамки ведення кібернетичної війни» [3]. А. Гуттеріш запропонував розпочати дискусію з цього приводу на майданчику Генасамблеї ООН.

Висновком з вищевикладеного можна вважати пошук відповіді на логічне запитання: де ж слід шукати ідеал людини XXI століття? З наведеного вище випливає декілька варіантів відповіді на це питання. Якщо виходити з логіки китайської філософії, то відповідь слід шукати у минулому часі на основі синтезу ідей конфуціанства, вчення даосів і буддизму, а потім корегувати його зміст і форми реалізації під конкретні умови інформаційної доби. Це можливо, оскільки, за визначенням В. Алексєєва, традиційний Китай – це «країна інтенсивної культури, що не залишила жодного явища життя у початковій формі» [1, с. 107]. Це перший варіант.

Другий варіант – запозичити стиль поведінки японської громади і постійно «рухатись у потоці часу, що сам винесе на поверхню життя ідеал людини». Така наша впевненість полягає у тому, що на відміну від китайського погляду на хід історії японська думка не допускає розриву між минулим теперішнім і майбутнім часом. Цивілізації, що рухаються Шляхом, не схильні до розриву теперішнього часу з минулим, порушенню природного ритму, і не лише природного,

але й людського. У східному розумінні усе, здавалося б, обертається по колу, але обертаючись по колу, сходиться до Вищого за законом Шляху.

Третій варіант європейського походження, і спрямований він на пошук теоретичної відповіді на поставлене питання, оскільки громада ЄС науково ґрунтовно підготовлена і має інтелектуальні здібності зазирнути у Майбутнє і розгледіти у його мороку риси особистості людини, що буде адекватно вимогам інформаційної доби.

Існує ще й четвертий варіант. Він розтягнутий у часі, але більш сталий, оскільки полягає у синтезі об'єктивної дії планетарного соціального організму і суб'єктивної дії філософської думки – інтелектуальної еліти планетарної спільноти – у пошуках теоретичного обґрунтування відповідної евристичної ідеї і побудови наукою моделі ідеальної людини XXI століття.

При цьому якщо на порозі інформаційної доби європейська теоретична думка наблизилася до усвідомлення нагальної потреби світової спільноти у формалізації ідеї Планетарної особистості, то все ж китайська і японська громади більше наближені до неї на практиці, оскільки культивують принцип колективізму управління громадськими справами, практично живуть колективами, поділяють колективну відповідальність за стан власних і суспільних справ та ведуть колективний спосіб життя.

Список використаних джерел

1. Алексеев В. М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях / сост. М. В. Баньковская. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1966. – 260 с.
2. Волкова А. Н. История философии: Учебное пособие / А. Н. Волкова, В. С. Горнев, Р. Н. Данильченко. – М.: Приор, 1997. – 464 с.
3. Генсек ООН: настав час запровадити правила ведення кібервійни [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.eurointegration.com.ua/news/2018/02/16/7077641/>
4. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Вост. лит., 2002. – 606 с.
5. Кокорин А. В. Человек в философии Древнего Китая [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:79dyN2x-p6EJ:ligis.ru/librari/3743.htm&num=1&hl=ru&gl=ua&strip=0&vwsr=0>.
6. Кримський С. Експлікація філософських смислів. – М.: Ідея-Пресс, 2006. – 240 с.
7. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т.3. – С.7–544.
8. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1968. – Т.46. – Ч.1. – С.51–510.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т.2. – С.3–230.
10. Нікітенко В. О. Геокультурні цінності в умовах сучасного світового розвитку: соціально-філософський вимір // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 07/2013. – Вип.54. – С.266–280.
11. Поликарпов В. С. Философия управления. – Ростов–на–Дону – Таганрог: Изд-во ТРТУ, 2001. – 127 с.
12. Політична енциклопедія. – К.: Парламентське видавництво, 2012. – 808 с.
13. Путь богов (Синто) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.symbolizm.ru/index.php/japan1/317-sintoway>.
14. Роль Католицької Церкви у процесі європейської інтеграції» [Електронний ресурс] // Міжнародна конференція: Краков, 13–14 вересня 2013 року. – Режим доступу: <http://credo.pro/2013/09/102167>.

15. Середкина Е. В. Современное конфуцианство и западно-европейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dissercat.com/content/sovremennoe-konfutsianstvo-i-zapadnoevropeiskaya-filosofiya-v-ikh-dialogichnosti-opyt-filoso>

16. Синь цзю юэ цюань шу (Полное собрание книг Нового и Ветхого завета). – Шанхай, 1926.

17. Сім'я в сучасній Європі: «З цього борошна не вийде хліба» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://credo.pro/2013/09/102167>

18. Сім'ї Китаю [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://molomo.com.ua/inquiry/family_china.html

19. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / предисл. Роже Гароди; пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Прогресс, 1965. – 296 с.

20. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2007. – 480 с.

21. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М.: Государственное издание политической литературы, 1955. – Т.2. – 942 с.

References

1. Alekseev V. M. Kitajskaja narodnaja kartina. Duhovnaja zhizn' starogo Kitaja v narodnyh izobrazhenijah / sost. M. V. Ban'kovskaja. – M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1966. – 260 s.
2. Volkova A. N. Istorija filosofii: Uchebnoe posobie / A. N. Volkova, V. S. Gornev, R. N. Danil'chenko. – M.: Prior, 1997. – 464 s.
3. Gensek OON: nastav chas zaprovadyty pravyla vedennja kibervijny [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.eurointegration.com.ua/news/2018/02/16/7077641/>
4. Kobzev A. I. Filosofija kitajskogo neokonfucianstva. – M.: Vost. lit., 2002. – 606 s.
5. Kokorin A. V. Chelovek v filosofii Drevnego Kitaja [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupu: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:79dyN2x-p6EJ:ligis.ru/librari/3743.htm&num=1&hl=ru&gl=ua&strip=0&vwsr=0>.
6. Krims'kij S. Jeksplikacija filosofskih smyslov. – M.: Ideja-Press, 2006. – 240 s.
7. Marks K. Nemeckaja ideologija // Marks K., Jengel's F. Sochinenija. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1955. – T.3. – S.7–544.
8. Marks K. Jekonomicheskie rukopisi 1857–1859 godov // Marks K., Jengel's F. Sochinenija. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1968. – T.46. – Ch.1. – S.51–510.
9. Marks K., Jengel's F. Svjatoe semejstvo, ili kritika kriticheskoi kritiki. Protiv Bruno Baujera i kompanii // Marks K., Jengel's F. Sochinenija. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1955. – T.2. – S.3–230.
10. Nikytenko V. O. Geokul'turni cinnosti v umovah suchasnogo svitovogo rozvytku: social'no-filosofs'kyj vymir // Gumanitarnyj visnyk Zaporiz'koi' derzhavnoi' inzhenernoi' akademii'. – 07/2013. – Vyp.54. – S.266–280.
11. Polikarpov V. S. Filosofija upravlenija. – Rostov–na–Donu – Taganrog: Izd-vo TRTU, 2001. – 127 s.
12. Politychna encyklopedija. – K.: Parlaments'ke vydavnytvo, 2012. – 808 s.
13. Put' bogov (Sinto) [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.symbolizm.ru/index.php/japan1/317-sintoway>.
14. Rol' Katolyc'koi' Cerkvy u procesi jevropejs'koi' integracii» [Elektronnyj resurs] // Mizhnarodna konferencija: Krakov, 13–14 veresnja 2013 roku. – Rezhym dostupu: <http://credo.pro/2013/09/102167>.
15. Seredkina E. V. Sovremennoe konfucianstvo i zapadnoevropejskaja filosofija v ih dialogichnosti: opyt filosofsko-komparativistskogo analiza [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.dissercat.com/content/sovremennoe-konfutsianstvo-i-zapadnoevropeiskaya-filosofiya-v-ikh-dialogichnosti-opyt-filoso>
16. Sin' c'zju juje cjuan' shu (Polnoe sobranie knig Novogo i Vethogo zaveta). – Shanhaj, 1926.
17. Sim'ja v suchasnij Jevropi: «Z c'ogo boroshna ne vyjde hliba» [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: <http://credo.pro/2013/09/102167>
18. Sim'i' Kytaju [Elektronnyj resurs]. – Rezhym dostupu: https://molomo.com.ua/inquiry/family_china.html
19. Tejar de Sharden P. Fenomen cheloveka / predisl. Rozhe Garodi; per. s fr. N. A. Sadovskogo. – M.: Progress, 1965. – 296 s.

20. Torchinov E. A. Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo. – SPb.: «Azбуka–klassika», «Peterburgskoe vostokovedenie», 2007. – 480 s.

21. Fejrbah L. Izbrannye filosofskie proizvedenija. – M.: Gosudarstvennoe izdanie politicheskoy literatury, 1955. – T.2. – 942 s.

Zhen Jia, postgraduate student, National Pedagogic Drahomanov University (Ukraine, Kyiv)

Dichotomy of views on personality in the philosophy of East and West

The article considers the idea of a Planetary personality as the ideal of the person of the XXI century; positive and negative impacts of the planetary matrix as an objective factor; the value–semantic Universal as a subjective factor are sequentially analyzed; representations of Chinese and European theorists on the personality of man as a subjective factor; there are significant contradictions between their approaches in the horizons of worldview, perception of time and space, understanding of the phenomenon of human person, its genesis, morphology and functional, different perceptions of human freedom, the existence of the boundary between the citizens of the East and the West in understanding the family and family upbringing, the divergence of national cultures, the diametric difference in the ideologies of the organization of the livelihood of the people, the contradictions in the understanding of the state, the methods of managing society and the behavior of man in society. It is noted that subjective assessments of ordinary personality are the first touch to the practical mastery of the idea of a planetary personality. It is proposed to evaluate four outcomes from this situation.

Keywords: personality, East, West, philosophical thought, planetary matrix, value–semantic Universe, values, body, spirit, contradictions, China, Europe, ideology, family, limithroph.

* * *

УДК 291.12

Качмар О. В.,

кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри фахових методик і технологій початкової освіти, Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника (Україна, Івано–Франківськ), Oleksandra75@mail.ru

ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЇ ЩОДО ПОДОЛАННЯ АГРЕСІЇ У СЕКУЛЯРИЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Проаналізовано можливості релігії виступати дієвим інструментом впливу на феномен агресії на рівні особистості та суспільства, враховуючи актуальну тенденцію секуляризації. Показано, що раціональність у релігійній сфері здатна унеможливити загрози демодернізації, екстремізму та фундаменталізму, допомогти раціонально визначити потенційну конфліктну ситуацію та розв'язати її без апеляції до релігійних догм. Саме раціоналізація здатна забезпечити і прагматичний, і аксіологічний виміри цивілізаційного поступу без проявів агресії, створити простір актуалізації такого складного явища, яким є релігійна толерантність навіть на тлі процесів секуляризації. Сучасна релігія, незважаючи на виклики секуляризації, має розкрити потенціал ідеї ненасилля, поступившись амбіціями щодо рельєфної демонстрації власних переваг над іншими конфесіями на користь раціонального примирення, здійснивши крок до утвердження власного потенціалу у процесах неагресивного, безконфліктного цивілізаційного поступу.

Ключові слова: релігія, секуляризація, агресія, глобалізація, релігійний фундаменталізм, релігійна толерантність, раціональність.

Сучасне суспільство у своєму розвитку стоїть перед загрозою реалізації агресивних геополітичних стратегій, які використовують релігій в якості одного із інструментів їх легітимізації. З іншого боку, логічно вбачати у релігії потужний інструмент для актуалізації саме «світлого боку» людської природи, завдяки чому процеси соціокультурних трансформацій мають набути безконфліктного, діалогічного характеру, незважаючи на широкі процеси секуляризації культурного та соціального життя. Викликом до розуміння можливостей релігії як інструменту стримування агресивних тенденцій у сучасних процесах соціального розвитку постають

тенденції секуляризації, у контексті яких релігія все більше втрачає роль специфічного суспільного інтегруючого регулятиву, відбувається девальвація ролі релігійних етичних положень тощо.

На початку статті хотілося би продемонструвати нашу позицію щодо легітимності вважати релігію впливовим суб'єктом сучасного цивілізаційного розвитку. Дійсно, на порядку денному цивілізаційного процесу лежать протиріччя глобалізації та регіоналізації, складні процеси утвердження споживачького та інформаційного типів суспільств, а ключовими суб'єктами цих соціокультурних трансформацій є транснаціональні корпорації, міжнародні організації – від Організації Об'єднаних Націй до Світового Банку. Визнаним фактом є тенденція до секуляризації суспільного життя, в результаті чого релігійні виміри буття суспільства втрачають своє значення, яка, проте, актуалізується паралельно із загостренням міжконфесійних протиріч, високим рівнем терористичних загроз з боку представників фундаментальних релігійних течій. У зазначеному плані О. Яроцька наголошує: «Глобальність сучасної ойкумени невіддільна від релігійних процесів, які відбуваються в умовах секуляризації, то це створює для церкви і суспільства нові виклики, пов'язані з релігійним фундаменталізмом, релігійним фанатизмом, релігійним індіферентизмом і практичним атеїзмом. Якщо перший і другий несуть в собі небезпеку поділу людей на «наших» і «чужих», «вірних» і «невірних», а вирішення соціальних, політичних і конфесійних проблем бачать на шляхах остракізму і тероризму, то третій і четвертий звільняють людей від жорстокої клерикальної опіки і релігійного сенсу життя, що характерно для більшості віруючих, які є формальними прихожанами своїх церков, а живуть так наче Бога немає» [9, с. 86].

Із актуальністю запланованих для здійснення дослідницьких кроків погоджуються низка дослідників, які стверджують наступне: «Тема актуалізації релігії та релігійних інституцій у контексті їх протидії насильству та збереження миру сьогодні дуже важлива. Тут ми не маємо на увазі якусь певну релігію або конкретну церкву як релігійну організацію. Ми говоримо про релігію в філософському сенсі, як про соціальний феномен, зростаюча значущість якого представляється очевидним фактом, а етично коректне його використання може привнести позитивний зміст у вирішення деяких гуманітарних проблем сучасності. ХХІ ст., на жаль, підносить безліч фактів, коли про релігію можна судити як про фактор, що сприяє розпалюванню війни, конфліктів або ланцюга терористичних актів» [8, с. 118]. Отже, проголошена Ч. Тейлором «секулярна доба» все ж таки залишається предметом жвавої дискусії та, скоріше, футурологічною концепцією, аніж реальною соціальною практикою на початку третього тисячоліття.

Разом із тим, глибинні трансформаційні процеси та споріднені із нею процеси секуляризації мають амбівалентний характер, який дозволяє нам стверджувати факт, що релігійні інституції та сама релігія як духовний феномен глобалізованого суспільства має свою «нішу» у складній соціальній архітектурі: незважаючи на тенденції секуляризації соціальної і культурної сфер суспільства, що намітилися в останні десятиліття, релігія все більше «входить» у