
DOI: <https://doi.org/10.15407/etet2020.03.065>

УДК: 327+330.8+22+277

JEL: A13

Ігор Піляєв

КОНФУЦІАНСТВО І ПРОТЕСТАНТИЗМ: ПЕРСПЕКТИВИ ТРАНСЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ КОНВЕРГЕНЦІЇ "СХІД – ЗАХІД"

Загострення боротьби за глобальне лідерство між США і Китаєм в умовах стрімкої глобалізації висунуло на передній план проблему порівняльного аналізу етико-ціннісних засад соціально-економічної динаміки, інноваційності та конкурентоспроможності євроатлантичної (передусім протестантської) спільноти, з одного боку, і східноазійської (перш за все конфуціанської) – з іншого. Метою цього дослідження є компаративний аналіз релігійно-етичних систем конфуціанства і протестантизму з точки зору їхніх конкурентних переваг, відповідності інтересам глобального економічного лідерства та взаємної адаптивності. У роботі застосовано міждисциплінарний підхід, методи синергетичного, цивілізаційного та світ-системного аналізу. Обґрунтовано, що модернізаційний потенціал й ментально-ціннісна сумісність протестантського і конфуціанського світів набагато вище, ніж протестантського і пострадянсько-євразійського. Визначено ключові відповідності етико-ціннісних принципів та мотивацій протестантської і конфуціанської культур в їх генетиці, історичній динаміці та сучасному вимірі. Показано, що такі основоположні принципи сучасного західного суспільства, як плюралізм і верховенство права, мають свої традиційні відповідності, хоча і в перетвореній формі, серед головних цінностей китайської і, географічно ширше, конфуціанської соціальної культури. Тому нинішня тенденція повернення Китаю до свого культурного коріння, все більш активного звернення його партійно-державного керівництва до конфуціанської етики не лише не заважає процесу модернізації та руху країни до глобального фінансово-економічного лідерства, але, навпаки, сприяє зазначеним процесам. У цьому плані перспективи раціональної конвергенції цінностей Сходу і Заходу, передусім протестантизму і конфуціанства, в рамках нової глобалізованої цивілізації майбутнього видаються досить вірогідними.

Ключові слова: дихотомія "Схід – Захід", конфуціанство, протестантизм, глобальне лідерство, конвергенція

Піляєв Ігор Славович (igor.piliaiev@gmail.com), д-р політ. наук, канд. екон. наук, проф.; провідний науковий співробітник сектора міжнародних фінансових досліджень ДУ "Інститут економіки та прогнозування НАН України".

Сфера наукових інтересів: теорія і практика модернізації; європейська і євразійська інтеграція, інститути глобального лідерства, стратегічні конфлікти, порівняльна політологія. ORCID ID 0000-0001-7509-3158; Web of Science ResearcherID AAF-8696-2020

Стаття написана в рамках теми "Глобалізаційні процеси у світовій економіці: виклики та можливості для України".

Цитування: Піляєв І. С. Конфуціанство і протестантизм: перспективи трансквілізаційної конвергенції "Схід – Захід". *Економічна теорія*. 2020. № 3. С. 65–82. <https://doi.org/10.15407/etet2020.03.065>

© І. Піляєв, 2020

ISSN 1811-3141. *Економічна теорія*. 2020. № 3: 65–82

CONFUCIANISM AND PROTESTANTISM: PROSPECTS FOR THE EAST-WEST TRANSCIVILIZATIONAL CONVERGENCE

Igor Piliaiev, Dr. hab. in Political Science, PhD in Economics, Professor, Leading Researcher at the Sector of International Financial Studies, Institute for Economics and Forecasting of the NAS of Ukraine. Email: igor.piliaiev@gmail.com; ORCID.org/0000-0001-7509-3158; Web of Science ResearcherID AAF-8696-2020

The aggravation of the struggle for global leadership between the United States and China in the context of rapidly developing globalization has brought to the fore the problem of a comparative analysis of the ethical and value foundations of socio-economic dynamics, innovativeness and competitiveness of the Euro-Atlantic (primarily Protestant) society, on the one hand, and the East Asian (primarily Confucian) society, on the other. The purpose of this study is to compare the religious and ethical systems of Confucianism and Protestantism in terms of their competitive advantages, compliance with the interests of global economic leadership, and mutual adaptability. The study applies the interdisciplinary approach, methods of synergetic, civilizational and world-system analysis. It is argued that the modernization potential and mental-value compatibility of the Protestant and Confucian worlds is much higher than that of respectively the Protestant and the post-Soviet Eurasian. The key correspondences of ethical-value principles and motivations of Protestant and Confucian cultures in their genetics, historical dynamics and modern dimension have been determined. It is shown that such fundamental principles of modern Western society as pluralism and the rule of law have their traditional correspondences, albeit in a transformed form, among the core values of Chinese and, geographically wider, Confucian social culture. Therefore, the current trend of China's return to its cultural roots, to Confucian ethics not only does not interfere with the process of modernization and the country's movement towards global financial and economic leadership, but, on the contrary, contributes to these processes. In this regard, the prospects for a rational convergence of East and West values, primarily Protestantism and Confucianism, within the framework of a new globalized civilization of the future look rather likely.

Key words: the East-West dichotomy, Confucianism, Protestantism, global leadership, convergence

Провідні вітчизняні економісти та соціологи вказують на найважливіше значення свідомого цілеспрямованого формування системного середовища для успішної модернізації.

В. Геєць відносить створення умов для прискореної економічної і соціальної модернізації до базових економічних і політичних інтересів України (2006. С. 287). Як підкреслює Є. Головаха, невдалий досвід реформування економіки і політичної системи України багато в чому обумовлений невідповідністю системи цінностей сучасного українського суспільства тим вимогам, які в сучасному світі визначають саму можливість успішної модернізації. Відповідно "зміна ціннісної складової є однією з вирішальних умов модернізації економіки і розвитку демократії в Україні" (2013. С. 28). Раціоналістичний, звільнений від ідеологічних шор напрям такої зміни сформулював видатний американський історик Чарльз Бірд, який бачив основу економічних і геополітичних успіхів США в тому, що "структура їхніх ідей і структура їхніх інтересів збіглися з вражаючою точністю" (Beard, 1939. Р. 395).

Вкрай суперечлива взаємодія індивідуальних і регіональних ціннісних структур в межах України, що спостерігається з перших років незалежності, на думку В. Сиденко, обумовлює вибір "глобальної переваги", що передбачає набагато більшу відкритість у порівнянні з більшістю інших країн світу, до сприйняття глобалізації, і перш за все дос-

віду розвитку найбільш конкурентоспроможних економічних і соціальних систем (2008. С. 253).

На сьогодні лише дві макроцивілізаційні системи у світі – Західна (заснована головним чином на романо-германській спадщині) і Північно-Східно-Азійська (сформована під потужним цивілізаційним впливом конфуціанських цінностей) – входять до світ-системного ядра держав із найвищим рівнем конкурентоспроможності, науково-технічного прогресу та економічної динаміки. Між цими системами в північній і центральній частинах Євразійського мегаконтиненту знаходиться пострадянський простір, який з часів Великого переселення народів (IV–VI н.е.), і особливо Монгольської навали (Орди), був і залишається зоною історичного суперництва між Сходом і Заходом, а нині занурений в системну ціннісну і соціально-економічну кризу.

У світлі останніх досягнень синергетики, що відроджують вже на науковому рівні цілісний світогляд (раніше притаманний міфології та релігії), заснований на універсальних закономірностях і моделях (Christian, 2011; Жуков, Лямин, 2011; Русанова 2017; Тарасевич, 2019), проблема трансківілізаційного діалогу і трансківілізаційної інтеграції виглядає особливо актуальною. Це у свою чергу обумовлює релятивізм дихотомічного мислення, характерного для біполярного і постбіполярного світів.

У світлі сказаного, метою цієї статті є порівняльний аналіз соціально-ціннісних засад конфуціанства і протестантизму як релігійно-етичних систем, властивих сучасному "ядру" світової економічної та інноваційної динаміки – Східній Азії і Заходу, визначення місця і ролі зазначених релігійних вчень у перспективах трансківілізаційної конвергенції "Схід Захід".

Незважаючи на величезний масив наукової літератури, присвяченої соціальній місії конфуціанства і протестантизму в сучасному світі, їх інноваційному і модернізаційному потенціалу, окреслена нами вище дослідницька проблема, за винятком окремих аспектів роботи Френсіса Фукуями (1995), що вийшла чверть століття тому і написана з позицій тріумфу неоліберального глобалізму, що здавався тоді непорушним, не знайшла належного висвітлення і відповідної розробки, в тому числі у вітчизняній науці¹. При цьому відому тезу Макса Вебера (2009. С. 42) про два протилежних типи раціональності в конфуціанстві і пуританізмі², як, відповідно, "пристосуванні до світу" (з відсутністю пафосу до професійної праці і безмежного збагачення), що гальмує розвиток капіталізму, у конфуціанців, і "пануванні над світом" (через невпинну капіталізацію і дієве раціональне перетворення) у "знарядь Бога" – пуритан, уже в останній чверті XX ст. було визнано провідними західними та азійськими соціологами досить умовною, історично обмеженою і застарілою (Bendix, 1977. Р. 99; Buss, 1985. Р. 1–2). Слід підкреслити, що, поперше, через недостатньо глибоке ознайомлення з неоконфуціанською

¹ Віктор Тарасевич (2019) у своїй недавній роботі, присвяченій суспільно-еволюційним типам давньосхідних цивілізацій, вказує на "помітні зерна" кальвіністської західності в конфуціанстві (с. 47), зокрема на притаманну Китаю схильність "зважувати" інститути на "терезах" прагматизму" (с. 53).

² Англо-американська версія протестантського кальвінізму, що стала в XVIII–XIX ст. найбільш впливовим релігійним вченням у США, багато в чому заклала основи американської етики, цінностей і культурних традицій.

філософією (Buss, 1985. Р. 5) Вебер помилково ототожнював конфуціанський ідеал благородної людини з чужим професіоналізмом аристократом, а не з діяльною людиною знання. По-друге, сам Вебер був переконаний в тому, що багато тих, що вважалися споконвічними, рис традиційного китайського суспільства (наприклад, презирливе ставлення до торговців), є "продуктами чисто історично зумовленого культурного впливу" (2009. С. 28). Тому він аж ніяк не заперечував можливостей активізації тих соціальних і ментальних якостей конфуціанства, які здатні забезпечити ефективну модернізацію Китаю та інших країн конфуціанської культури (наприклад, відсутність у Китаї найрізноманітніших монополій, які перешкоджали на Заході обігу різних об'єктів власності) (Вебер, 2009. С. 42).

Серед відносно недавніх робіт можна виділити статтю російського філософа економіки Марини Фоміної (2016), присвячену порівнянню господарської етики протестантизму і конфуціанства. У ній, однак, автор безпідставно антагонізує ці релігії, звинувачуючи протестантизм у допущенні "онтологічності зла" в природі не лише людини, а й Бога, в повному пригніченні раціональності чуттєвої природи людини, в "онтологічному проклятті" праці та її "психологічній нестійкості" в протестантському суспільстві як причині "перенесення всього виробництва світу на Схід" (с. 96). Водночас раціоналістична природа конфуціанства Фоміною істотно применшується (с. 95). Ба більше, автор знижує конфуціанський ідеал до рівня "середньої людини" (с. 93), між тим як для Конфуція і конфуціанців таким ідеалом виступає "благородна людина", що втілює принцип "серединності", тобто міри і гармонії, що живе в злагоді з законами Неба (Конфуций, 2011). Таким чином, Фоміна не в змозі пояснити ані факт лідерства протестантського Заходу, щонайменше упродовж двох останніх століть, в економічному і науково-технічному прогресі людства, ані послідовний раціоналізм стратегій модернізації "Азійських драконів" і Китаю, ані колосальний масштаб кооперації та інтеграції, яких досягли протестантський і конфуціанський світи в таких сферах, як промисловість, фінанси, торгівля, інформатика та ін., особливо в таких епіцентрах інтеркультурної взаємодії Сходу і Заходу, як Південна Корея, Тайвань, Гонконг, Сінгапур.

Тим часом взаємовплив, взаємопроникнення цінностей, цивілізаційних та культурних орієнтацій притаманні Євразії як за визначенням (фактично, сама її назва передбачає асиметричний баланс двох різних крил континенту), так і історично. Як підкреслює Умберто Еко (2016): "Неможливо уявити західну цивілізацію і, зокрема, європейську цивілізацію, без того, щоб окреслити для себе "грецьке диво", проте "ані грецька цивілізація, ані римська не можуть бути досягнуті без відтворення [...] їхнього східного коріння" (с. 17). Відомо, що в епоху Великого переселення народів кордони "політичної Азії" сягали теренів сучасної Швейцарії (Аварський каганат V–VI ст., заснований Аттілою), а в VIII ст. – теренів сучасної Франції (Арабські завоювання). Водночас християнство (в його несторіанській версії) вже в 635 р. проникло в Китай і було зустрінуте урядом вельми доброзичливо (Гумил'єв, 1967). Різні конфесії християнства нині дуже поширені в таких країнах конфуціанської культури, як Китай, Південна Корея, Сінгапур. У Китаї і Південній Кореї є багатомільйонний ресурс протестантського населення:

за різними оцінками, від 60 до 100 млн китайських (*Magistad*, May 5, 2017) і близько 10 млн південнокорейських протестантів, або близько 20% всього населення Республіки Корея³). Примітно, що багато сучасних китайців розглядають християнство як джерело натхнення для своїх зусиль у досягненні соціальної справедливості (*Magistad*, May 5, 2017). При цьому багато китайських і південнокорейських християн добре знайомі з конфуціанським ученням.

Слід відзначити не тільки традиційну толерантність, а й фактичну багатоконфесійність представників конфуціанської культури, які часто відвідують, поряд зі святинами конфуціанства, також даоські, буддистські, синтоїстські (в Японії) храми, шаманські святилища і т.п. Ч. Янг особливо підкреслював політичну роль конфуціанства в поєднанні з іншими традиційними релігіями Китаю: не тільки підтримувати мир і стабільність у державі, а й сприяти назрілим соціальним трансформаціям (*Yang*, 1961).

Як не парадоксально, на перший погляд, але модернізаційний потенціал і ментально-ціннісна сумісність західного (особливо протестантського) і конфуціанського світів, мабуть, набагато вище⁴, ніж західного і пострадянсько-євразійського (арени традиційної конкуренції Сходу і Заходу).

Видатний семіотик і філософ культури Юрій Лотман вказував на притаманну православній культурі бінарність свідомості, яка проявляється в антитезі (дихотомії) справедливості / милосердя, тоді як у західній культурі вона врівноважується третьою, проміжною, реальністю закону, що знаходиться нібито між милосердям і справедливістю (2000. С. 144). Така тернарність⁵ (троїстість) західної культури має відповідність у конфуціанстві у вигляді принципу "серединного шляху", або "золотої середини". Останній, згідно з Конфуцієм, є не тільки чеснотою вищого порядку і ключовим принципом людського життя, а й основою для успішної трудової діяльності, життя, здоров'я і мудрості, необхідної для виправлення різних вад. Це засіб для зростання самосвідомості, самоосвіти та самовдосконалення людини, що, зрештою, дозволяє досягти досконалості. Як зазначає синолог Володимир Малавін: "Життєвому укладу і менталітету китайців властивий якийсь всеосяжний і у своєму роді дуже стійкий баланс грошової економіки, трудового процесу і переживання життя як такого" (2005. С. 24). Мабуть, з часів класичної Греції ніде в Європі не спостерігалось такого гармонійного балансу між грошима, працею і людиною.

Видатний американський соціолог Чин-кун Янг, близько знайомий з китайським суспільством, показав, що головні причини відставання цінського Китаю (1644–1911 рр.) від Заходу в промисловому і технологічному розвитку корінилися не в конфуціанських релігійно-етичних цінностях, а в тодішній структурі китайського суспільства, яка сприяла соціально-політичному пануванню освічених чиновників та стримувала виклики їхньому статусу з боку розбагатілих підприємців

³ South Korea National Statistical Office (December 20, 2016). 19th Population and Housing Census (2015): "Religion organisations' statistics". Retrieved from http://image.kmib.co.kr/online_image/2016/1219/201612191738_61220011145071_1.jpg

⁴ На високий ступінь спільності вказував Фукуяма (1995).

⁵ Термін запропонований релігієзнавцем Дмитром Узланером (2015).

(Yang, 1961. P. 80). Це ставало дедалі очевиднішим у міру успішної соціально-економічної модернізації конфуціанських держав (спільнот) у Східній і Південно-Східній Азії, коли реформування традиційних суспільних структур викликало стрімке економічне зростання (феномен азійського "економічного дива"). Янг зазначав широке розповсюдження в традиційному китайському суспільстві культу прибутку, сумлінно нажитого багатства, сімейної, корпоративної і соціальної згуртованості (Yang, 1961. P. 78–79).

На відміну від європейського середньовічного християнства, конфуціанство *ніколи* релігійно не засуджувало прагнення розбагатіти як гріх жадібності за умови благонадійності і сумлінності договірних економічних відносин. Конфуціанська доктрина і традиційний імперський соціально-політичний порядок різко засуджували лише спекулятивне збагачення за допомогою торгівлі. Професію купця (торговця) зневажали як не сумісну з людяністю, справедливістю і благородством. Подібно осуду протестантизмом тих, хто виграє в азартних іграх (Landes, 1999. С. 175–176), вважалося, що купці подавали поганий приклад придбання багатств. Одним із найбільш серйозних обмежень, які діяли до XIV ст., була заборона торговцям брати участь у спеціальних іспитах на здобуття наукового ступеня, що відкривав шлях до державної служби (Twitchett, 1968). Однак уже з IX–X ст. в офіційній конфуціанській ідеології намітилася тенденція поступового ослаблення соціальних обмежень для торговців. Так, філософ Лю Цзун-юань (773–819 pp.) в одному зі своїх есе стверджував, що "торгівля може бути морально прийнятною, якщо вона добре організована і далекоглядна", оскільки "всі проблеми відбуваються лише від короткозорості дріб'язкової жадібності та нечесної конкуренції", а головний представник неоконфуціанства Чжу Сі (1130–1200 pp.) розглядав комерційний прибуток цілком прийнятним явищем, якщо ним ділитися з іншими людьми (Даньшин, 2013. С. 28–29).

Прискорений розвиток товарно-грошових відносин у період імперії Цін (1644–1911 pp.) призвів до поступової дискредитації сприйнятої конфуціанцями з глибокої давнини теорії "Чотирьох громадських занять", що ставила торговців на один із нижчих щаблів в ієрархії традиційного китайського суспільства, до зближення купецької професійної етики з базовими цінностями та вимогами конфуціанства (Даньшин, 2013. С. 31). До кінця XIX ст., як зазначає американський антрополог Дональд ДеГлоппер, "грань між купцями і вченими-чиновниками у багатьох китайських містах була тонкою або розпливчастою", спостерігалось взаємопроникнення керівництва купецьких і чиновницьких структур (DeGlopper, 1995. P. 172). Що стосується інших сфер і форм економічної діяльності, в т.ч. великих господарських підприємств, то конфуціанство традиційно ставилося до них позитивно.

Подібно до конфуціанства, протестантизм, по суті, наклав на суб'єкта матрицю раціоналізованих поведінкових дій, максимально десакралізував і демістифікував спрямовану на зміну природного і соціального середовища людську діяльність. Водночас накладенням на "внутрішню людину", яка усвідомлює "непрозорість" для самої себе, епістеміологічної матриці суворого "світоглядного порядку" протестантизм перенацілив енергію індивідуального і комунітарного суб'єкта з інтра-

вертного блукання ірраціональним "темним лісом" на оптимістичне перетворення зовнішнього світу.

Протестантизм створив особливу трудову етику – релігійно обґрунтовану доктрину про добродіяння праці, необхідність працювати сумлінно і старанно. М. Вебер справедливо обґрунтував економічний успіх протестантських держав тим, що трудова етика поширюється там не тільки на основну масу населення, але і на правлячі групи та підприємців. На відміну від комуністичних уявлень про працю, для протестантизму, передусім пуританства, "не праця як така, а лише раціональна діяльність в рамках своєї професії угодна Богові" (Вебер, 1990. С. 189–190). За цієї умови в протестантизмі шанована будь-яка праця, незалежно від її собівартості та кваліфікації, заборонені затримка заробітної плати і жорстокість до підлеглих – ті риси, які різко відрізняють протестантські країни, наприклад, від посткомуністичних країн православної або ісламської традиції, і навіть від католицьких країн, наприклад середземноморської Європи і Латинської Америки⁶.

Характерний в цьому плані референдум, проведений в наполовину протестантській Швейцарії 5 червня 2016 року⁷. На ньому населення Швейцарії рішуче висловилося проти надання державою безумовного "базового доходу" в розмірі 2500 швейцарських франків на дорослу людину: 68% виборців відхилили відповідну громадську ініціативу, проти якої також активно виступав уряд Швейцарії, і тільки 23% учасників референдуму підтримали ідею мінімальних доходів, незалежно від добробуту одержувачів або від того, чи працюють вони (Atkins, Tetlow, June 5, 2016). Очевидно, що важливу роль в такому результаті референдуму зіграла саме протестантська етика, яка продовжує багато в чому детермінувати ціннісно-мотиваційні орієнтації (устремління), щонайменше, близько половини швейцарських громадян.

Протестантське суспільство загалом "виявляє широко розповсюджене бажання поліпшувати життя, робити краще, впроваджувати інновації і ставати більш продуктивним" (Grudem, Asmus, 2013. Р. 343–344). Воно органічно відкрите для змін, прагнучи стати більш досконалим і модернізованим.

Можна, отже, зробити висновок, що в Реформації вже були в зародку всі сучасні західні цінності секулярного мислення. І навіть якщо припустити, що, як вказував південноафриканський (британського походження) економіст історичної школи Гектор Робертсон (1905–1984), більшість реальних капіталістів – що за часів Реформації, що пізніше – цілком світські люди, котрі взагалі далекі від релігії і не розглядають свою повсякденну діяльність як виконання релігійного покликання (Robertson, 1933. Р. xiii–xiv), все одно це не скасовує того виняткового впливу, що його справили Реформація і протестантизм на фор-

⁶ Водночас, як відзначає Девід Ландес щодо реалій другої половини XVI ст.: "Всюди в [католицькій] Європі, світське життя було шановане, а ручна праця зневажалася; більш того, в Іспанії [...] ремесла і заняття в промисловості і сільському господарстві довгий час особливо асоціювалися із зневаженими меншинами, такими як євреї і мусульмани" (Landes, 1996. Р. 173).

⁷ На підтримку референдуму було зібрано, згідно з вимогою швейцарського законодавства, 100 тис. підписів.

мування системи раціональних світських, в тому числі соціально-етичних, цінностей Заходу від Нового часу до наших днів⁸.

Виняткова здатність протестантизму, як і конфуціанства, до об-
лаштування земного життя, конкурентоспроможність, раціоналізм, здо-
ровий прагматизм, здатність до подальшого реформування, модер-
нізації зумовили провідну роль його етичних засад і мотивацій в роз-
витку як пост-Вестфальського західного суспільства, так і глобалізо-
ваного людства загалом.

Уже в епоху Просвітництва протестантські мислителі прозрівають фундаментальну спільність протестантизму і конфуціанства у визнанні пріоритету раціональної діяльності розуму (Albrecht, 1985. Р. XXXIX). У 1721 році видатний німецький філософ, послідовник Лейбніца, Христіан фон Вольф (1679–1754) наприкінці своєї каденції ректора Університету Галле, виголосив урочисту промову "Про практичну філософію китайців". У ній він порівняв Мойсея, Христа і Мухаммеда з Конфуцієм, високо оцінив чистоту моральних заповідей Конфуція, вказавши на них як на свідчення сили людського розуму для досягнення моральної істини своїми власними зусиллями (Albrecht, 1985. S. XXXIX). Один із батьків-засновників Сполучених Штатів Бенджамін Франклін вважав Конфуція зразком для себе (Wang, 2007). Як приклад зворотного впливу соціальної етики протестантських мислителів на ідейну модернізацію конфуціанського суспільства наведемо такий факт: відомий американський політеконом Генрі Джордж (1839–1897), засновник вчення джорджизму, яке прагне поєднати економічну ефективність з соціальною справедливістю, і натхненник кількох реформаторських рухів Ери прогресивізму в США (1890–1920-ті роки), справив сильний ідейний вплив на першого президента революційного Китаю Сунь Ятсена (Trescott, 1994).

Свобода земних світських інститутів і земної діяльності компенсується (балансується) в протестантизмі суворістю духу і моралі. Натомість конфуціанство, втім, як і хани Монгольської імперії, що знаходилися в зоні впливу конфуціанської цивілізації, проповідуючи сувору підпорядкованість підданих абсолютистській політичній владі і владній ієрархії, водночас допускає широкий діапазон духовно-релігійної свободи, віротерпимість, не тільки світоглядний, а й конфесійний плюралізм, що не було характерним для протестантизму аж до Новітнього часу. Примітно, що протестантські мислителі засуджували духовну свободу як прояв "монгольства". Так, видатний німецький філософ XIX ст. Макс Штірнер, якого вважають предтечею Фрідріха Ніцше, екзис-

⁸ Примітно, що в складеному ОЕСР Індексі доходів домогосподарств по 36 країнах-членах з перших 12 місць в рейтингу дев'ять займають країни з переважанням або дуже значним протестантським населенням (США, Швейцарія, Велика Британія, Ісландія, Австрія, Канада, Німеччина, Норвегія, Швеція), тобто значна більшість (OECD Income Index. Retrieved April 8, 2020 from <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/income/>), хоча і приблизно на чверть менше, ніж в аґергованому Індексі кращого життя (OECD Better Life Index. Retrieved April 8, 2020 from <http://www.oecdbetterlifeindex.org/-#111111111111>). Це свідчить, на наш погляд, про значну соціальну спрямованість протестантської культури в бік морально-ціннісної складової людського життя, підвищеної уваги до питань соціальної та культурної інтеграції, правової, інституційної, морально-етичної (солідаристської) і екологічної захищеності громадян.

тенціалізму, постмодернізму та індивідуалістичного анархізму, писав: "Монголоподібній добі належать походи гунів і монголів, аж до походів росіян. <...> Прагнути добути свободу духу є монгольство, духовна свобода – монгольська свобода, свобода душі, моральна, етична свобода" (1845). Таким чином, і західна свобода духу має, за Штірнером, "монгольську", тобто азіатську генетику.

Ще одна властивість, що культивується протестантами і безпосередньо пов'язана з їхнім розумінням свободи, – законослухняність. У цьому протестантизм, як релігійно-етичний посил модернізації, істотно збігається з давньою традицією конфуціанства. І для конфуціанства, і для протестантизму характерна раціонально мотивована повага до персон та символів державної влади⁹.

Як зазначає Френсіс Фукуяма: "Тоді як Китай заклав основи сучасної держави вже в III ст. н.е., в Європі перші сучасні держави з'явилися лише в XVI ст. Сучасна держава зазвичай характеризується наявністю централізованої бюрократії з повноваженнями прямого оподаткування, котра прагне керувати безособово" (*Fukuyama, October 31, 2017*). Сунь Ятсен цілком справедливо вказував, що державна служба у Великій Британії (включаючи екзаменаційну систему), що стала зразком для багатьох країн світу, була в середині XIX ст. скопійована з Китаю (*Sprenkel van der, 1996. P. 32*).

Основна ідея легізму – класичної школи китайських мислителів, відомої з давніх часів як "Школа законників", тісно пов'язаної з конфуціанством і спорідненої з сучасним західним політичним реалізмом (*Terrill, 2003. P. 68; Тарасевич, 2019. С. 46*), – це рівність усіх перед законом і імператором (Сином Неба), наслідком чого є ідея розподілу титулів не за народженням, а за реальні заслуги. Легізм має великий вплив на сферу державного управління, політику і правову практику в сучасному Китаї.

Характерною рисою країн конфуціанської культури є здатність критично переосмислювати і змінювати навколишню дійсність, запозичуючи кращі практики ззовні. Батько сингапурського "економічного дива" Лі Куан Ю навіть розцінював британське колоніальне минуле Сінгапуру як перевагу (*August 18, 2011*). Зокрема, Лі, будучи першим прем'єр-міністром незалежного Сінгапуру, зберіг в країні англійську

⁹ Наведемо два приклади:

– кальвіністські північні провінції Нідерландів лише через 15 років після початку повстання проти іспанського панування і подальшої війни з іспанськими експедиційними військами ухвалили Акт про клятвене зречення (1581 г.) – юридичний документ, яким було проголошено, що король Іспанії Філіп II не виконав своїх обов'язків перед Нідерландами і тому більше не вважається законним королем на їхніх територіях;

– розрив раніше "братніх" відносин між СРСР і КНР значною мірою був викликаний незнанням (або ігноруванням) радянським лідером Микитою Хрущовим та очолюваною ним Президією ЦК КПРС основ конфуціанської етики, які передбачали ритуальну повагу до статусу правителя (в т.ч. і колишнього), незважаючи на критичну оцінку його якостей і дій. "Рубікон" у двосторонніх відносинах було перейдено в кінці жовтня 1961 року, коли, дізнавшись про підготовлюване рішення XXII з'їзду КПРС щодо винесення тіла Сталіна з Мавзолею, китайська делегація на чолі з прем'єром Держради КНР Чжоу Еньлаєм (нащадком у 33-му коліні засновника неоконфуціанства Чжоу Дуньї) в знак протесту достроково покинула з'їзд, після чого радянсько-китайські відносини стали відверто ворожими.

мову і британську правову систему, використовував досвід політичної позапартійності колоніальної адміністрації, суворо дотримувався принципів верховенства права, захисту інтелектуальної власності тощо. У релігійних питаннях Лі Куан Ю був переконаний, що Сінгапур може об'єднати всі релігії і народи, крім фундаменталістського ісламу, оскільки останній, на його думку, "відокремлює себе від усіх інших і тягне назад в VII століття" (August 18, 2011).

Аналізуючи глибокі відповідності західної, передусім протестантської, і конфуціанської культур, Ф. Фукуяма (1995) підкреслює таке: "<...> навіть в американській традиції властивий їй індивідуалізм конституційно-правової системи завжди врівноважувався на практиці чітко комунітарними соціальними звичками. <...> Лише в останні пару поколінь баланс між індивідуалізмом і комуналізмом у Сполучених Штатах був рішуче змінений на користь першого" (Fukuyama, 1995. Р. 31).

З точки зору конкурентних якостей в сучасному, все більш глобалізованому світі, поряд з незаперечними сильними сторонами протестантизму було б справедливим відзначити і деякі його конкурентні недоліки: перебільшення, що нерідко доходить до абсолютизації, ролі розуму, науки, суто прагматичного підходу до життя на шкоду його естетичному началу, прагнення до дискретності, дрібнення, аналітичності замість синкретичності й континууму. Тут же слід зазначити і певну ідеалізацію протестантськими громадами та державами своєї досконалості і своєї переваги над іншими конфесійно-ціннісними та цивілізаційними спільнотами, своїх цінностей як моделі модернізації решти світу.

Онтологічна проблема протестантизму полягає в тому, що, на відміну від конфуціанства, чия етика заснована на раціональному обґрунтуванні, тобто на переконанні, етика протестантизму заснована на фундаменті віри. І хоча сама віра та її постулати виходять начебто з реалій самого життя, проте проблема залишається. Кантівська аксіома "морального закону в собі" не завжди є достатньо дієвою і переконливою, оскільки також є по суті суб'єктивно-ідеалістичною вірою, а не раціональним переконанням, тим більше з урахуванням зростання чисельності нерелігійних людей у країнах протестантської традиції¹⁰. Отже, аргументи духовних "скреп" віри для цих людей вже не діють. У цьому плані перспективи раціональної конвергенції протестантизму і конфуціанства в рамках формування раціоналістичної "живої етики" глобальної цивілізації вбачаються вельми вірогідними, оскільки дають надію секуляризованим елітам країн Заходу (насамперед протестантської традиції) на підтримку глобальної конкурентоспроможності в стрімко оновлюваному світі майбутнього.

На рубежі XX–XXI ст. стало очевидно, що індустріалізація в поєднанні з інформаційною революцією є таким само органічним феноменом ринкової економіки конфуціанського Сходу, як і Заходу. Конфуціанський Схід довів свою здатність до індустріалізації ринковими методами в умовах глобалізованого ринку, за контрастом з автаркією, не-

¹⁰ Наприклад, згідно з останнім (2011 р) переписом населення Естонії, 54,14% жителів країни заявили, що є нерелігійними (Statistics Estonia. RL0452: At least 15-year-old persons by religion, sex, age group and place of residence, 31 December 2011. URL: <http://andmebaas.stat.ee/Index.aspx?lang=en>).

ринковою, мобілізаційною індустріалізацією сталінського СРСР або маоїстського Китаю.

Свого роду протестантизмом у конфуціанстві можна розглядати його соціально-етичну адаптацію (з часу його радикальної критики в маоїстському Китаї, з подальшою конвергенцією китайського комунізму і ринкової економіки) до сучасних умов розвитку китайського суспільства і конфуціанської цивілізації загалом. Конвергентна модель соціалізму "з китайським обличчям" і глибоко інтегрованою, високо конкурентною на глобальному рівні ринковою економікою прогресивно розвивається і вдосконалюється. Китай дедалі більше повертається до своїх культурних коренів, до конфуціанської етики з її уявленнями про чесноти, належну поведінку в стосунках між державою і громадянами, принципом ефективного управління тощо. Хоча Комуністична партія Китаю залишається ядром політичної системи і керує цими процесами, проте, як вважає відомий російський синолог Володимир Петровський (2017), сама система послідовно рухається до конвергованої моделі ("не соціалізм і не капіталізм"), де "комуністична ідеологія не буде домінуючим елементом". Більш того, на думку Петровського, з подальшим зростанням у країні середнього класу і, відповідно, споживчого попиту китайська модель економіки наблизитиметься до американської.

Подібну оцінку китайської моделі розвитку дає видатний польський економіст Гжегож Колодко. Він вважає, що Китай "переживає процес поступового злиття соціальної і економічної реальності з тим, що називають основами капіталізму, проте капіталізм відштовхується або навіть іноді витісняється типовим соціалістичним менталітетом" (Колодко, 2018. С. 32). Іншими словами, розвивається феноменальний гібрид, який можна назвати як капіталістичним соціалізмом, так і соціалістичним капіталізмом, причому його якісні характеристики виходять за рамки ідеологічної дихотомії XX століття і дають підставу говорити про "третій шлях" не просто наздоганяючої модернізації, а входження, в жорсткій конкуренції з США та колективним Заходом, в глобальне лідерство XXI століття. Така конвергована модель, що цілком відповідає конфуціанському принципу "серединного шляху", демонструє свою високу життєздатність і стійкість перед глобальними викликами.

Істотний набір економічних і соціальних особливостей, історично притаманних протестантським громадам і націям, таких як "кожна людина в країні має свободу змінювати і застосовувати нові, більш ефективні засоби праці та виробництва" (Grudem, Asmus, 2013. Р. 284.), "отримувати доступ до корисних знань, винаходів і технологій" (Ibid. Р. 285), "просуватися вгору в соціальному і економічному статусі" (Ibid. Р. 297), "стати багаті законними засобами" (Ibid. Р. 301) тощо, в наш час майже так само характерний для Китаю. Як підкреслює Цзяо Чжао Хун, професор-дослідник з Шанхайської академії соціальних наук: "З давніх часів Китай осягав мудрість розвитку людської цивілізації за допомогою ідеї "гармонії без однаковості". <...> Наші головні цінності повинні мати глобальну перспективу, китайську перспективу та сучасну перспективу, що вимагає як усвідомлення значущості нашої епохи, так і чудового знання традиційної культури" (Qiao, 2017. Р. 495–496).

Відповідно до конфуціанського принципу "серединного шляху" нинішній китайський лідер Сі Цзіньпін характеризує свою політику як таку, що коріниться у вітчизняному порядку і чеснотах, які сягають у минуле на 5000 років. На відміну від часів маоїстської "культурної революції" і кампаній Мао проти конфуціанських традицій, Сі Цзіньпін найчастіше у своїх виступах і політичних кампаніях посиляється на Конфуція, переконаного прихильника патерналістської ієрархії, для обґрунтування того, що партія повинна контролювати послух, оскільки втілює традиційні, перевірені часом "основні цінності", що є частиною "соціалістичних основних цінностей", тоді як Захід страждає від "кризи довіри" (Buckley, October 12, 2014a). Сі також багато разів цитує китайського "Другого Мудреця" (після самого Конфуція) неоконфуціанця Мен-цзи (Менція) та інших давніх мислителів, зокрема легістів (представників згаданої нами вище школи легізму), які понад 23 століття тому доводили, що люди мають підкорятися чистому, безкомпромісному порядку, підтримуваному сильним правителем. Вплив легістів на нинішнього китайського лідера особливо примітний в контексті його пропаганди принципу "верховенства права". За словами Орвілла Шелла, директора Центру американо-китайських відносин Азіатського товариства в Нью-Йорку, на відміну від західної ліберальної версії, "верховенство права" в трактуванні Сі Цзіньпіна виглядає скоріше як "правління за допомогою права", проголошене легістами (Buckley, October 12, 2014a). Водночас численні посилення Сі на Традицію поєднуються з регулярною віддачею почесностей пам'яті комуністичного батька-засновника КНР Мао Цзедуну і архітектора китайських ринкових реформ та "економічного дива" Ден Сяопіна (Buckley, August 27, 2014b).

Дихотомічне розуміння природи конфліктогенності в суспільстві в різних його шарах, діахронних зрізах і локалізаціях по суті – через вчення про дуалізм сил *інь – ян* уже дві з половиною тисячі років є невідмінним елементом діалектичних конструктів у китайській філософії, передусім у даосизмі і конфуціанстві. Будучи фундаментальною моделлю всього суцього, концепція *інь – ян* так пояснює універсальну закономірність світобудови: не може бути ніякої "остаточної перемоги", тому що немає нічого остаточного, немає кінця як такого (Марков, 2003). У цьому, відповідно, – фундаментальна основа моралі, етичної поведінки людини і громадського порядку.

За спостереженням відомого американського соціолога-сходознавця Гілберта Розмана, основний ментальний розрив між притаманним США мисленням (включаючи весь ланцюжок попередніх Трампу президентських адміністрацій США після закінчення Холодної війни) і південнокорейським мисленням полягає в тому, що перше "зосереджене на поляризації", тоді як друге "зосереджене на будівництві мостів, чи то Північна Корея, Китай чи Росія" (Rozman, 2018). Звідси, наприклад, високі представники влади як Південної Кореї, так і Японії – найближчих союзників США на Далекому Сході – підкреслюють недоцільність взаємовиключного погляду на альтернативу вибору "Китай або США" для своїх країн і тяжіють висловлюватися на користь налагодження співпраці в рамках трансконтинентального проєкту Китаю "Один пояс, один шлях", намагаючись одночасно протистояти зростаючому економічному, морському і геополітичному впливу КНР (Song, 2018).

Олег Білорус у своїй концепції світ-системи глобалізму пропонує три можливі сценарії глобального розвитку: ноосферний (солідарний – в дусі ідей Володимира Вернадського, П'єра Тейяра де Шардена, Миколи Реріха, Шрі Ауробіндо та ін.), конфронтаційний (що провокує гострі міжнародні конфлікти) і корпоративістський (що, по суті, фрагментує глобальний простір на зони, контрольовані різними корпоративними гравцями). При цьому індивідуалізм і комунітаризм автор не розцінює як антиподи, а вважає їх взаємодоповнюваність і взаємозбагачення вимогою сучасності (Білорус, 2016).

Духовний плюралізм і релігійна терпимість конфуціанства в поєднанні з досить високим рівнем політичної культури конфуціанських суспільств, включаючи Китай¹¹, на нашу думку, є ключем до майбутнього успіху соціально-політичної модернізації КНР і створення реальних передумов для формування заснованої на конвергенції цінностей та досягнень Сходу і Заходу, спільної динамічної цивілізації майбутнього. Очевидно, така цивілізація матиме властивість серединності, або тринітарності, і прагнутиме до рівноваги східного і західного начал (Тарасевич, 2019. С. 46, 67).

Папа Бенедикт XVI пропонував звернутися до "досвіду поліфонічної кореляції", в яку можуть включитися різні культури і різні типи раціональності (Ратцингер, 2006. С. 107). На наш погляд, нормативним фундаментом, здатним стати предметом інтеркультурної, інтеррелігійної комунікації та універсальної злагоди, виступає концепт гуманізму (людяності), висунутий ще в епоху пізнього Просвітництва Йоганном Гердером (Herder, 1971) і який корелює з конфуціанським розумінням "золотої серединності" людини між земним і небесним (Тарасевич, 2019. С. 47), а його практичним інституційно-правовим втіленням – система сучасних загальнолюдських і загальноєвропейських цінностей, принципів і стандартів. Головні серед них – плюралістична демократія, верховенство права, повага до прав і свобод людини та меншин.

За Юргеном Габермасом (2006), постсекулярне суспільство майбутнього буде здатне подолати гантінгтонівське "зіткнення цивілізацій" за допомогою інтерактивної комунікації, шляхом розробки практик взаємного перекладу з релігійної мови на загальнодоступну. Східні неавраамічні релігії, такі як конфуціанство, даосизм, індуїзм, буддизм, синтоїзм в їх сучасних, адаптованих до модерності версіях, як і західні форми протестантизму, пантеїзму та неомодерністської, постнекласичної життєвої філософії, що динамічно розвиваються, є потужним фундаментом для цивілізаційної взаємодії Сходу і Заходу. Особливо сприятливими для такого діалогу і взаємосприйняття вбачаються традиційна релігійна толерантність і фактична багатоконфесійність представників конфуціанської культури.

Відображенням зазначених глобальних тенденцій можна розглядати заснування в грудні 2015 року в Сеулі Інституту майбутнього кон-

¹¹ Згідно з світовим Індексом демократії за 2018 рік, складеному журналом Economist, рівень політичної культури в Китаї (6.25 за 10-бальною шкалою) перевершував відповідні показники таких європейських демократій переважно католицької традиції, як Франція (5.63), Польща (4.38), і дорівнював рейтингу Литви і Словенії (Див.: The Economist Intelligence Unit. (2019). Democracy Index 2018: Me too? Political participation, protest and democracy. 68 pp. P. 39. URL: https://pages.eiu.com/rs/753-RIQ-438/images/Democracy_Index_2018.pdf).

сенсусу (*Yeosijae*¹²) – орієнтованого на пошук стратегічних рішень мозкового центру, засновниками якого виступили видатні представники південнокорейської політичної еліти, великого бізнесу і науки. Головою правління зазначеного Інституту став колишній віце-прем'єр-міністр Республіки Корея Хун-Джай Лі. Виходячи з того, що "останні 30 років Північно-Східна Азія перебувала в центрі трансформації світової історії", і вірячи в те, що "в найближчому майбутньому має з'явитися нова цивілізація, що виходить за рамки нинішньої дихотомії між Сходом і Заходом"¹³, новостворений Інститут почав дослідження, покликані сприяти зближенню накопиченої мудрості Заходу і Сходу, "щоб наблизити появу нової цивілізації"¹⁴.

Виступаючи в листопаді 2018 року в Пекіні на спільному форумі Інституту майбутнього консенсусу та Інституту цілей сталого розвитку елітного китайського Університету Сінхуа¹⁵, колишній генеральний секретар ООН, голова Боаосського форуму ("Азійського Давосу") Пан Гі Мун закликав присутніх до "розширення своїх горизонтів, посилення свого глобального бачення і активного залучення до вирішення поставлених перед людством викликів", до розвитку почуття "світового громадянства" та будівництва сталого майбутнього для людства з усвідомленням своєї місії і моральної відповідальності"¹⁶. Нині Інститут майбутнього консенсусу продовжує активну роботу з китайською, східноазійською і глобальною елітами з реалізації зазначених стратегічних цілей.

Як свідчать реалії сучасної глобалізації, дихотомія Схід-Захід не є антагоністичною. Навпаки, Схід і Захід у змозі ефективно взаємодіяти, збагачувати один одного, конвергувати. Відома настанова Ден Сяопіна "Одна держава – два лади", початково розроблена для Тайваню, але згодом реалізована КНР для Гонконгу і Макао, в контексті трьох міжкорейських самітів 2018 року і першого (Сінгапурського) саміту Північна Корея – США 12 червня 2018 року, націлених у стратегічній перспективі на мирне возз'єднання Корейського півострова, становить у цьому відношенні особливий інтерес. Нині зазначена настанова набула в стратегії китайського керівництва глобального виміру, будучи вираженою у формулі: "Одна планета – два лади".

Очевидно, це передбачає розроблення шляхів майбутнього транscивілізаційного консенсусу США – Європа – Росія – Китай – "Азійські дракони", якого навряд чи можна досягти без врегулювання стратегічних конфліктів на Корейському півострові, навколо Тайваню та гібридного збройного конфлікту на сході України, в яких зіткнулися різні ціннісні установки, геополітичні та гео економічні інтереси ключових євразійських і глобальних акторів.

¹² *Yeosijae* по-корейськи означає "відбивати час".

¹³ *Yeosijae* – the Future Consensus Institute. Vision. Seoul. Retrieved April 8, 2020 from <http://yeosijae.org/english>

¹⁴ *Yeosijae* – the Future Consensus Institute. Mission. Seoul. Retrieved April 8, 2020 from <http://yeosijae.org/english>

¹⁵ У перекладі означає "Новий Китай".

¹⁶ Tsinghua successfully hosted the "2018 Future Consensus Forum: Next Civilized City and Sustainable Development". Beijing: Tsinghua University. December 20, 2018. Retrieved from <http://www.sppm.tsinghua.edu.cn/english/news/-26efe48967b7db5c0167c9df4689000e.html>

З огляду на те, що в найближчі десятиліття основні центри світової соціально-економічної динаміки перебуватимуть в ареалах протестантської та конфуціанської традицій, саме протестантизм і конфуціанство, як найбільш раціоналістичні світові релігії, можуть сприяти налагодженню діалогу представників еліт "світового ядра" щодо конвергенції цивілізацій Сходу і Заходу в загальну динамічну цивілізацію майбутнього.

Проведений нами аналіз дозволяє зробити висновок, що все більш активне звернення китайського партійно-державного керівництва до культурно-ціннісних коренів традиційної китайської етики і традиційних етико-релігійних учень (насамперед конфуціанства і неоконфуціанства) не тільки не загрожує, а навпаки, сприятиме зростанню раціональності та конкурентоспроможності інститутів глобального фінансово-економічного лідерства КНР.

Здійснений в останні десятиліття низкою країн та економік конфуціанської традиції, передусім Китаєм і Республікою Корея, модернізаційний прорив обумовлює нагальну потребу системного міждисциплінарного вивчення їх досвіду в соціально-економічному стратегуванні процесі подальших модернізаційних реформ в Україні.

Література

1. Білорус О. Г. (2016). Економічна глобалістика. Світ-система глобалізму: монографія. Київ: Університет "Україна". 536 с.
2. Вебер М. (1990). Протестантская этика и дух капитализма. М. Вебер. Избранные произведения. Москва: Прогресс. С. 61–272.
3. Вебер М. (2009). Конфуцианство и пуританизм. *Личность. Культура. Общество*. Том IX. Вып. 3 (№ 50). С. 24–43.
4. Геєць В. М. (2006). Стратегія інновативно-інноваційного розвитку. *Україна у вирі економіки знань*. Київ: Основа. С. 287–352.
5. Головаха Е. И. (2013). Ценностные основания и барьеры модернизации в Украине. *Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів: матеріали міжнар. наук.-практ. конфер. (м. Київ, 28–29 листопада 2013 р.)*. Київ: Талком, 2013. С. 28–30.
6. Гумилёв Л. Н. (1967). Несторианство и Древняя Русь. Доклад на заседании отделения этнографии Всесоюзного Географического Общества 15 октября 1964 г. *ВГО. Доклады отделения этнографии*. Вып. 5. С. 5.
7. Даньшин А. В. (2013). Конфуцианство и деловая этика купечества традиционного Китая. *Философия права*. № 3. С. 28–32.
8. Еко У. (2016). Вступ до античності. *Еко У. (ред.). Історія європейської цивілізації. Близький Схід*. Харків: Фоліо. С. 17–41.
9. Жуков Д. С., Лямин С. К. (2011). Фрактальное моделирование социально-политических феноменов и процессов. *Pro Nupc. Современные политические процессы*. № 1(10). С. 161–171.
10. Конфуций. (2011). *Луньйю. Изречения*. Москва: АСТ. 416 с.
11. Колодко Г. В. (2018). Соціалізм чи капіталізм? Tertium datur. *Економіка і прогнозування*. № 1. С. 7–36. <https://doi.org/10.15407/eip2018.01.007>
12. Ли Куан Ю. (August 18, 2011). Нам не нужны их деньги или их проповедники. Наша форма ислама не обращается к прошлому: интервью. *Бизнес Online*. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/45104>
13. Лотман Ю. М. (2000). Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ. 704 с.
14. Малявин В. В. (2005). Китай управляемый. Старый добрый Китай. Москва: Европа. 302 с.
15. Марков Л. (2003). Система дуальных противоположностей Инь – Ян в сравнительном освещении. *Восток*. № 5. С. 17–31.
16. Петровский В. (2017). Как изменится китайский коммунизм? *Газета.Ru*. 16.10.2017. URL: <https://www.gazeta.ru/politics/video/2017/10/16/10945718/kak-izmenitsya-kitaiskii-kommunizm.shtml>
17. Ратцингер Й. (2006). Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея. С. 77–107.

18. Русанова И. А. (2017). Интеграция междисциплинарных направлений при изучении элементов фрактальной геометрии. *Самарский научный вестник*. Т. 6. № 4 (21). С. 246–251.
19. Сиденко В. Р. (2008). Глобализация – европейская интеграция – экономическое развитие: украинская модель: 2 т. Том 1. *Глобализация и экономическое развитие*. Киев: Феникс. 376 с.
20. Тарасевич В. (2019). Давньосхідні цивілізації і типи суспільної еволюції: теоретичне резюме і методологічні ремарки. *Економічна теорія*. № 1. С. 43–70. <https://doi.org/10.15407/etet2019.01.043>
21. Узланер Д. (2015). Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 33(1). С. 136–163.
22. Фомина М. Р. (2016). История философии хозяйства: хозяйственная этика протестантизма и конфуцианства. *Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова*. 2016. № 1. С. 91–103.
23. Хабермас Ю. (2006). Дополитические основы демократического государства? Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея. С. 39–75.
24. Штирнер М. (1845). Единственный и его собственность. URL: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/maks-shtirner-edinstvennyj-i-ego-sobstvennost>
25. Albrecht, M. (1985). Einleitung. In C. Wolff. *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. S. IX–LXXIX.
26. Atkins, R., Tetlow, G. (June 5, 2016). Switzerland votes against state-provided basic income. *Financial Times*. URL: <https://www.ft.com/content/002af908-2b16-11e6-a18d-a96ab29e3c95>
27. Beard, Ch. A., Beard, M. R. (1939). *America in Midpassage*, vol. 1. New York: The Macmillan Co. 500 p.
28. Bendix, R. (1977). *Max Weber: an intellectual portrait*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1977. 573 p.
29. Berkelhach van der Sprenkel, O.P.N. (1996). The Chinese Civil Service. *East Asian History*. No. 11, 17–32.
30. Buckley, Ch. (October 12, 2014a). Leader Taps Into Chinese Classics in Seeking to Cement Power. *The New York Times*. P. A15.
31. Buckley, Ch. (August 27, 2014b). Xi Jinping the Hidden Star of a TV Series About Deng Xiaoping. *The New York Times*. *Sinosphere*. URL: <https://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/08/27/xi-jinping-the-hidden-star-of-a-tv-series-about-deng-xiaoping>
32. Buss, A. E. (1985). Introduction. In A.E. Buss (Ed.). *Max Weber in Asian Studies*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill. P. 1–7.
33. Christian, D. (2011). *Maps of Time: An Introduction to Big History*. Berkeley & Los Angeles; London: University of California Press. 672 p.
34. DeGlopper, D. R. (1995). *Lukang: Commerce and Community in a Chinese City*. Albany, NY: SUNY Press. 296 p.
35. Fukuyama, F. (1995). Confucianism and Democracy. *Journal of Democracy*. Vol. 6. # 2. P. 20–33. <https://doi.org/10.1353/jod.1995.0029>
36. Fukuyama, F. (October 31, 2017). Political Consequences of the Protestant Reformation, Part I. *The American Interest*. URL: <https://www.the-american-interest.com/2017/10/31/political-consequences-protestant-reformation-part/>
37. Grudem, W., Asmus, B. (2013). *The poverty of nations: a sustainable solution*. Wheaton, IL: Crossway. 400 p.
38. Herder, J. G. (1971). *Briefe zur Beförderung der Humanität*. 2 Bände. Band 1. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag. S. 137–205.
39. Landes, D. S. (1996). *The wealth and poverty of nations: why some are so rich and some so poor*. New York, London: W. W. Norton & Company. xxi + 650 p.
40. Magistad, M. K. (May 5, 2017). If money can't buy happiness, many Chinese now seek spiritual meaning. *PRI*. URL: <https://www.pri.org/stories/2017-05-05/if-money-cant-buy-happiness-many-chinese-now-look-for-spiritual-meaning>
41. Qiao, Zhao-hong. (2017). Culture Crisis and Culture Self-confidence. *Cultural and Religious Studies*. Vol. 5. No. 8, 493–497. <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2017.08.005>
42. Robertson, H. M. (1933). *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and his School*. Cambridge: University Press; New York: Macmillan Company. 1933. xvi + 223 p.
43. Rozman, G. (May 21, 2018). Synopsis of the 2018 Asan Plenum: “Illiberal International Order”. *The Asan Forum*. URL: <http://www.theasanforum.org>
44. Song, Young-gil. (January 14, 2018). Stronger ties with China, Russia will promote peace. *The Korea Times*. URL: <http://m.koreatimes.co.kr>
45. Terrill, R. (2003). *The New Chinese Empire – and what it means for the United States*. New York, NY: Basic Books. 384 p.

46. Trescott, P. B. (1994). Henry George, Sun Yat-Sen and China: More than Land Policy Was Involved. *The American Journal of Economics and Sociology*. Vol. 53. No. 3. P. 363-375. <https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.1994.tb02606.x>
47. Twitchett, D. C. (1968). Merchant, Trade and Government in Late T'ang. *Asia Major*. Vol. XIV. Part 1. P. 63-95.
48. Wang, D. (September 5, 2007). Benjamin Franklin and Chinese Civilization. *Reset DOC (Dialogue on Civilizations)*. Milan, Italy. URL: <http://www.resetdoc.org/story/benjamin-franklin-and-chinese-civilization/>
49. Yang, C. K. (1961). Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 473 p.

Надходження до редакції 24 липня 2020 р.

References

1. Bilorus, O.G. (2016). Economic Globalistics. The World-System of Globalism. Kyiv: University "Ukrayina" [in Ukrainian].
2. Weber, M. (1990). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. In Weber, M. Selected Works (p. 61-227). Moscow: Progress [in Russian].
3. Weber M. (2009). Confucianism and Puritanism. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo - Personality. Culture. Society*, IX (3), 24-43 [in Russian].
4. Heyets, V. M. (2006). The Innovative and Innovation Development Strategy. In Heyets, V. M. (Ed.). Ukraine in the Knowledge Economy (p. 287-352). Kyiv: Osnova [in Ukrainian].
5. Holovakha, E. I. (2013). The Value Foundations and Barriers of Modernization in Ukraine. In Kutuyev, P.V. (Compiler). Variations of Modern and Modernization: The Ukrainian Society in the Context of Global Processes: proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Kyiv, November 28-29, 2013 (p. 28-30). Kyiv: Talcom [in Russian].
6. Gumilyov, L. N. (1967). Nestorianism and the Ancient Rus. Report at the Sitting of the Ethnography Department of the All-Union Geographical Society on October 15, 1964. *VGO. Doklady otdeleniya etnografii - VGO. Reports of the Ethnography Department*, 5, 5 [in Russian].
7. Danshin, A. V. (2013). Confucianism and the business ethics of merchants of traditional China. *Filosofiya prava - Philosophy of Law*, 3, 28-32 [in Russian].
8. Eco, U. (2016). Introduction to antiquity. In Eco U. (Ed.). The history of European civilization. The Middle East (p. 17-41). Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
9. Zhukov, D. S., Lyamin, S. K. (2011). The fractal modeling of socio-political phenomena and processes. *Pro Nunc. Sovremennyye politicheskiye protsessy - Pro Nunc. Modern Political Processes*, 1(10), 161-171 [in Russian].
10. Confucius (2011). Lunyu. Sayings. Moscow: AST [in Russian].
11. Kolodko, G. W. (2018). Socialism or capitalism? Tertium datur. *Ekon. prognozuvannâ - Economics and forecasting*, 1, 7-6. <https://doi.org/10.15407/eip2018.01.007> [in Ukrainian].
12. Lee, Kuan Yew (2011, August 18). "We do not need their money or their preachers. Our form of Islam does not refer to the past". *Interview*. Biznes Online - Business Online. Retrieved from <https://www.business-gazeta.ru/article/45104> [in Russian].
13. Lotman, Yu. M. (2000). Semiosphere: Culture and explosion. Inside the thinking worlds. St. Petersburg: Iskustvo-SPB [in Russian].
14. Malyavin, V. V. (2005). China controlled. Good old China. Moscow: Yevropa [in Russian].
15. Markov, L. (2003). The Yin-Yang dual opposites system in comparative coverage. *Vostok - The East*, 5, 17-31 [in Russian].
16. Petrovsky, V. (2017). How will Chinese communism change? *Gazeta.Ru - Newspaper.Ru*. Retrieved from https://www.gazeta.ru/politics/video/2017/10/16/-10945718/kak_izmenitsya_kitaiskii_kommunizm.shtml [in Russian].
17. Ratzinger, J. (2006). What holds the world. The pre-political moral foundations of liberal state. In Habermas, J., Ratzinger, J. (Benedict XVI). *Dialectics of secularization. About reason and religion* (p. 77-107). Moscow: The St. Apostle Andrew Biblical Theological Institute [in Russian].
18. Rusanova, I. A. (2017). Integration of interdisciplinary directions in the study of elements of fractal geometry. *Samarskiy nauchnyy vestnik - Samara Scientific Bulletin*, 4(21), 246-51 [in Russian].
19. Sidenko, V. R. (2008). Globalization and Economic Development. *Globalization - European Integration - Economic Development: The Ukrainian Model*, vol. 1. Kyiv: Feniks [in Russian].
20. Tarasevich, V. (2019). Ancient Eastern civilizations and types of social evolution: theoretical summary and methodological remarks. *Ekon. teor. - Economic theory*, 1, 43-70. <https://doi.org/10.15407/etet2019.01.043> [in Ukrainian].
21. Uzlaner, D. (2015). Dialogue between science and religion: a viewpoint of modern theories of democracy. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom - State, religion, church in Russia and abroad*, 33(1), 136-163 [in Russian].
22. Fomina, M.R. (2016). The history of the philosophy of economy: The economic ethics of Protestantism and Confucianism. *Filosofiya ekonomiki - Philosophy of Economy. Almanac*

of the Center for Social Sciences and the Faculty of Economics, Moscow State University named after M.V. Lomonosov, 1, 91-103 [in Russian].

23. Habermas, J. (2006). Pre-political foundations of democratic state? In Habermas, J., Ratzinger, J. (Benedict XVI). *Dialectics of secularization. About reason and religion* (p. 39-75). Moscow: The St. Apostle Andrew Biblical Theological Institute [in Russian].

24. Stirner, M. (1845). The Ego and Its Own. Retrieved from

<http://ru.theanarchistlibrary.org/library/maks-shtirner-edinstvennyj-i-ego-sobstvennost>

25. Albrecht, M. (1985). Einleitung. In C. Wolff. *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag [in German].

26. Atkins, R., Tetlow, G. (2016, June 5). Switzerland votes against state-provided basic income. *Financial Times*. Retrieved from <https://www.ft.com/content/002af908-2b16-11e6-a18d-a96ab29e3c95>

27. Beard, Ch. A., Beard, M. R. (1939). *America in Midpassage*, vol. 1. New York: The Macmillan Co.

28. Bendix, R. (1977). *Max Weber: an intellectual portrait*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

29. Berkelhach van der Sprenkel, O.P.N. (1996). The Chinese Civil Service. *East Asian History*, 11, 17-32.

30. Buckley, Ch. (2014a, October 12). Leader Taps into Chinese Classics in Seeking to Cement Power. *The New York Times*, A15.

31. Buckley, Ch. (2014b, August 27). Xi Jinping the Hidden Star of a TV Series About Deng Xiaoping. *The New York Times. Sinosphere*. Retrieved from <https://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/08/27/xi-jinping-the-hidden-star-of-a-tv-series-about-deng-xiaoping>

32. Buss, A. E. (1985). Introduction. In Buss, A. E. (ed.). *Max Weber in Asian Studies* (1-7). Leiden, Netherlands: E. J. Brill.

33. Christian, D. (2011). *Maps of Time: An Introduction to Big History*. Berkeley & Los Angeles; London: University of California Press.

34. DeGlopper, D. R. (1995). *Lukang: Commerce and Community in a Chinese City*. Albany, NY: SUNY Press.

35. Fukuyama, F. (1995). Confucianism and Democracy. *Journal of Democracy*, 6(2), 20-33. <https://doi.org/10.1353/jod.1995.0029>

36. Fukuyama, F. (October 31, 2017). Political Consequences of the Protestant Reformation, Part I. *The American Interest*. Retrieved from <https://www.the-american-interest.com/2017/10/31/political-consequences-protestant-reformation-part/>

37. Grudem, W., Asmus, B. (2013). *The poverty of nations: a sustainable solution*. Wheaton, IL: Crossway.

38. Herder, J. G. (1971). *Briefe zur Beförderung der Humanität*. 2 Bände. Band 1. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag. 137-205 [in German].

39. Landes, D. S. (1996). *The wealth and poverty of nations: why some are so rich and some so poor*. New York, London: W. W. Norton & Company.

40. Magistad, M. K. (2017, May 5). If money can't buy happiness, many Chinese now seek spiritual meaning. PRI. Retrieved from <https://www.pri.org/stories/2017-05-05/if-money-cant-buy-happiness-many-chinese-now-see-spiritual-meaning>

41. Qiao, Zhao-hong. (2017). Culture Crisis and Culture Self-confidence. *Cultural and Religious Studies*, 5(8), 493-497. <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2017.08.005>

42. Robertson, H.M. (1933). *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and his School*. Cambridge: University Press; New York: Macmillan Company.

43. Rozman, G. (2018, May 21). Synopsis of the 2018 Asan Plenum: "Illiberal International Order". *The Asan Forum*. Retrieved from <http://www.theasanforum.org>

44. Song, Young-gil (January 14, 2018). Stronger ties with China, Russia will promote peace. *The Korea Times*. Retrieved from <http://m.koreatimes.co.kr>

45. Terrill, R. (2003). *The New Chinese Empire - and what it means for the United States*. New York, NY: Basic Books.

46. Trescott, P. B. (1994). Henry George, Sun Yat-Sen and China: More than Land Policy Was Involved. *The American Journal of Economics and Sociology*, 3(53), 363-375. <https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.1994.tb02606.x>

47. Twitchett, D. C. (1968). Merchant, Trade and Government in Late T'ang. *Asia Major*. XIV (Part 1), 63-95.

48. Wang, D. (September 5, 2007). Benjamin Franklin and Chinese Civilization. *Reset DOC (Dialogue on Civilizations)*. Milan, Italy. Retrieved from <http://www.resetdoc.org/story/benjamin-franklin-and-chinese-civilization/>

49. Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Received July 24, 2020