
*А.В. Усик,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

**У ВИТОКІВ КИТАЙСЬКОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ:
СОЦІАЛЬНА ЕТИКА КОНФУЦІЯ.
ЕТИЗАЦІЯ ОНТОЛОГІЧНИХ ПОНЯТЬ ***

Однією з основних категорій етичного вчення Конфуція є “де”. “Де” не лише належить до найдавніших категорій китайської філософії, а й загалом є одним із найстаріших слів китайської мови, тому зрозуміло, що до часів життя та діяльності Конфуція воно вже мало багатотисячову історію. “Де” зустрічається ще за часів династії Шан-Інь (XVI–XI ст. до н.е.) в надписах на гадальних кістках, а це означає, що це поняття китайської протофілософії було сутнісно пов'язане з гадальною практикою, яка вже сама по собі є спробою взаємозв'язку з найвищими силами, із світом духів і божеств. У межах міфотворчого сприйняття світу контакт з найвищою силою передбачає оволодіння нею або, принаймні, залучення до неї. З цих міркувань виходить, що в найстаріший період свого існування термін “де” позначав і зовнішній божественний дар, і внутрішню магічну силу.

Центральне місце категорія “де” посіла в ранній чжоуській ідеології X–VII ст. до н.е. Відомо, що ствердження цієї категорії безпосередньо пов'язане з обставинами приходу до влади династії Чжоу і з правлінням чжоуського Цзи Чана, який пізніше дістав ім'я Вень-вана (“Царя освіченого”). Історично склалося так, що Цзи Чан повстав проти правління династії Шан-Інь і оголосив себе правителем-ваном усієї Піднебесної. Свої права на цей крок він пояснив тим, що, по-перше, інський правитель втратив своє “де” і тому не гідний більше мати владу, а по-друге, тим, що Небо дало свій мандат на правління у Піднебесній йому, Цзи Чану. Однак це не означає, що чжоуська концепція, заснована на понятті “де”, лишилась тільки політичною теорією, створеною для обґрунтування влади нової династії. Категорія “де” стала частиною цілісного світовідчуття, прийняття якого можна порівняти хіба що із створенням нової релігії та зміною космосоціальної конфігурації китайського суспільства загалом. Термін “де” був використаний у дофілософських збірках “Шу цзин” і “Ши цзин”, а в середині I-го тис. до н.е., з виникненням перших власне філософських концепцій, став одним з найбільш специфічних і конструктивних понять.

Категорія “де” не має загально визнаного й однозначного еквіваленту в європейських мовах. У відповідній статті Енциклопедичного словнику “Китайська філософія” відзначається, що у найзагальнішому розумінні ця категорія позначає основну властивість, яка означає найліпший спосіб існування кожної окремо взятої істоти або речі [1, 119].

Немає єдиної думки щодо тлумачення цієї категорії і серед дослідників. Так, А.І. Кобзев вважає досить вдалим давно обґрунтовуваний ним переклад “де” словом “благодать”, “яке завдяки своїй прозорій двокореневій конструкції без спеціальних дефініцій виражає як мінімум дві ознаки: гарні якості і даності згори” [2, 8]. В.М. Крюков пропонує звернути увагу на те, що “блага сила не набувається лише ззовні, оскільки її інтенція завжди присутня в будь-якій людині”, а тому здобуття “де” чжоусьці завжди мислили як “процес внутрішнього... прозрівання” [3, 218].

Отже, “де” може бути не лише низпосланим згори, а й зрощеним всередині, в людині. Як відзначає В.М. Крюков, “поняття “де” стало втіленням... присутності небесного в людському” [3, 245].

В епоху “Царств, що борються” (V–III ст. до н.е.) семантика категорії “де” значно поширилася, оскільки розвиток її відбувався в ричіщі окремих філософських шкіл, вчення яких вносило свою специфіку в її розуміння. Так, у даосизмі “де” розглядають вже не в якості дарів-еманацій Неба, а як маніфестацію “дао” (найбільш поширений переклад – “шлях”, який являє собою більш глибинні шари буття порівняно з “де”) та є, поряд із ним, однією з найфундаментальніших категорій даоської онтології [4; 5; 6].

У вченні Конфуція категорія “де” дістала етичного забарвлення. Найбільш відповідним її перекладом вважаємо слово “доброчесність”. Формулювання семантики категорії “де” у “Лунь юй”, так само, як і категорії “жень”, – це, насамперед, вказівка на принципову важливість її для досконалого образу “доброчесного мужа”: “Якщо не виходити за межі вищої доброчесності, то можна не бути суворим щодо дотримання другорядних правил поведінки” [7, 159]. Доброчесність – моральна якість виключно “доброчесного мужа” та правителя, однак, також як і “жень”, дуже рідкісна: “Я не зустрічав ще того, хто любив би доброчесність настільки сильно, як чуттєві насолодження” [7, 138]; “мало тих, хто розуміє справжню доброчесність” [7, 136]. Констатуючи цей факт, Конфуцій не поспішає докладно розтлумачити своїм учням внутрішній зміст цього поняття. З 7-ї глави дізнаємося, що сам мислитель володіє “де”, а також те, що у цьому немає його особистої заслуги, бо його “де” – “від Неба” [7, 88].

Однак “де” можна розвивати та виховувати, а не лише отримувати в дарунок від долі: “Якщо будуть поважати померлих, пам’ятати предків, то в народі знову зміцніє доброчесність” [7, 56]. Тут маємо чітке посилання в минуле (“знову зміцніє” – тобто раніше вона вже була “міцною”), в часи предків, тобто у міфотворчий період китайської культури. Вектор моральної інтенції Конфуція спрямований на минуле як на період “золотої ери” Піднебесної, коли панувала гармонія і доброчесність. Лише пам’ятаючи старе, можна впізнати (пригадати), що означає “де”, бо в давнину правителі мали її: “Великий Первісток, він може називатися людиною найвищої доброчесності” (Великий Первісток – брат батька майбутнього засновника династії Чжоу, “царя Войовничого”) [7, 91].

Отже, згідно з “Лунь юй”, володіння “де” позбавляє людину від потреби дотримуватися інших моральних категорій (мабуть тому, що передбачає їх іманентність самому принципу “де”). “Де” можна розвинути самій людині “всередині” себе, так само, як ним може наділяти Небо “згори”. “Де” в Піднебесній перебуває “на межі зникнення”; реальний спосіб відродити його – звернутися за досвідом у минуле (що відповідає загальному духовному вектору розвитку китайської цивілізації).

Наступна морально-етична категорія, яка не так часто трапляється в тексті “Лунь юй”, але яка в концепції Конфуція має досить значне семантичне навантаження – це “ї” (“справедливість”). Простежимо, як текст першоджерела конфуціанської мудрості поступово розкриває її семантику.

“Якщо в ширості близький до і, то в змозі виконати обіцяне” [7, 57]; “доброчесний муж нічим не дорожить і не нехтує, але дотримується того, що є відповідним і” [7, 70]; “Доброчесний муж осягає і. Низька людина осягає вигоду” [7, 71]. Далі в тексті “Лунь юй” натрапляємо на сентенцію, з огляду на яку можна зробити висновок про категорію “ї” як про принцип поведінки з народом з боку правителя, втіленого в образ “доброчесного мужа”: він є “доброзичливим до простого народу та поводить з ним справедливо” [7, 76]. Дві принципові для осягнення сутності китайського “ї” сентенції входять, однак, у суперечність із загальним текстом збірки (що, в принципі, для неї не є поодиноким випадком): “Доброчесний муж більш за все цінує і” [7, 153] (те саме буде сказано про ритуал “лі” і вже відзначалося щодо розглянутих раніше принципів “жень” ** і “де”).

Афоризм 18-й із глави 15-ї ширше розкриває значення терміну “ї”: “Доброчесний муж вбачає в і неприкрашену сутність. Ритуали використовуються, щоб втілити її у

вчинках, покірливість – щоб дати їй можливість проявитися, а щирість – щоб досягти в ній досконалості” [7, 139]. Під “неприкрашеною сутністю” слід розуміти те, що дано первісно. У соціальній етиці, яку являє собою доктрина Конфуція, цією сутністю може бути лише вроджена природа людини, яка у цьому разі подається Конфуцієм як справедлива, “добра” (як ми вже відзначали, щодо визначення природи людини Конфуцій також не є послідовним). Але сутність конфуціанської “справедливості” пасивна, оскільки виявитися вона може лише за допомогою ритуалу. У даному разі вона посилює значення ритуалу: існувати за умови постійного здійснення конфуціанської “і” як принципу можна лише завдяки безперервному виконанню ритуалу, інакше кажучи, – існування згідно з принципом “і” означає безперервне ритуальне дійство. А з огляду на те, що людина, згідно з Конфуцієвим вченням, не може бути “добročесним мужем” (“цзюнь-цзи”), якщо не дотримується принципу “і”, то можемо дійти висновку, що її життя, по суті, і є суцільним комплексом ритуальних дій.

Таким чином, “і” – це “неприкрашена сутність”; це те, що найбільше цінує “цзюнь-цзи”; це дещо, що є протилежним користі та функціонально схоже на “золоту середину”. Дуже цікавим здається зазирнути глибше у суть “золотої середини”, як її розумів Конфуцій. Власне, між чим щодо справедливості вона є посередньою? Вчитель дає відповідь і на це питання. Коли у нього запитали: “Що якщо за зло платити добром?”, він відповів: “А чим тоді платити за добро? Плати за зло по справедливості. А за добро плати добром” [7, 133]. Отже, Конфуцієва справедливість – це “золота середина” між добром і злом. А як визначити межі цієї справедливості? Як впізнати той момент, коли справедливість перевалює за край і починає перевтілюватися у свою протилежність – несправедливість?

Чимало умів усіх часів і народів намагалися визначитися щодо цього, адже проблема добра і зла, так само, як і способи її розв'язання, здавна бентежили філософську думку. Так, для Демокрита, зло виростає з добра, коли не вміють керувати і відповідним чином використовувати добро; від чого ми отримуємо добро, від того самого можемо отримати і зло. Л.М. Толстой зауважує, що люди занадто слабкі для того, щоб бути злими – усі хочуть бути добрими, тільки не вміють це робити, а саме невміння бути добрим і є тим, що ми називаємо злом. Думка російського мислителя вочевидь перегукується з міркуванням Конфуція щодо “золотої середини”, тільки для Толстого “золотою серединою” вочевидь є знання того, що є добро – щоб не робити зла, а для Конфуція цим посереднім принципом є та саме справедливість. Для Фейєрбаха добро – це спрямування до щастя, а зло – його (щастя) заперечення. Зло – найвища форма невігластва; саме воно породжує зло, – твердить М.Реріх. Заради вдосконалення себе потрібно вчитися, як це робили люди в старовину (коли, на думку Конфуція, правила досконалі правителі) – погоджується з ним давньокитайський Вчитель. “Око за око, зуб за зуб” – такою є Вітхозавітна мудрість. Чи не є вона тим самим принципом справедливості, згідно з яким Конфуцій визначає свою “золоту середину” між добром і злом? А щоб дізнатися вочевидь, де саме пролягає та межа, де і коли добро перетворюється на свою протилежність, треба, згідно з мислителем, добре розумітися в ритуалах. Можна навіть припустити, що категорія “і” подається Конфуцієм не так заради визначення справедливості як такої, як для чергового підкреслення важливості дотримання “лі” – ритуалу як універсального принципу, безпосереднього механізму досягнення життєвого добробуту та особистого вдосконалення. У такому разі необхідність оволодіння “і” як запорука успішної діяльності мала спонукати “добročесного мужа” до регулярного виконання ритуалів, оскільки це є, згідно з Конфуцієм, єдиним способом втілення її (категорії “і”) у вчинках.

Ще одна моральна категорія вчення Конфуція, яка буде розглянута – це “сяо” (“синовня поважливість”). Як зауважує Л.С. Васильєв, протягом тривалої історії Китаю культ “сяо” завжди був одним із центральних і найважливіших за значенням. Деякі дослідники вважають “сяо” першим етичним принципом у Китаї. Універсальність його, обов'язковість підпорідковуватися його заповітам для всіх, від імператора до останнього бідняка, справді перетворила “сяо” на своєрідну релігію.

Термін “сяо” зустрічається ще в “Шу цзин”, де Чжоу-гун (правитель чжоуської династії) використовує його для визначення однієї з основних властивостей людини [8, 100–114]. Конфуцій наслідує цю категорію та перетворює її на один із центральних принципів свого вчення. Взірцем виконання принципу “синовньої поважливості” Конфуцій вважав стародавніх богів, які потім “перетворилися” на великих предків – Юя, міфічного правителя, який завершив справу свого батька Гуня і приборкав потоп, Яо і Шуня, а також навіпвілегендарних чжоуських правителів Вень-вана та його сина Чжоу-гуна. Ці великі першопредки створили своєрідний конфуціанський пантеон “етичних божеств”, за якими слід було звіряти свої вчинки, їх приклад слід було наслідувати, щоб відповідати високому моральному взірцю “цзюнь цзи” (“добродісного мужа”).

Семантика поняття “сяо” викладена мислителем досить ретельно і скрупульозно, так, нібито він побоювався упустити щось край вагоме (чого не можна сказати про тлумачення багатьох інших моральних категорій). Коротко охарактеризувати його можна словами “Лунь юй”: “Вдома молодші поважають батьків, а поза домом слухаються старших” [7, 56]; “Хто вдивляється у прагнення свого батька, коли він живий, а після його смерті... не змінює його шлях протягом трьох років, той може називатися таким, що поважає батьків” [7, 57]. Зрозумілим є те, що тема синовньої поважливості є небайдужою і зворушливою для Конфуція: типове для нього стримане викладення думок поступається місцем простій людській пораді: “Прислужуючи батьку та матері, їх умовляй пом'якше; а бачиш, що вони не слухають, їх поважай, їм не супереч, а будуть пригнічувати, ти не нарікай” [7, 71]; “За живих батька і матері далеко від них не від'їжджай, а якщо все-таки поїдеш, то залишайся на одному місці” [7, 71].

Із сивої давнини Конфуцій запозичує звичай, який панував у великих сім'ях та патроніміях: молодші члени сім'ї повинні були поважати та виконувати доручення батьків-старійшин. Цей звичай, ретельно викладений як принцип “синовньої поважливості”, Конфуцій поширює за межі патронімною сім'ї та впроваджує в соціальне життя суспільства в цілому. Відтоді бути поважливим означає поважати та підкорятися не лише своєму батьку, а й старшому (за віком чи рангом). Таким чином, конфуціанська етика диктує ставитися до чиновника-адміністратора так само поважно, як і до рідних батька та матері; чиновники, своєю чергою, повинні таким самим чином поважати правителя. Держава перетворюється на єдину велику сім'ю із субординацією, подібною до сімейно-родинних відносин: “Рідко буває так, щоб людина, яка сповнена синовньою поважливістю та слухняністю до старших, полюбляла докучати правителю” [7, 55].

Для Конфуція синовня поважливість є такою важливою категорією, що можна навіть твердити про своєрідний культ сім'ї, створений Вчителем, який став логічним продовженням культу Неба більш ранніх часів. Саме з культом сім'ї (щодо Піднебесної в цілому) пов'язаний славетний вислів Конфуція, який так часто цитують дослідники: “Правитель має бути правителем, чиновник – чиновником, батько – батьком, син – сином”. Ці слова – найкоротше формулювання Конфуцієвої доктрини відносин у сім'ї і в державі, яку він розуміє як велику сім'ю. Крім того, в них відображений також принцип “виправлення імен”, тобто чіткого й ретельного дотримання/виконання кожним своїх “вроджених” обов'язків. Отже, моральний принцип “сяо” набуває масштабів соціально-політичного регулятора Піднебесної.

Категорію “дао” – основну з космологічних категорій стародавньої китайської філософії – Конфуцій також, як і поняття “де”, раціоналізує, етизує, “олюднює” і, кінець кінцем, робить її залежною від волі людини. У його вченні саме людина обирає, слідувати їй “дао” чи ні. Як казав Конфуцій, “не шлях робить людину великою, а людина робить великим шлях”.

“Дао” в Конфуцієвому вченні – найвищий принцип поведінки, втілення істини і справедливості. У “Лунь юй” ця категорія витлумачена досить широко, насамперед як правильний шлях, принцип життя, мудрий і справедливий устрій, взірцеві норми поведінки. Розроблення Конфуцієм цього поняття мало велике значення для його сучасності. Введення його (“дао” в розумінні Вчителя) в систему чжоуських уявлень про належне перемістило акцент з небесного мандату на земні добродетності й обов'язки людей. І хоча Небо лишалось найвищим регулятором земних справ, реальний їх стан, у тлумаченні Конфуція, залежав від того, наскільки земні справи людей відповідають “дао”. Інакше кажучи, Конфуцій створив новий і досить земний, етичний критерій належного для суспільства, оптимального для добробуту людей.

Конфуцієве “дао” аж ніяк не тотожне “дао” даосів. Відповідно до вчення Конфуція, “дао” – це шлях морального вдосконалення і правління на основі етичних норм, тоді як в даосизмі це найвищий першопринцип, джерело Буття та всього суцього. Щоб відчутти відмінність між цими двома світоглядами, достатньо порівняти вислови з канонічних творів – Конфуцієвого “Лунь юй” та даоського “Дао де цзин”. Перший твердить: “Вчитель сказав: “Щиро люби [наше] вчення; стій насмерть, вдосконалюючи [наш] Дао-шлях. Державу, де неспокійно, не відвідує; в державі, де править хаос, не живи. Якщо в Піднебесній є Дао-шлях, то вияви себе; якщо в Піднебесній немає Дао-шляху, зникни. В державі, де править Дао-шлях, соромно бути бідним і незнатним. В державі, позбавленій Дао-шляху, соромно бути багатим і знатним”. А даоси у понятті “дао” вбачали ось що: “Перевтілення небесного Дао безконечні. Дао – найглибинніші врата народження – корінь неба і землі. Воно існує довіки подібно до нескінченної нитки, і його дія невичерпна... Дао загадкове й невизначене. Однак в його загадковості й невизначеності є образи. Воно глибоке й темне. Однак у його глибині й темряві приховані найтонкіші часточки. Ці найтонкіші часточки мають найвищу дійсність і достовірність”.

На думку американського дослідника Г.Фінгаретта, у часи життя і діяльності Конфуція можливі були три шляхи для ствердження визначеного, умовного способу дії: через наказ, спільну згоду і прийняття традиції. Вчитель посередньо визнавав важливе значення кожного з них: 1) справжній правитель веде за собою; 2) люди погоджуються і добровільно йдуть за ним; і, нарешті, 3) те, чому навчають і слідує, становить традицію, Шлях предків. Якщо внутрішній зміст традиції відповідає Волі Неба (як своєрідній формі наказу), то він відповідає і Шляху предків, бо Воля Неба не мінлива. Отже, визнаючи всі форми Шляху, Конфуцій у своєму вченні висував на перший план Шлях предків, тобто традицію.

Досить образно тлумачить Г.Фінгаретт “дао” в старокитайській традиції: “Дао є Шлях, тропа, дорога, і завдяки метафоричному розширенню змісту він стає в Стародавньому Китаї правильним шляхом життя, Шляхом правління, ідеальним Шляхом людського існування, Шляхом космосу, Шляхом, що породжує, нормалізує (взірцем, тропкою, напрямом), існуванням як таким”. Безпосередньо щодо вчення Конфуція Фінгаретт відзначає, що над образністю “Лунь юй” “править метафора руху шляхом. У тексті часто трапляються ієрогліфи, які позначають тропу, шлях, ходьбу, сліди, слідувати, проходити, йти звідкіль кудись, входити, покидати, прибувати, просуватися, прямо, криво, зупинитися, посісти певне місце” [9, 321]. Тому й не дивно, що поняття “шляху” стає по суті дуже близьким до головного Конфуцієвого поняття “лі” (“ритуал”). На думку дослідника, для Конфуція “лі” становить чіткий взірець тієї

великої церемонії, якою є соціальне спілкування, людське життя. При цьому перехід від образу прямого ходіння вірною Тропою до правильного виконання церемоній легкий і безпосередній. Згідно з Фінгареттом, можна навіть вважати “лі” схемою чи особою системою дороги – “дао”.

Чи є конкретна, визначена мета слідування Шляхом? Куди людина кінець-кінцем потрапляє, якщо слідує “дао”? У тексті “Лунь юй” не визначено певного ідеального місця, дома чи “золотого граду”, який був би кінцевою метою мандрування Шляхом. Натомість, “доброчесний муж”, який слідує “дао”, досягає не місця, а умов правильного слідування Шляхом. Він знаходить стан спокою як результат розуміння ним того, що слідування Шляхом і є само по собі кінцевою й абсолютною цінністю. “Мета полягає в тому, – зауважує Г.Фінгаретт, – щоб почати йти Тропою – йти відповідним чином, з правильним розумінням внутрішнього і кінцевого значення такої дії”.

Чи кожна людина може знайти свій Шлях і слідувати ним? Як визначити, чи правильний Шлях обраний? Відповідно до “Лунь юй”, людина первісно є сирим матеріалом, який потребує “шліфування й палірування”, тобто вона повинна спочатку набути певної форми завдяки культурній традиції і, насамперед, слідуванню “лі”. Якщо завдяки старанності учня і гарним вчителям людина робить це правильно, то вона знаходить свій вірний Шлях, якщо ні – ухиляється від Шляху. Іншого вибору немає: людина або слідує “дао” (тобто правильному Шляху), або не слідує йому.

Отже, у Конфуція “дао” позбавлене космологічного тлумачення і набуває смислу загального морального закону, етичного принципу, способу поведінки, обов'язку, тому воно залежить і від освіченості людини: Небо надає людині натуру, поведінка у згоді з нею і є “дао”. Конфуцієве “дао” вдосконалюється через навчання, а також через “жень”.

Складніше справи щодо тлумачення Конфуцієм поняття “Тянь” – “Небо”. Хоча мислитель і висловлювався про Небо, роль його не цілком зрозуміла і недостатньо розвинута в “Лунь юй”. У цьому разі вирішальне значення має етичне розуміння Конфуцієм людини, а не його соціально-політичні погляди. Як ми вже відзначали, його не приваблюють метафізичні роздуми і теологія, але глибоко цікавить життя людини на землі.

Небо для Вчителя – найвища сила. Воно визначає для кожної людини її місце в соціумі, зокрема її належність до “доброчесних” чи “низьких”. Воно також стежить за справедливістю на землі в цілому. Доля всього, що існує на землі, залежить від Неба. Лише виконуючи волю Неба держава може бути сильною, а суспільство – багатим. Так само залежить від нього доля і самого вчення Конфуція.

Пізнати волю Неба і виконувати її – найголовніше завдання “доброчесного мужа”. Небо Конфуція визначає для кожної людини її місце в суспільстві, нагороджує, карає. Сам Конфуцій пізнав волю Неба у 50 років. Він казав про себе: “У п'ятнадцять років я звернув свої помисли до навчання. У тридцять років я здобув самостійність. У сорок років я позбавився сумнівів. У п'ятдесят років я познав волю Неба”. І лише після цього він почав активно пропагувати своє вчення.

Усі уявлення Конфуція про світ, по суті, ґрунтуються на його вірі в Небо. За звичних обставин він не говорить з учнями про нього. Однак, перебуваючи на краю загибелі, коли його з учнями оточили з усіх боків вороже настроєні мешканці царства Куан (вони прийняли Конфуція за іншу людину), він закликає: “Хіба після смерті Вень-вана культура теж загинула? Якби Небо насправді хотіло б, щоб культура загинула, воно не дало б мені до неї долучитися. Але Небо її не згубило. А куанці... Що вони можуть мені зробити?” [7, 96].

Небо Конфуція значно відрізняється від того Неба, яке за міфотворчих часів розуміли як верховне божество Шанді і яким воно подається в “Ши цзин”. Це небо віддалилося від людей і втратило особистісні риси, перетворившись на абстрактний

регулюючий принцип, на істину, абсолютний порядок. Конфуцієве Небо було позбавлене персоніфікації. Людям лишилось доступним лише усвідомлення його волі. Але з ним стало можливо домовитися (як і з предками – через вшанування та жертвопринесення). Представником цього абстрактного Неба на землі був правитель – “син Неба”, який отримував від Неба так званий мандат на правління. За вченням Конфуція, цей мандат Небо вручало добродійній людині, яка ставала правителем Піднебесної. Правитель, який отримував мандат Неба, здобував майже божественний статус. Однак, якщо він робив помилки і вперто не бажав їх виправляти, Небо могло лишити його своєї милості і забрати свій мандат.

Отже, Конфуцій говорить “Небо” замість “Шанді”. Це означає, що старокитайське міфічне божество завдяки Конфуцієвій доктрині перетворилося на раціоналізований етичний еталон Тяньді, який править Всесвітом у тому розумінні, в якому ним правлять фізичні закони, безособові й незаперечні.

Крім розглянутих, Прабатько китайської філософії оперує великою кількістю й інших морально-етичних понять, які поступаються за своєю значущістю основним (“жень”, “де”, “ї” та “сяо”). Найчастіше серед цієї групи використовуються і мають найбільше семантичне навантаження такі: “чжи” (“мудрість”, “знання”, “розум”), “сін” (“відвертість”, “віра”, “правда”, “впевненість”), “цай” (“талант”, “дарування”, “здібності”), “ті” (“любов молодшого брата до старшого”), “юн” (“мужність”, “відвага”, “хоробрість”), “чжун” (“вірність”, “відданість”), “шунь” (“покірність”, “слухняність”), “хе” (“згода”, “мир”, “гармонія”, “доброзичливість”). Навіть простого переліку цих етичних добродійностей досить для того, щоб склалося край поважливе враження щодо їх носія, яким є центральний персонаж конфуціанської доктрини – добродійний муж “цзюнь-цзи”. Якщо ж уявити собі суспільство, в якому кожний його член відповідав хоча б половині перелічених моральних властивостей, то, мабуть, не потребувала б доведення теза, що й на землі знайшовся рай. Нажаль, ці сподівання лишуються нездійсненими – і навіть сам Конфуцій це визнавав.

Отже, здійснений аналіз основних категорій етичної доктрини Конфуція дає можливість дійти висновку, що основні етичні поняття мислителя, а саме: “жень”, “де”, “ї” та деякі інші, мають дуже взаємопов’язану семантику. Кожну з названих категорій мислитель тлумачить як найбільш принципову для втілення морального взірця – образу “цзюнь-цзи”; кожна з них є однаково необхідною для “добродійного мужа” щоб досягти належного місця в соціально-політичній ієрархії китайської держави; вдосконалення в кожній з цих добродійностей можна дістатися, якщо докласти певних зусиль; існує два способи розвитку у собі моральних властивостей: 1) чи то лише “спрямувавши думки” до них (і вони наблизяться), 2) чи то осягаючи їх шляхом постійних щоденних вправ (що потребує багато часу і значних моральних і фізичних сил) – у “Лунь юй” знаходимо обидва ці варіанти. Однак, незважаючи на можливість досягнення мети порівняно легким шляхом (так, за висловом Конфуція, щоб досягти “жень” можна лише наблизити її до себе), тих, хто бажав би це зробити, було край небагато. Більше того, Конфуцій зізнається, що в реальному, сучасному йому суспільстві таких людей, які мали б названі властивості, йому зустрічати не доводилось. На всіх категоріях Конфуцієвої етики стоїть печатка абсолютної соціалізації, яка значно переважає індивідуальний первень у людині (так, Конфуцій твердить, що для того, щоб досконало оволодіти добродійністю “жень”, потрібно “подолати” самого себе, тобто свою вроджену природу). Кожна з основних етичних категорій Конфуцієвого знання сягає своїми коренями минулого – “золотого віку” Китаю, коли правителями обиралися люди виключно порядні й добродійні, такі, які мали здатність впливати на підлеглих кришталевою чистотою своїх внутрішніх моральних спонукань і тим самим (а саме – власним моральним прикладом)

поширювати мораль на всю Піднебесну, досягаючи порядку і гармонії в усіх виявах суспільного життя. Нарешті, “жень”, “де”, “ї” та інші моральні добродетелі, згідно з “Лунь юй”, нерозривно пов’язані з вельми активним феноменом усієї історії китайської культури – ритуалом (“лі”), виникнення якого також сягає сивої давнини. І що характерно для всіх категорій, так це те, що функціонувати, як і взагалі існувати, вони здатні лише в нерозривному зв’язку із здійсненням людиною ритуально-обрядових дій.

Край важливе значення для майбутнього китайського суспільства мала раціоналізація, історизація й етизація Конфуцієм давніх понять китайської протофілософії, які первісно мали космологічний характер, а згодом стали базисними для онтології даоського вчення. Серед розглянутих до них належать поняття “дао” і “де”, які в Конфуцієвій інтерпретації дістали значення загального морального закону, етичного принципу, способу поведінки, обов’язку та, відповідно, цілком морального поняття “добродетель”, плекання якої є обов’язком “добродетельного мужа”. Також відзначимо як край значуще для китайської філософії здійснену Конфуцієм деперсоналізацію й історизацію численних міфічних сюжетів і персонажей. Серед останніх особистісних рис позбувся й голова китайського міфічного пантеону – божество Шанді, яке перетворилося в концепції мислителя на раціоналізований етичний еталон Тяньді – абстрактний регулюючий принцип, абсолютний порядок.

(Далі буде)

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Продовження; початок див.: Мультиверсум: Філософський альманах. Вип. 74. – С. 15–27.

** Про категорію “жень” докладніше див.: *Усик А.В.* У витоків китайської раціональності: Соціальна етика Конфуція // Мультиверсум: Філософський альманах. Вип. 74. – К., 2008.

1. Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М., 1994.
2. *Кобзев А.И.* Дэ и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в китайской культуре. – М., 1998.
3. *Крюков В.М.* Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. – М., 2000.
4. *Лукьянов А.Е.* Истоки Дао. Древнекитайский миф. – М., 1992.
5. *Лукьянов А.Е.* Лаоцзы. – М., 1991.
6. *Лукьянов А.Е.* Рациональные характеристики Дао в системе “Дао дэ цзин” // Рациональная традиция и современность. – М., 1993.
7. *Луньюй.* Изречения // Конфуций. Я верю в древность. – М., 1995.
8. Древнекитайская философия: В 2-х тт. – М., 1972. – Т. 1.
9. *Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность. – М., 1995.