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

ТЛУМАЧЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ У РАННЬОМУ КОНФУЦІАНСТВІ *

Проблема визначення вродженої природи людини є однією з фундаментальних проблем традиційної китайської філософії, насамперед, конфуціанського напрямку. Обговорення цього питання почалось одночасно з зародженням конфуціанства. За висловом А.А. Гусейнова, вчення Конфуція стало її “нульовим циклом”. Відзначимо, що Конфуцій, за якого проблема була порушена, не запропонував її остаточне вирішення. Навпаки, спроби розв'язання питання вродженої людської природи у Конфуцієвому вченні породили не вирішення, а навпаки, – загострення суперечностей, що виявило себе з особливою гостротою вже у середовищі найближчих послідовників Вчителя. Що ж стало причиною такого різного тлумачення висловів мислителя? Спробуємо відповісти на це запитання.

Звернімо, насамперед, увагу на особливості побудови суджень Конфуція в збірці “Лунь юй” щодо різних порушуваних ним питань. Деякі поняття його соціально-етичної доктрини визначені чітко і докладно – так, що їхні коментарі не породжують суперечностей. Водночас, у вченні мислителя є особливий різновид понять, які подані ним нібито свідомо дwoяко, таким чином, що інколи спричиняють цілком протилежні тлумачення. Саме ці моменти і стали своєрідною пасткою для учнів Конфуція, представників раннього конфуціанства. Можна навіть стверджувати, що проміжні етапи розвитку ранньої конфуціанської думки (а саме – філософські доктрини Мен-цзи, Сюнь-цзи та інших послідовників Конфуція, які жили у період, не такий далекий від часів життя та діяльності Вчителя) є не чим іншим, як реакцією або на цілковиту відсутність, або на недостатнє тлумачення Конфуцієм окремих складових свого вчення. Для підтвердження цього можемо навести той факт, що доктрини названих учнів Конфуція, а точніше, підвищена увага їх до тлумачення певних понять або принципів для ранніх конфуціанців висловів свого вчителя, являють собою діаметрально-протилежні підходи з окремих питань. Ця проблема цілком стосується і визначення вродженої природи людини.

Отже, названа тема не дістала послідовного розроблення в ученні Конфуція. Мислитель припускає у своїх судженнях з цього питання досить суперечливі твердження, які дали Мен-цзи та Сюнь-цзи можливість через кілька десятків років після смерті Конфуція зробити протилежні висновки та остаточно розійтись у своїх поглядах, хоча і перший, і другий вважали себе вірними послідовниками мислителя. Розглянемо докладніше погляди Конфуція щодо цієї проблеми.

Прямих тверджень щодо природи людини в “Лунь юй” немає. Навпаки, у збірці знаходимо сентенцію, яка безпосередньо засвідчує відсутність зацікавленості в Конфуція цим питанням: “Від учителя не можна було почути міркувань щодо людської природи і Неба”. Отже, роздуми Конфуція з цієї проблематики шукатимемо, коментуючи висловлювання мислителя з інших питань, тобто опосередковано.

Вчитель твердить: “Переборення себе та звернення до ритуалу являє собою жень” [1, 113]. ** Як ми відзначали раніше, вислів “перемогти себе” можна розуміти не інакше, як боротьбу за подолання у собі певних вад, негативних схильностей і властивостей. Але ж у цитованій сентенції “Лунь юй” йдеться не просто про переборення негативного у собі. Конфуцій закликає людину перемогти не що інше, як “себе” саму – тобто *все* те, що вона собою являє. Відповідно до тексту можемо припустити, що Конфуцій розуміє комплекс негативних властивостей людського

характеру як такий, що є іманентним самій природі людини. “Перемогти себе” потрібно для того, щоб “звернутися до ритуалу” – і саме у цій дії, згідно з “Лунь юй”, полягає активна сутність “жень”. Звідси випливає, що, як і звернення до ритуалу, прагнення до “жень” (звісно, так само, як і до інших моральних добродетей) є, згідно з доктриною Вчителя, супротивними людській природі.

Отже, доходимо висновку, що, відповідно до думки Конфуція, вроджена природа людини має “злий” характер, оскільки лише “долаючи” себе (треба розуміти, своє невігластво та природне дикуство) можна стати “добродетельним мужем” (тобто осягти значення моральних добродетей і виховати їх у собі, всупереч своїй “дурній” природі).

Наведена сентенція перегукується з іншою, що міститься у 5-му розділі “Лунь юй”: “Люди бажають багатства і знатності, – засмучується мислитель. – Якщо не керуватися правильними принципами, їх не отримаєш. Люди ненавидять бідність і злиденність. Якщо не керуватися правильними принципами, від них не позбавишся” [2, 148]. Внутрішній смисл цього вислову утверджує нас у думці, що, по-перше, всі люди від природи однакові, всі однаково намагаються досягти того людського, на їхнє переконання, того різновиду людського успіху, який у такому вигляді настільки неависний Вчителю; по-друге, з вислову цілком зрозуміло, що людську природу мислитель вважає недоброю, пихатою, марнославною, гонорливою. Однак людина не приречена – її вроджену злу природу можна змінити. Для свого виправлення вона потребує дотримання людиною “правильних принципів”, які, як ми вже знаємо, полягають у старанному здійсненні ритуалів і втіленні у життя добродетельних моральних принципів, котрі людина може надбати в процесі своєї життєдіяльності, якщо буде цього відчайдушно прагнути.

Ще один яскравий приклад, який свідчить на користь тлумачення Конфуцієм природи людини як вроджено негативної, знаходимо в “Лі цзи” (“Трактат про правила поведінки”) – одному з основних творів конфуціанського канону. “Коли у людини немає ритуалу, вона подібна до щура, в якого лише тільки тіло; якщо у людини немає ритуалу, краще їй померти” [3, 101]. Спробуємо поміркувати щодо підтексту цього вислову.

Ритуал як явище являє собою один із способів соціальної діяльності людей, а у міфічні часи він являв собою загалом основний спосіб людської соціалізації. Ритуал у контексті китайської філософії є синонімічним ряду: освіченість – культурність – гуманність. Без ритуалу людина взагалі позбавляється своєї людської сутності та уподібнюється тварині (щурі) з одними лише біологічними інстинктами (що відповідає ряду: вроджені інстинкти – природність – дикуство). Виходить, що, порівнюючи людину, яка не розвинула в собі ритуалу й високих моральних властивостей, із щуром, Конфуцій має на увазі природу людини. Відповідно, вроджену природу людини і в даному разі слід тлумачити як порочну, “щурячу”, яка потребує виправлення через вплив людського соціуму (знов-таки завдяки дотримання ритуалу і визначених Вчителем моральних добродетей).

Схожій лінії у тлумаченні природи людини дотримується послідовник Конфуцієвого вчення Сюнь-цзи. “Людина за своєю природою зла, її добродетельність породжується практичною діяльністю”, “людина народжується з інстинктивними бажаннями наживи”, “засдрісною та злобливою” [4, 200], – відзначає він.

Доводячи тезу про вроджену недоброту людської природи, Сюнь-цзи посилається на те, що людині від народження властиві бажання й прагнення, які суперечать основним конфуціанським моральним добродетелям – насамперед, добродеті і справедливості. До тлумачення природи людини від підійшов ближче й розглянув його докладніше, ніж його Вчитель. Більше того, вчення Сюнь-цзи не містить щодо цього питання суперечностей. Почасти, це сталося через те, що цей

мислитель підвів під визначення людської природи своєрідну методологічну базу, відсутню щодо цього у вченні Конфуція. Зокрема, Сюнь-цзи чітко вирізняє поняття “вроджені” й “набуті” властивості людини. Він відзначає: “Те, що не може бути одержане шляхом навчання або практичної діяльності, але міститься у людині, називається його природою. Те в людині, що може бути отримано шляхом навчання і практичної діяльності, мають назву надбаних властивостей”. Інакше кажучи, вроджені властивості являють собою природу людини, а ті, що людина починає виявляти як наслідок навчання чи практичної діяльності, – ті є надбаними властивостями.

“Якщо слідувати природі людини, – відзначає мислитель, – і керуватися почуттями людей, то обов'язково виникне бажання спорити і грабувати, робити те, що суперечить обов'язку людини, порушувати всі принципи, які спричинюють насильство”. Саме поняття “людська природа”, на думку Сюнь-цзи, складається, на перший погляд, з досить позитивних ознак. Так, він твердив: очі прагнуть бачити тільки прекрасне, вуха – слухати лише гарні, гармонійні звуки, вуста – відчувати тільки чудові смаки, і навіть серце людини вроджено прагне до здійснення бажаного. Нібито нічого дурного у цьому немає. Але за одним “але”, а саме – якщо знати *міру*, або, як любляв казати Конфуцій, “золоту середину”. Якщо очі забажають бачити *лише* досконале, вуха – слухати *лише* пестливі звуки, а серце – досягати *тільки* того, чого бажає і прагне сама людина, незважаючи ні на що інше і ні на кого іншого, то саме за таких обставин у людині породжується бажання спорити й грабувати, зникає поступливість, у суспільстві починаються вбивства, зникає довіра і відданість, землю опановують безлади, починають порушуватися правила через те, що люди намагаються обійти дотримання обов'язків.

Однак Сюнь-цзи стверджував, що зле у природі людини можна викоренити. Єдиний спосіб зробити це – перевиховати людину. Внаслідок перевиховання людина може переорієнтуватися, виправитися і звернути на шлях добра, навіть стати досконаломудрою. На думку мислителя, на шляху визначення моральних пріоритетів для людини найбільше значення має її соціальне оточення, звичаї та традиції, які зберігаються і дотримуються у спільноті, з якою вона себе ідентифікує. Отже, визначну роль у процесі переорієнтації людини, у справі “перетягнення” її на бік добра, вироблення в ній добрих властивостей, стійких моральних правил і навичок Сюнь-цзи покладав на виховання, яке, на його думку, сприяє поширенню знань, вивченню звичаїв і норм поведінки у суспільстві. Мислитель виголошував: “Вивчення звичаїв змінює прагнення, а через тривалий проміжок часу змінює і природу людини”. Тим самим він підкреслював, що звички і культурні звичаї можуть перевтілити людину на краще; під їх тривалим впливом можна виправити і природні злі якості людини.

Відзначимо ще один момент, суттєвий для вчення Сюнь-цзи. Він вважав, що у добродесної і низької людини “природа одна”, а відмінності набуваються пізніше, в процесі практичної діяльності – слід вважати, залежно від того, під вплив якого соціального оточення потрапить людина, яких моделей поведінки воно дотримуватиметься, які моральні властивості пропагуватиме, які знання буде здатним передати своїм нащадкам. Мислитель твердив: “Низька і добродесна людина завжди можуть стати один одним”, тобто помінятися між собою місцями, враховуючи тим самим думку про вплив об'єктивних факторів на формування людських якостей.

Як вірний послідовник Конфуція, Сюнь-цзи пов'язує зміцнення моральних чеснот з діяльністю “досконаломудрого правителя”. Так само, як і його Вчитель, мислитель цілком покладається на “перевиховання завдяки моральному прикладу”. Він відзначає: “Оскільки нині людина зла від природи, вона обов'язково потребує в управлінні з боку досконаломудрих правителів і перевихованні за допомогою правил поведінки і почуття обов'язку – лише так можна досягти того, що всі люди дотримуватимуться порядку і звертатимуться до добра”.

Сюнь-цзи мав на увазі виховну роль тих “досконаломудрих”, які змінили свою природу і почали першими виявляти надбані якості. Ця теза мислителя не є цілком зрозумілою з огляду на те, що, на відміну від свого Вчителя, мислитель не визнавав існування досконаломудрих, які дісталися знання і високих моральних якостей безпосередньо від Неба. Він вважав, що досконаломудрим стають лише “ті, хто вивчає накопичений людьми досвід”. Лише той, “хто накопичив у собі правила поведінки і почуття обов'язку, стає добродішним мужем”; “досконаломудрим людьми” мислитель згодний називати лише тих, “хто накопичив у собі добро і до кінця використовує його”. Отже, незрозумілим є той момент, звідки виник той *перший* “досконаломудрий”, який, за логікою Сюнь-цзи, виховав своїх послідовників через свій “моральний приклад”. Але не будемо занадто вимогливими до стародавнього мислителя, бо на питання подібної першості, яке за всіх часів виникало чи не в кожній філософськи налаштованій людині, філософія (на відміну від релігії) не дала однозначної відповіді і досі.

(Слід зауважити, що Конфуцій визнавав два шляхи формування моральної досконалості: перший – через самовиховання, тобто в цьому його думка збігалася з поглядами Сюнь-цзи; а ось згідно з другим шляхом людина морально вдосконалювалася через безпосередній вплив на неї самого Неба – найдосконалішого, наймудрішого, найморальнішого за все існуюче, своєрідного першодвигуна і першоносія етики, моралі, моральності, усіх знань загалом. Такого благословення Неба можна було дістатися під час навчання; крім того Небо наділяло деяких людей знанням від народження – це було його найвищою нагородою. Мислитель визначив навіть певну градацію щодо цього: “Вищий – це той, хто знає від народження, наступний – той, хто пізнає в навчанні, наступний далі – вчиться, коли потерпає крайнощів; ті ж, хто і в крайності не вчиться – люди низькі” [1, 146].)

Отже, бачимо, що, загалом, Сюнь-цзи щодо тлумачення вродженої природи людини підтримує свого Вчителя – тобто так само, як і останній, вважає її злою, недоброю. Щодо цієї тези Сюнь-цзи лишається вірним собі і послідовним у її дотриманні.

Однак повернімося до думок Конфуція. Як ми бачили, вроджену природу людини він визначив як недобру, злу; цю тезу підхопив і розвинув у своєму вченні Сюнь-цзи – один із найближчих послідовників мислителя. З'ясуємо, чи є послідовним у розв'язанні питання про вроджену людську природу сам Учитель.

За прикладом довго ходити не треба: у 6-му розділі “Лунь юй” міститься речення, яке не лишає варіантів. Конфуцій твердить: “Людина від народження прямодушна. Але якщо вона втрачає прямодушність, лише щаслива випадковість зберігає їй життя” [2, 152]. Таким чином виходить, що, відповідно до цієї думки мислителя, людина має вроджену *добру* природу, тобто в неї закладено позитивне начало, котре їй потрібно підтримувати й розвивати, щоб “зберегти життя”.

Тезу про добре природне начало в людині підхоплює й розвиває інший, не менш відомий послідовник Конфуція, *Мен-цзи*. Так само, як і Сюнь-цзи, він посилається на “Лі цзи”. Але якщо останній ґрунтує своє вчення, зокрема, на вислові з цієї самої збірки, як ми пам'ятаємо, щодо шура, природа якого порівнюється з природним людським “дикунством”, то Мен-цзи знаходить інше, цілком полярне тому твердження: “Люди володіють вродженим почуттям постійності, люблять прекрасну славетність душі”.

Мен-цзи наполягає на спільності природи всіх людей. Найчіткіше цю тезу він висловлює таким чином: “Досконаломудрі і я (ми) – однорідні” [5, 245], і далі безпосередньо визначає сутність природи людини: “Людська природа – добра”. Таку саму думку Мен-цзи висловлює в іншому місці однойменної збірки, поширено пояснюючи тезу про природу людини: “Усі люди мають співчутливе і жалісливе серце, всі люди мають сором'язливе (за себе) й обурене (на іншого) серце, всі люди

мають вдячно-поважливе і шановливо-обережне серце. Співчутливе і жалісливе серце – це гуманність, сором'язливе (за себе) й обурене (на іншого) серце – це відповідна справедливість, вдячно-поважливе і шанобливо-обережне серце – це благопристойність, серце таке, що стверджує і заперечує – це розумність. Гуманність, відповідна справедливість, благопристойність і розумність не ззовні увійшли в мене, вони мені первісно властиві”.

Отже, згідно з Мен-цзи, природа людини первісно добра, і якщо людина підпорядковується своїм природним виявленням, то, у такий спосіб, вона використовує свою вроджену доброту на благо собі й оточуючим. А якщо людина не прислухається до своєї природи, даної їй від природи (Неба) доброю, то вона зречена на зло. Таким чином, якщо людина вчиняє недобре, то в цьому немає провини її природних властивостей, – вона сама привнесла у своє серце недобрі почуття (звісно, через відповідний вплив навколишніх, чи то вчителів, чи то батьків, чи то друзів). Як приклад того, що людина вроджено має серце, яке не виносить чужого страждання, мислитель відзначає: “У будь-якої людини, яка раптово побачила дитину, яка ось-ось впаде в колодязь, буде злякане і сполохнуте, співчутливе й жалісне серце. І причиною того є не внутрішня близькість з батьками дитини, не бажання надбати добру репутацію серед сусідів і друзів, і не огидливість до того, що дитина зарепетує”, а саме дане їй від природи співчутливе серце. Навіть більше того, Мен-цзи не лише визначає добрі властивості природними для людини, а й відзначає, що той, хто не має і не виявляє добрих властивостей, той взагалі не гідний називатися “людиною”: “той, хто не має співчутливого і жалісного серця – той не людина, хто не відчуває сором'язливості (за себе) й обурення (за іншого) – той не людина”.

Таким чином, під первісною добротою Мен-цзи вбачав, насамперед, чотири названих вроджених властивостей людини, які мали своїм витоком безпосереднє спонтанне почуття, а завершенням – свідому поведінку.

Свою концепцію про природу людини Мен-цзи розвивав, зокрема, у полеміці з Гао-цзи, який був чи-то учнем, чи-то сучасником Мо-цзи (засновника давньокитайської школи моїзму). Ця дискусія представлена у шостій главі трактату “Мен-цзи”, яка, на честь співрозмовника Мен-цзи, має однойменну назву – “Гао-цзи”.

На думку Гао-цзи, природа людини нейтральна, тобто байдужа до добра і зла. Він твердить: “Природа людини схожа на бурхливий потік води: відкриєш йому шлях на схід – потече на схід, відкриєш шлях на захід – потече на захід. Природа людини не поділяється на добру і недобру, подібно до того, як вода у своїй течії не вирізняє сходу та заходу” [5, 243]. На що Мен-цзи відповідає, що вода справді не знає, де знаходиться захід, а де – схід, але вона не може не вирізняти, до верх, а де – низ. І якщо вона знає, як швидко і обминаючи всілякі перешкоди текти згори донизу, то щоб змусити її текти вгору, потрібно докласти великих зусиль, адже змінюється сама природа води, а саме – її вроджена легкість текти згори. Переносячи ці образні приклади на людину та проблему її вродженої природи, Мен-цзи запевняє, що “прагнення природи людини до добра подібно прагненню води текти вниз. Серед людей немає таких, які не прагнули б до добра, так само, як і немає такої води, яка не прагнула б текти вниз” [5, 243].

Але звідки ж тоді беруться злі люди, чому у світі так багато зла, якщо всі люди без винятку мають вроджену добру природу? Мен-цзи відповідає на це питання, знову звернувшись до прикладу з водою: “Якщо вдарити по воді і привести її до руху, то можна примусити її текти вгору. Але чи залежить це від природи води? *Сила* призвела до цього. Людину можна *підбурити* робити недобре, її природа подібна до природи води” (Курсив мій. – А.У.) [5, 243]. Отже, на думку Мен-цзи, виховати в людині зло можна лише докладаючи до неї фізичну силу чи впливаючи на неї морально. Звісно, зворотний (позитивний) вплив на людину виховає людяного, гуманного і справедливого індивіда.

Продовжуючи полемізувати з Мен-цзи, Гао-цзи наводить інший приклад: “Природа людини подібна до верби, а справедливість подібна до чаші. Виховати в людині людяність і справедливість – це те саме, що з верби зробити чашу”. Таким чином зрозуміло, що опонент Мен-цзи розумів нейтральність людини в абсолютному значенні, тобто не бачив можливості зробити її ані доброю, ані злою. На його думку, добрими чи злими можуть бути лише ті форми, в яких вона реалізується. А Мен-цзи у відповідь знов-таки наполягає на тому, що всі люди від природи добрі (тобто однакові), і що примусити людину робити зло можна лише відповідним чином впливаючи на неї: “Чи можна, лишивши недоторканою вербу, зробити з неї чашу? Спочатку потрібно зрубати вербу, а потім зробити з неї чашу. І якщо потрібно зрубати вербу, щоб зробити з неї чашу, то в такому разі треба нашкодити людині, щоб виховати в ній людяність і справедливість”, а наслідки такого поводження можуть бути дуже тяжкими, аж до того, що люди почнуть “вважати людяність і справедливість за лихо” [5, 243].

Отже, відповідно до вчення одного вірного послідовника Конфуція – Сюнь-цзи, вроджена природа людини має негативний характер, а згідно із поглядами іншого, теж вірного настановам свого Вчителя – Мен-цзи, вроджена людська природа позитивна, добра. Спробуємо дати раду цій невідповідності.

Незважаючи на очевидні, як ми бачили, вагання Конфуція щодо якісного (добра чи недобра) визначення вродженої природи людини, він, водночас, досить часто повторює, що існує щось у вродженій людській природі, що є спільним для всіх людей – і це “щось”, вочевидь, не стосується її первісного позитивного (“доброго”) чи негативного (“злого”) імперативу.

“За природою люди близькі один одному, а за звичками далекі один від одного” [2, 171], – твердить мислитель. Ця теза засвідчує, що для Конфуція всі люди єдині у своїй вродженій природі. Крім того, з неї виходить, що людська природа, скоріше за все, не є ані злою, ані доброю – вона нейтральна щодо добра і зла; останні якості людина набуває вже під час своєї життєдіяльності. Мислитель наполягає щодо цього: “Природа (сін) кожного з іншим зближує” [1, 148]. Те саме стосується і “неприкрашеного”, котре зіставляється з очищеною від шерсті шкірі, що зближує “собаку і барана” [1, 115]. Прикладів щодо цього у “Лунь юй” чимало. Зокрема: “Цзи-гун запитав: “Чи не про це йдеться у “Ши цзин”: слонову кістку спочатку ріжуть, а потім обробляють, яшму спочатку вирізають, а потім відшліфовують”. Учитель відповів: “Си! З вами можна починати розмову про “Ши цзин” [2, 142] (це означає, що у своїй відповіді Конфуцій висловлює погодження з припущенням учня); “Цзи-ся запитав: “Що означають слова: “Чарівна посмішка надає красу, блиск очей створює привабливість, просте тло за допомогою розфарбування набуває різнокольорових візерунків?” Учитель відповів: “Малюнок виникає на простому тлі” [2, 145–146] та ін.

Отже, згідно з думкою Вчителя, природа протистоїть звичці, навичці, тобто чомусь надбаному, не даному від народження, а неприкрашене – поняттю “вень”, яке в даному разі позначає візерунок, котрий наноситься на первісний матеріал. В одному випадку опозицією такого “візерунка” є не лише неприкрашене, а й сама природа [1, 75]. Якщо природа зближує людей, то навички “один від одного віддаляють” [2, 171]. Таким чином, природа і неприкрашене становлять початок, котрий поєднує людей і протистоїть тому, що створюється не природою, а людиною.

Однак доводиться визнати, що і цього разу Конфуцій вносить певну невизначеність у свої міркування. Хоча загальний підтекст “Лунь юй”, у принципі, дає нам можливість ствердитися у думці, згідно з якою мислитель вважає всіх людей “однієї природи” (тобто, що вроджена людська природа – чи-то добра вона, чи-то недобра, але вочевидь від народження однакова в усіх людей) – що ми вже майже зробили, але наступна сентенція перекреслює наші намагання. “Коли Цзай Во спав

посеред дня, вчитель сказав: “На гнилому дереві не зробиш різьби, брудний мур не зробиш білим. До чого ж ганити Во?” [2, 150]. *** Порівнюючи натуру свого недбайливого учня з “гнилим деревом” і “брудним муром”, мислитель відмовляє йому у можливості виправитися – що, по суті, перекреслює всі інші його міркування щодо можливості виправити негативну людську природу завдяки позитивному впливу на неї з боку соціального оточення. Виходить, що люди не такі вже і подібні один одному за своєю природою, оскільки не на всіх однаково впливає моральний приклад навколишніх. Справа полягає в тому, що Цзай Во був учнем Конфуція, отже, його найближче соціальне оточення становила група послідовників Вчителя. Якщо навіть вони на чолі із самим Конфуцієм не могли позитивно вплинути на нього своїм, слід уважати, високим моральним прикладом (принаймні, щирим прагненням до цього), то що вже тоді казати про соціум у широкому розумінні цього слова, який, до того ж, у сучасність Конфуція переживав суцільний занепад культурних цінностей.

Водночас, навіть випадок з Цзай Во можна вписати в Конфуцієву парадигму – якщо припустити своєрідну дворівневість природи людини у поглядах мислителя. Відповідно, природа людина охоплює собою немовби *два рівні*: з одного боку, безпосередньо *вроджені якості* людини, а з іншого – її *здатність до самовдосконалення*. Звісно, людині замало мати певні властивості, ще потрібно вміти їх використовувати, сконцентрувавши волю і регулюючи свою поведінку. Виходить, що люди за своєю природою мають однакові моральні властивості, але не однакові здатності до їх розвитку і втілення у життя. А це означає, що у наведеному прикладі з недбалим учнем Конфуція, його відрізняла від інших, більш старанних послідовників Вчителя, не вроджена природа, а недостатня здатність до самовдосконалення. Інакше кажучи, йому бракувало не вродженої доброти, а наполегливості в навчанні – що, маємо визнати, далеко не одне й те саме. На нашу думку, звідси впливає цілком інша тема, а саме – щодо зіставлення двох моральних полюсів Конфуцієвого вчення: низька людина – добродесний муж. Логічно припустити щодо цього, що низька людина не вміє самостійно працювати над собою, над розвитком своєї моральності, а добродесна – навпаки, вбачає за свою найвищу життєву мету прагнення до морального вдосконалення (до цієї теми ми обов'язково повернемося пізніше).

Можна припустити й інше тлумачення щодо природи людини, точніше – щодо її певної подвійності. З одного боку, відповідно до принципу “реалізації себе”, у людини визнається наявність певних первісних властивостей, які є добрими й які слід втілювати у життя, а з іншого, відповідно до принципу “переборення себе”, вказується на те, що серед вроджених людських властивостей є й такі, з якими слід боротися і які потрібно переборювати заради свого морального розвитку. Щодо цього не останню роль відіграє внутрішня мотивація самої людини, оскільки, як ми бачили на прикладі з Цзай Во, не на всіх людей однаково впливає одне й те саме соціальне оточення.

Загалом, немає сенсу звинувачувати представників раннього конфуціанства у відступі від доктрини їх Вчителя чи у її нерозумінні – причиною того є сама та доктрина, яка містить у собі значні суперечності, і певна непослідовність у розв'язанні питання про природу людини – лише одна з них. Звісно, не чітко означені тлумачення мислителя провідних тез свого вчення щодо природи людини породили протилежні підходи в аналізі його основних ідей у контексті самого конфуціанства, а також дали привід до перекручення і вибіркового їх використання з боку представників інших філософських напрямів, сучасників Конфуція (зокрема, даоського та легистського). Це має послужити закликом і до сучасного дослідника обережно використовувати довідки з творів послідовників мислителя. Використовуючи як докази авторських гіпотез уривки з творчих інтерпретацій численних учнів мислителя, наш сучасник має можливість посилатися то на одного, то на іншого (що є вельми поширеним явищем), а це – прямий шлях до профанації та збочення справжнього змісту вчення стародавнього мислителя.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Продовження; початок див.: Мультиверсум: Філософський альманах. Вип. 74–75. – К., 2008.

** Докладніше про поняття “жень” див.: Усик А.В. У витоків китайської раціональності: соціальна етика Конфуція // Мультиверсум. Вип. 74. – К., 2008.

*** Згідно з Конфуцієм, старанний учень весь день мав проводити за навчанням і повторенням вивченого; спати вдень – це найвищий вияв недбалості, зневажливого ставлення до своїх обов'язків.

1. Изречения // Конфуций. Я верю в древность. – М., 1995.

2. Лунь юй // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2-х тт. – М., 1972. – Т. 1.

3. Ли цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2-х тт. – М., 1973. – Т. 2.

4. Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2-х тт. – Т. 2.

5. Мэн-цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2-х тт. – Т. 1.