

УДК 101.1:316

**ИСТОКИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА**

В.К. Сергеев

Томский политехнический университет

E-mail: vksergeev@tpu.ru

Сергеев Виктор Константинович, ассистент кафедры социологии, психологии и права ТПУ.

E-mail: vksergeev@tpu.ru

Область научных интересов: социально-философские проблемы гуманизма, социально-философская и социологическая проблематика высшего профессионального образования.

Рассматривается философское наследие Древней Индии и Древнего Китая. Автором показано, что первоначальные гуманистические поиски были присущи древневосточной философской мысли. Сделан вывод о том, что не следует преувеличивать гуманистический потенциал древнеиндийских и древнекитайских философских текстов.

Ключевые слова:

Человек, абстрактный гуманизм, общество, философская школа.

На духовном уровне вопросы о человеке, о мире, о месте человека в мире издавна волновали человечество. Гуманистические поиски начинаются, вероятно, вместе с попытками осознания человечеством самого себя. Это происходит, по-видимому, на самых первых этапах становления современной цивилизации. Об этом свидетельствует, возможно, самый ранний из известных сегодня памятников философской мысли – древнеиндийские веды (сер. II тыс. до н. э. – сер. I тыс. до н. э.). Несмотря на то, что авторство многих из них история не сохранила, изучение означенных текстов показывает нам, *что* философствовали древние арии о человеке по вопросам, с ним связанным. Авторы одной из айтарей-араньяки выделяют человека из растительного и животного мира по признаку его разумности [1. С. 78]. В айтарей-упанишаде подчёркивалась рациональность человеческого мышления: «всё это ведомо разумом, опирается на разум» [1. С. 194–195]. В ведах содержатся намёки на преобразующую деятельность человека, на его акторность: «человек ... возвышается над всеми мирами. Чего бы он ни достиг, он стремится стать выше их» [1. С. 79]. Об определённом внимании ведической философии к антропологической теме говорит разработка ею понятия индивидуальной души – «атмана». «Поистине этот атман сначала становится зародышем в человеке. Это семя – силу, собранную из всех членов тела – человек носит в себе как атмана... Это дыхание – познающий атман – проникло в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей» [2. С. 55–56]. Зачатки абстрактного гуманизма («любви к дальнему», человеколюбию вообще) можно обнаружить во многих древнеиндийских философских системах. Этим, например, отличается буддизм, чем он и в древности привлекал, и в настоящее время привлекает огромное число людей по всему миру, ищущих духовные смыслы человеческого существования.

Тем не менее, мы не склонны к переоценке «гуманистического запала» философских систем Древней Индии. Идеи нравственного благородства, духовного развития человека в том же буддизме ограничивались рамками тщательно регламентированного жизненного порядка, образно имеющего форму 31-ступенчатой пирамиды. С полным правом данный тезис можно отнести к индуизму, вобравшему и переработавшему многие буддистские положения. В частности, Махабхарата (Бхагавадгита), провозглашая кастовое деление древнеиндийского общества, настоятельно рекомендует достичь совершенства или «вечного, непреходящего состоянья» именно в таких (т. е. кастовых) пределах. За всем этим строго следит закон кармы [2. С. 57–58].

Вообще, толкование понятия «кармы» не только индуистской, а всей древнеиндийской философией в мыследеятельности о человеке не предполагало наличие свободной воли у индивидуума. Оно акцентировало своё внимание на безличном всемирном жизненном процессе. В

этом процессе – естественно с точки зрения философской мысли Древней Индии и неестественно с точки зрения мысли гуманистической – нет места личности, нет места индивидууму. Отсюда выводилось правило дхармы: всё заранее предопределено и человеку остаётся в кастовой «системе координат» – желательно максимально бесстрастно – выполнять свои обязанности, не задумываясь о личной ответственности за свои поступки. Трудно представить, что в таких философских разработках могло появиться гуманистическое учение о человеке.

В отличие от древнеиндийской философской традиции история философии Китая знает не только персоналии, но и соотносит их с определёнными школами мыслительного творчества. Собственно число философских школ (учений) в Древнем Китае было довольно значительным; вот почему период расцвета философской мысли носит название этапа соперничества «ста школ» (VI–III вв. до н. э.). В настоящем исследовании рассмотрены лишь те из них, которые были вовлечены в гуманистическую проблематику.

Историко-философский обзор древнекитайской философии мы начинаем с конфуцианства не столько по причине его актуальности для современной духовной жизни Китая, сколько по следующей причине. В идейной борьбе с этим философским течением развивались и даже рождались некоторые другие философские школы. Кроме того, конфуцианцы первыми озабочились тем, что отдалённо напоминает антропологическую проблематику.

Действительно, великий китайский философ Конфуций едва ли не первый, по крайней мере, в китайской философии, поставил вопрос о человеке вообще. Сразу же нужно пояснить, что тема человека не являлась для него основной. Вопрос о человеке был им поставлен в связи с разработкой такой важной части его учения, как образовательная концепция. Эта последняя «работала» на основные положения учения Конфуция: сохранения традиций, следование ритуалам и обычаям, закрепление установившегося с древности социально-политического status quo. Вот, что говорил об этом великий философ: «я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю её» [3. С. 153].

Данная концепция подвигла философа задуматься об объекте образовательного процесса – человеке. Великим китайским мудрецом была выдвинута достаточно смелая для своего времени мысль: «по своей природе люди близки друг другу; по своим привычкам люди далеки друг от друга» [3. С. 171]. Идея общечеловеческой общности, в зародыше угадываемая мыслителем, нашла своё выражение в следующем. В ряду принципов конфуцианского учения немаловажное место занимает принцип жень. В самом общем смысле понятие «жень» можно контекстуально перевести как человеколюбие. Однако называть указанный принцип «принципом гуманности» было бы всё-таки преждевременно. Дело в том, что конфуцианцы очень чётко видели границы применения одного принципа. Нормы солидарности, отношения симпатии, непричинения зла друг другу – всё это для родовой аристократии, к которой, заметим, принадлежал и Конфуций. Для убедительности приведём из его сочинений ещё одну цитату: «есть благородные мужи, которые не обладают человеколюбием, но нет низких людей, которые бы обладали человеколюбием» [3. С. 164].

Далее следовало требование к «благородным мужам» нравственно самосовершенствоваться, чтобы стать «(совершенно) мудрым». Для этого надо придерживаться принципов конфуцианского учения, в том числе принципа жень. В итоге нравственный облик *такого человека* будет определять его социальное положение [4. С. 155–198].

В силу характера представляемой работы её автор не имеет возможности подробно рассматривать теоретические конструкции последователей Конфуция: Дун Чжуншу, Лю Сяна и др. Со своей стороны они много сделали для того, чтобы учение их учителя предстало перед нами таким, каким мы его знаем. Тем не менее, в этой части статьи мы остановимся на взглядах лишь одного из них – Мэн-цзы.

Развивая учение великого китайского мыслителя, Мэн-цзы доказывал положение о врождённой доброте любого человека: «если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств» [4. С. 244]. В нижеприведённом отрывке из трактата древнекитайского философа нам видятся предпосылки феноменологического подхода к изучению человека. «У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания – это основа человеколю-

бия. Чувство стыда и негодования – это основа справедливости. Чувство правды и неправды – это основа познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и способность к познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думали о них» [4. С. 244].

Конфуцианство задавало определённый тон философским дискуссиям о человеке. И всё же отметим, что столь пристальное его обращение к чувственному опыту вело к недостаточному вниманию китайских мыслителей в отношении рациональных мотивов поведения человека в обществе.

В течение длительного времени основными оппонентами конфуцианцев были легисты. Школа «законников» (легистов) представлена именами Цзы-чана, Шуан Яна, Хань Фэя и мн. др. Легисты полагали, что человеку изначально свойственны злые качества, поэтому бесполезно апеллировать к его чувствам, как это делают конфуцианцы. Не нравственное самосовершенствование исправит человека. Общество через государственные законы (этим объясняется название данной философской школы) наставит его на путь истинный [5. С. 210–223].

Интересно обоснование легизма в книге одного из виднейших теоретиков этого философского направления Хань Фэя. Он, в частности, писал нижеследующее. «Искусство управления состоит в том, чтобы на чиновничьи должности назначать по способностям, требовать от чиновника исполнительности в соответствии с наименованием его должности, держать в руках рукоятку жизни и смерти, изучать возможности чиновничества – всё это держат в руках государи. А принцип закона состоит в том, что уложения и указы издаются государственными учреждениями, а народ в своём сердце крепко помнит о наказаниях, награды выдаются тем, кто остерегается закона, кары падают на тех, кто нарушает указы, – это руководство для подданных. Если государь не владеет искусством управления, то в верхах возникают злоупотребления; если подданные не следуют закону, то низы приходят к смуте и тут нельзя отказаться от чего-то одного, обе эти вещи необходимы для царей» [5. С. 258].

Социоцентризм Хань Фэя показателен, так как он довольно пренебрежительно относился к человеку; личности в нём он не видел. Об этом у Хань Фэя сказано так: «... ведь ума у народа недостаточно, чтобы полагаться только на него, это очевидно. Потому-то, возвышая служилых, требовать мудрых и умных, а осуществляя правление, возлагать надежды на народ – всё это ведёт к смуте; невозможно посредством этого управлять» [5. С. 283].

Не менее значительный вклад в развитии философских представлений о человеке китайская традиция признаёт за мудрецами даосской школы. Её основоположник – Лао-цзы разработал учение о дао – что и дало название школе – и дэ. В трактате «Дао дэ цзин» Лао-цзы определяет дао как естественный путь вещей, творящую мир Пустоту. Вообще, стоит заметить: проникнуться даосским учением не просто даже для подготовленного читателя; недаром в Древнем Китае считалось, что это под силу только «совершенномудрым», т. е. мудрецам. Лао-цзы и его последователи (Чжуан Чжоу, Лю Ань, Чжан Даолин и мн. др.) стояли на позициях острой критики, как конфуцианства, так и легизма. При этом агностический запал такой критики был совершенно непререкаем. С одной стороны, все беды человека от того, что он создаёт своё человеческое (т. е. искусственное) дао, а этого делать нельзя. Все люди обязаны подчиняться природному (т. е. естественному) дао, которое – что очень важно – непознаваемо. Мир в принципе непознаваем человеком. С другой стороны, не меньше неприятностей человек получает от такой изначально чуждой ему силы, как общество. Бороться с обществом бессмысленно. Людям надо овладеть естественным законом – дао, чтобы приобщиться к благу – дэ. Общество *таких* людей искоренит пороки. В результате будет достигнута гармония, которую Лао-цзы представлял себе так. «Кто служит *дао*, тот тождествен *дао*. Кто служит *дэ*, тождествен *дэ*... Тот, кто тождествен *дао*, приобретает *дао*. Тот, кто тождествен *дэ*, приобретает *дэ*... Только сомнения порождают неверие» (курсив – авт.) [6. С. 121–122].

Стоит сказать, что сильной стороной даосизма было предостережение человечеству от антропоморфного измерения окружающего его мира. В «Дао дэ цзин» можно найти такие тезисы. «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам жить собственной жизнью. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью» [6. С. 116].

Вместе с тем, даосисты не отрицали идею совершенствования человека. При этом важно знать, что в форму совершенствования они вкладывали своё содержание, судя по трактатам

«Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» [6. С. 248–294]. *Во-первых*, людям необходимо отрешиться от эмоций. Вот как почти афористично «философы из Хуайнани» излагают это условие в своём трактате. «Мудрец не делает своего тела рабом вещей, не нарушает гармонии страстями. Поэтому в радости не ликует, в печали не скорбит... Поэтому, если обрёл себя, то и под высоким деревом и внутри пустой пещеры найдёшь соответствующее своему естеству» [4. С. 44]. *Во-вторых*, людям нужно приобщиться к недеянию; сделать это надо через воздержание. Ниже приведено рассуждение Лао-цзы об этом условии. «Управляя людьми и служа небу, лучше всего соблюдать воздержание. Воздержание должно стать главной заботой. Оно называется совершенствованием *дэ*» (курсив – авт.) [6. С. 132].

Концепция недеяния имела широкий резонанс в китайской философии. Это вполне объяснимо, т. к. адепты даосизма выступали не против активности как таковой, а против активности, противоречащей «естественному ходу вещей». Отсюда выводились, как можно выразить современным языком, такие «практические рекомендации» (в том числе высшим сановникам и правителям), как-то: скромность, нестяжательство, справедливость, честность и т. п.

Принцип, на котором базировалась философия даосов, неслучайно назван «принципом естественности». Всё мироощущение даосизма строилось на природном (т. е. естественном) порядке явлений; такому порядку подчинено вообще всё: и собственно природа, и общество, и человек. Натурализм принципа естественности не вызывает сомнений. В соответствии со своей философской позицией даосисты не просто не видели общественное в социальном, антропологическое в человеческом; они не стремились это видеть.

Рассуждениям конфуцианцев и легистов противопоставил свои взгляды Ян Чжу, школа которого также тяготела к даосизму. Возможно, впервые в китайской философии им был поставлен вопрос о человеческой индивидуальности, о человеке как индивидууме. Относя человека к самым разумным среди всех живых существ, Ян Чжу полагал, что каждый человек в своей деятельности руководствуется разумом. Однако люди по-разному им пользуются. В связи с этим реальный человек должен стать хозяином своей судьбы. Для этого ему из своего существования необходимо исключить четыре причины, мешающие в названном становлении. Они суть следующие [6. С. 222]:

1. желание долголетия;
2. жажда славы;
3. стремление получить чиновничью должность;
4. жажда или алчность богатства.

Овладение судьбой есть, по Ян Чжу, приближение человека к своей сущности. Судьба – это не фатум, нависший как дамоклов меч над экзистенцией индивидуума; судьба – это его индивидуальный жизненный путь, над которым не властны никакие высшие силы. Атеистическая заострённость антропологической проблематики, несомненно, является сильным местом воззрений китайского философа. Также несомненен этический вектор приложения его раздумий о человеке. Этот вектор оказался тем более «отточенным», что «выкристаллизовывался» он в жарких философских «баталиях» Ян Чжу и его учеников главным образом с конфуцианцами.

В идейной борьбе «ста школ» заметное место занимали представители такого течения китайской философии, как моизм. Своё название данная школа ведёт от имени её «отца-основателя» Мо-ди. Вероятно, первым среди китайских философов Мо-ди задумался о производительной функции человеческой деятельности. Тем самым он вплотную подошёл к мысли о придании человеку статуса активно действующего субъекта – актора на ниве макрокосма. На этой основе Мо-ди доказывал тезис о сознательной деятельности людей как об отличительной черте, выделяющей их из животного мира.

Другим важным достижением Мо-ди и последователей была проповедь идей эгалитаризма и альтруизма. В этих вопросах моисты пошли гораздо дальше представителей других философских школ, в частности, основных своих оппонентов – конфуцианцев. Фактически школа моистов выступала за построение общества равных возможностей для всех его членов, а не только для аристократии.

Обращаясь вслед за конфуцианцами к чувственному опыту человека, в отличие от последних, моисты пришли к иным выводам. Основополагающими положениями их учения были нижеперечисленные принципы:

1. «почитание мудрости»;
2. «почитание единства»;
3. «всеобщая выгода»;
4. «всеобщая любовь» и др.

Особое значение придавалось принципу всеобщей любви, который лежал в основании попыток гуманистического понимания современной моистам эпохи. Философы изучаемого направления рассуждали следующим образом: «если рассмотреть, откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают от того, что люди не любят друг друга», ведь «если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть» [6. С. 192]. К тому же, «любовь к людям должна быть бескорыстна», ибо стремиться надо к тому, чтобы «любить родителей других людей, как любишь своих родителей». И вообще – «в Поднебесной не должно быть человека, которого бы не рассматривали как равного себе»; именно в этом заключается истинное человеколюбие [5. С. 91].

Идеи «всеобщей любви» буквально пронизывают всё учение моистов. Они послужили основанием для предложенных ими этических ограничений, резонирующих с общественными настроениями того времени: запреты на увеселения знати, запреты на пышные похороны знатных людей, выдвижение на государственные должности не родовитых людей, а талантливых и т. п. В любом случае, моизм знаменателен уже тем, что представляет из себя одну из первых в истории философии попыток обоснования абстрактного гуманизма.

Несмотря на сказанное, не следует идеализировать данное направление древнекитайской философии. Например, не стоит забывать, что моизму была присуща некая философская раздвоенность. С одной стороны, моисты апеллировали к макрокосму, к Вселенной. В этом отношении обращение к Небу являлось общим не столько для моистского, сколько для мировоззрения древних китайцев вообще. Заметим тут же, что апелляция моистов носила не онтологический характер, как это было (преимущественно) у прочих философских школ, а характер сугубо спекулятивный. Сторонникам моизма указанный приём был нужен для придания правилам «всеобщей любви» статуса всеобщего закона. С другой стороны, моисты, также следуя в русле общекитайской традиции, постоянно ссылались на «благо Поднебесной». Правда, по сравнению с другими философскими школами они предложили проект договорного происхождения государственной власти. Это означает, что только в государстве, основанном на общественном соглашении людей, только в *такой* Поднебесной может и должно возникнуть общество «всеобщей любви», «всеобщей выгоды» и т. п. В итоге философская двойственность моизма была осознанной необходимостью философов привести для доказательства своей теории как иррациональные, так и рациональные, как «небесные», так и «поднебесные» доводы.

По понятным причинам мы остановились на философских учениях отнюдь не всех школ Китая, практиковавших в то время. Многие из них занимались другими животрепещущими проблемами. Что касается гуманистических аспектов, то философы других направлений в целом шли по стопам рассмотренных здесь школ. В пример можно привести школу нунцзя («аграрников»), которая вслед за моистами разрабатывала идеи эгалитаризма. Формальные и содержательные отличия приведённых в пример школ от перечисленных выше, в частности, утопическая направленность концепций аграрников – предмет отдельного исследования.

В III–II вв. до н. э. на территории Древнего Китая складывается централизованное государство. К этому времени в историко-философском плане заканчивается период «ста школ». Это далеко неслучайно: нужды империи настоятельно требовали создания единой идеологической доктрины. Постепенно такая доктрина была создана. Это произошло под эгидой конфуцианства как философии, наиболее адекватно отвечающей сословному характеру рабовладельческой империи династии Хань. В ханьскую эпоху (II в. до н. э. – II в. н. э.) отчётливо видна тенденция синтеза различных направлений. Обозначилась она ещё в предшествующий период «ста школ». Таковы сочинения Сюнь-цзы или энциклопедический памятник «Люй-ши чунь цю», написанный коллективом древних авторов [5. С. 141–209, 284–310]. В ханьское время на

ниве разработки официальной доктрины трудились немало видных философов: Дун Чжуншу (трактат «Чунь цю фань-лу»), Ван Фу (трактат «Цаньфу лунь»), Сюнь Юэ (трактат «Шэнь цзянь») [4. С. 111–127, 339–353, 373–380]. В их произведениях не составляет труда разглядеть явные элементы заимствований, иногда доходящих до эклектики, из учений самых разных школ. Данная тенденция получила своё дальнейшее развитие в китайское средневековье, особенно в IX–XII вв.

В целом положение о нравственном развитии и шире – о непреложном соблюдении членами общества ряда моральных норм – это положение, пусть и обращённое первоначально к правящей элите, довольно плодотворно разрабатывалось на протяжении истории всей китайской философии. Более того: оно стало одним из краеугольных камней восточной философии. Например, о большом влиянии конфуцианства на становление и развитие японской философии писал в своём обстоятельном труде «История философской мысли Японии» (1936 г.) японский исследователь Х. Нагата [7].

Возвращаясь к истории китайской философии, пометим, что она знает несколько учений, которые пытались заниматься гуманистической проблематикой. Ни одно из распространённых в то время учений не поднялось до осознания индивидуальности человека. Человек обезличен перед миром в принципе: и перед Небом (природой), и перед Поднебесной (обществом). Чаще всего китайские философы занимали связи общества и человека, поэтому гуманистические поиски этим и ограничивались. Оказываясь в зоне внимания философов, человек рассматривался ими как часть общества. В системе связей человека и общества деятельность человека всегда подчинена интересам общества. Место человека – всегда в системе ценностей Поднебесной; оно всегда подконтрольно ей. Жизнь такой обезличенной песчинки в исторических реалиях Китая поистине стоила немного.

Итак, на основании изучения трудов древних китайских мыслителей можно с большой долей уверенности утверждать, что ими были предприняты определённые попытки вычленить проблему человека из общефилософской проблематики. Конечно, это были всего лишь попытки; но и они имели большое значение в качестве одного из первых шагов мировой философской мысли по самой постановке проблемы гуманизма и, следовательно, по осознанию этой самой проблемы.

Резюмируя сказанное, стоит отметить, что философская мысль Древнего Востока за редкими исключениями не пошла по пути изучения антропологических аспектов в постижении человека. В большей степени это характерно для древнеиндийской философии, в меньшей – для древнекитайской. В Древней Индии возобладал натуроцентризм в его пантеистической форме: человек слит с природой, он предопределён кармическими силами. В миропонимании Древнего Китая во главу угла при познании сущности человека поставлен социоцентризм: подчинение человека власти общества, стоящей над ним. Древневосточная философия в своей основе исходила из антиперсоналистской установки. Она пыталась помыслить о человеке через его сравнение и в итоге – подчинение окружающему миру: природному, социальному.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Древнеиндийская философия. Начальный период. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
2. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / под ред. И.Т. Фролова и др. – М.: Политиздат, 1991. – 463 с.
3. Лунь Ю. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с.
4. Куань Х. Янь те лунь. Древнекитайская философия. Эпоха Хань / под ред. В.Г. Бурова. – М.: Наука, 1990. – 523 с.
5. Шан цзюнь шу. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – 384 с.
6. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с.
7. Нагата Х. История философской мысли Японии. – М.: Прогресс, 1991. – 416 с.

Поступила 23.01.2012 г.