

А. Полюшкова

СЕМАНТИКА КЛЮЧОВИХ КАТЕГОРІЙ ОСНОВОПОЛОЖНОГО КОНФУЦІЯНСТВА В КОНТЕКСТІ ДАОСЬКО-КОНФУЦІЯНСЬКОГО СИНКРЕТИЗМУ

Передмова

Конфуціянство та даосизм, співіснуючи протягом багатьох сторіч, поступово зближувались, причому кожна з цих релігійно-філософських доктрин знаходила своє місце у **загальнокитайській системі** релігійно-філософського синкретизму, що активно розвивалася. Конфуціянство домінувало в сфері етики та соціально-сімейних стосунках; даосизм звертався до сфери почуттів і ніби компенсував сухість та раціоналізм конфуціянства.

Слід також зазначити, що термін «контекст» у назві цієї роботи є одним з ключових понять (поряд із «синкретизмом»), оскільки він розглядається в контексті (тавтологія, на нашу думку, доречно) із синкретизмом релігійно-філософських вчень Китаю — даосизму та конфуціянства. Саме синкретизм цих вчень в Китаї підвів нас до думки спробувати виявити засади, на яких конфуціянство збагачувало традиційні світоглядні ідеї, набувало нових, проте не втрачало свого автохтонного обличчя.

Інтерпретація основоположних принципів первісного конфуціянства через семантику його ключових категорій

Конфуціянство — найдавніша філософська система і одне з трьох, поряд з даосизмом та буддизмом, головних етико-релігійних вчень — цзяо (教) Далекого Сходу, «школа вчених-інтелектуалів» (жу цзяо), яка виникла в Китаї на межі 6–5 ст. до н. е.

Відмінність сучасного конфуціянства від джерельного є безсумнівною хоча б тому, що первісні конфуціянські уявлення,

як відомо, зазнали суттєвого перегляду в ханський період, коли був здійснений синтез конфуціянства з іншими давньокитайськими філософськими школами.

На жаль, відома незначна кількість джерел, на основі яких можна відновити первісний дух конфуціянського вчення. Ми не можемо скористатися для цього ані працями Мен-цзи і Сюнь-цзи, ані навіть висловлюваннями Конфуція, що наводять ці та інші дослідники конфуціянства стародавньої доби. Не допомагають тут і канонічні тексти, оскільки, як зазначає А. М. Карапетьянц, їхня співзвучність вченню Конфуція неодноразово піддавалась сумніву, і взагалі внесення положень канонічних книг в конфуціянство, вочевидь, є ханським нововведенням [2]. Отже, ми можемо спиратися лише на «Лунь юй».

Але й сам «Лунь юй», хоча його автентичність і не викликає сумнівів, не є зручним у тому аспекті, що однозначність трактування викладених у ньому думок ускладнена через лаконічність формулювань [2].

Однак існують способи, котрі дають змогу наблизитись до розв'язання цієї проблеми. Один з них, застосований нами, — це мовно-культурологічний (етимологічний) аналіз ідеограм-носіїв ключових категорій конфуціянства, за допомогою якого робиться спроба адекватного розуміння цих категорій. Але, перш ніж говорити про це, необхідно зупинитись на певних характеристиках та особливостях досліджуваного матеріалу.

В оригінальному найменуванні конфуціянства «жу» (儒) відсутня вказівка на ім'я його творця — Конфуція, що відповідає думці останнього — «... передавати, а не створювати; вірити давнині і поважати її» [3]. Своє якісно нове вчення Конфуцій ідентифікував з мудрістю «святих і мудрих» правителів напівміфічної дійсності.

Хранителі давньої мудрості (вчені-інтелектуали) в добу Конфуція спеціалізувались у «знаково-культурній» діяльності, тобто зберіганні і відтворенні писемних пам'яток. Вони концентрувались у районі царства Лу (сучасна провінція Шаньдун), і, можливо, були нащадками керівної верхівки держави Шань-Інь, що була підкорена в XII—XI ст. до н. е. племінним союзом Чжоу, що перебував на нижчому рівні культурного розвитку.

Можливо, саме ця особливість тієї історичної доби справила такий вплив на світогляд «інтелектуалів», який відбився потім в етимології терміна «жу» та ідеограми 儒, якою почали позначати конфуціянство: «людина (亻), котра зупинилась і мусить чекати, коли закінчиться дощ (需)» [16—22]. До речі, до парадигми значень даної ідеограми входять також «необхідність»,

«потреба» тощо). Отже, очевидно, через етимологію цієї ідеограми передаються такі ідеї первісного конфуціянства, як «схилитись перед природними явищами», «бути терплячим», «бути толерантним до інших», «виявляти м'якість по відношенню до інших» тощо. Іншими словами, за Конфуцієм, закони будуть виконуватись людьми лише тоді, коли вони їх розумітимуть, а не через силу. Тобто довести силу закону можна лише через непримусове, делікатне його роз'яснення, що під силу лише правителям – інтелектуалам, філософам, мудрецам, котрі в своїх діях спираються на закони природи. Відтак Конфуцій вважав соціальну слабкість несумісною з культурно-інтелектуальною силою саме таких людей і відповідно до цього висунув свій ідеал державного устрою, в якому за наявності сакрального-піднесеного, шляхетно-гуманного правителя реальна влада має відповідати принципу «жу», що поєднує в собі властивості філософів, літераторів, вчених і чиновників. Із самого свого народження конфуціянство відрізнялось усвідомленою соціальною спрямованістю і прагненням до злиття з державною владою у всіх її громадських аспектах – від адміністративного до ідеологічного.

Цьому прагненню відповідало теоретичне тлумачення і державної, і божественної влади в сімейно-родинних категоріях: «державна – одна сім'я», правитель – Син Неба і водночас «батько й мати» народу. Державна ототожнювалась із суспільством, соціальні зв'язки – з міжособистісними, основа яких вбачалась у сімейній структурі. Остання ж виводилась із відносин між батьком і сином. З точки зору конфуціянства, батько вважався Небом тією самою мірою, якою Небо – батьком. Тому «шанобливе ставлення до батька» було зведено у ранг «коріння благодаті / доброчесності» [2, 3].

Розвиваючись у вигляді свого роду соціальної антропології, конфуціянство зосередило свою увагу на людині, проблемах її природи і набутих якостях, її становищі в світі і суспільстві, здатності до знань і дій. Утримуючись від особистих суджень про надприродне, Конфуцій формально схвалив традиційну віру в невиразне, божественно-натуралістичне «доленосне» Небо і духів прашурів, що були посередниками у спілкуванні з ним, що згодом обумовило набуття конфуціянством соціальних функцій релігії.

Разом з тим, всю проблематику, що належала до сфери Неба (сакральну і онтолого-космологічну), Конфуцій розглядав з точки зору значущості для людини і суспільства. Фокусом свого вчення він зробив аналіз взаємодії «внутрішніх» імпуль-

сів людської натури, що в ідеалі охоплюється поняттям «гуманність», і «зовнішніх» соціалізуючих факторів, що також в ідеалі охоплюється поняттям «благопристойність».

Сенс людського існування за Конфуцієм — утвердження в Піднебесній (天下) вищої і загальної форми соціально-етичного порядку — «шляху» дао (道), найважливішими проявами якого є: «гуманність» (仁), «справедливість» (義) «обов'язок» (義), «розумність» (智), «синівська любов до батьків» (孝). Конкретним втіленням шляху дао виступає «доброчесність» *де* (德). Ієрархізована гармонія всіх індивідуальних *де* утворює вселенське дао.

Отже, як можна бачити, конфуціянські світоглядні принципи, як особисто-індивідуального, так і загально-соціального планів, корелюють із принципами даоського світогляду, адже Конфуцій, напевне, розумів, що найкращим носієм конфуціянських ідей і, врешті-решт, найкращим державним чиновником будь якого рангу здатний бути лише носій даоського світобачення.

Даоські ключові категорії як носії морально-етичних принципів конфуціянства

Зазначимо, що серед основних філософських категорій «Лунь юй» можна виділити не тільки чисто конфуціянські. Передусім це ті, що мають даоське походження. Домінантне положення серед неконфуціянських категорій посідають такі як дао (道 — «шлях» (у конфуціянській інтерпретації — «мораль»)) і *де* (德 — «шлях» (у конфуціянській інтерпретації — «етика»)). Зазначимо також, що принципи конфуціянської морально-етичної системи відображаються в етимології сполучення 道德: «істинний (життєвий) шлях (道) — це цілеспрямований шлях людини і т. в. яка правильно (十) бачить (усвідомлює) (目) суть речей через серце (心)». За даосизмом, така людина володіє такими чеснотами, як доброчесність, чистота, глибока духовність, внутрішня гідність тощо, тобто це складові внутрішнього світу людини, який виводить її на шлях дао (道). За Конфуцієм — це чотири начала (гуманність, розумність, справедливість, ритуал), які виводять людину на шлях Неба, тобто визначають її істинну долю. Отже, ці чотири начала є головними складовими доброчесності людини (конфуціянство) і, оскільки вони корелюють з вищезгаданими даоськими чеснотами, їх можна вважати також складовими внутрішнього світу людини.

Останній, певна річ, базується передусім на її (людини) духовності, яка набувається нею через розуміння (сприйняття) суті речей серцем (德) як головної умови наслідування людиною шляху дао (道) чи шляху Неба (天道).

Як відомо, у Лао-цзи *де* набувається через дотримання людиною золотої середини (остання, до речі, постає центром духовності, навколо якого, за Конфуцієм, розташовуються всі інші чесноти шляхетної людини). А за Лао-цзи, золота середина — духовний корінь дао і *де* як у їхньому витoku, так і в їхньому рості. Конфуцій ставить шляхетну людину в золоту середину і нанизує на її гармонійну систему чесноти шляхетності.

Варто зазначити, що поняття «середина» в «серединному шляху» (中道) уособлюється етимологією елемента 八 ідеограми 道: «ні ян (ノ), ні інь (ㄣ) і, одночасно — і ян (ノ) і інь (ㄣ)». Іншими словами, елемент 八 символізує «абсолют» як вищий рівень (一) самовизначення (прояву природи) (白) людини на її правильному життєвому шляху (道). До того ж символ абсолюту 八 присутній в ідеограмі 心, яка є варіантом ідеограми 心 — «серце». В ідеограмі 心 вертикаль | (духовно-енергетична розгортка інь-ян взаємин), проходячи через середину знака 八, виступає символом «серединного шляху». Окрім вищенаведеного, золота середина / серединний шлях (中道) представляється ще й ідеограмою 中, в якій вертикаль | (як і в ідеограмі 心), проходить між лівою ян і правою інь частинами речі (口).

Поняття «серединний шлях» (中道), як і будь-яке інше, не може бути ані витлумачене, ані сприйняте поза свідомістю людини, саме тому ми і розглядатимемо його крізь призму людського сприйняття. У Лао-цзи *де* схоже на дао; обидва розлиті по людській Піднебесній і перебувають у людських серцях. Однак *де* приховане, його треба якимось засобом відродити (піднести), вивести на рівень морального осмислення й вчинку. Конфуцій рекомендує керуватися відданістю, довірою й справедливістю / обов'язком. На жаль, не всі і не кожний прагнуть цього і не у всіх вистачає духовної сили для досягнення *де* — золотої середини. Також украй рідко зустрічаються ті, хто осягає *де* розумом [3].

Для укріплення *де* народу як додатку до вірності, довіри і справедливості Конфуцій пропонує звернутися до вшанування пращурів, щоб забезпечити ще й життєву стійкість *де* міцністю родинно-кланових відносин. У зв'язку з цим він наводить наочні історичні приклади з минулого й сучасного тих, хто осягнув *де*.

Де — мета гуманної людини (仁), котра щиро й самовіддано прагне до неї, але й серед таких людей рідко хто досягає її.

Однак навіть досягнути *де*-золотої середини ще недостатньо. Необхідно розширити її, розгорнути зусиллями людини і через людину в гармонійну сферу Піднебесної, інакше *де* так і залишиться в своїй капсулі. За Конфуцієм, *де* треба розширювати, а в дао треба щиро вірити, щоб знайти істинне. В цьому розширенні *де* з'єднується з іншими конфуціянськими чеснотами, передусім з такими, як дотримання правил ритуалу лі (禮), відчуття справедливості / обов'язку і (義), гуманність жень (仁), тощо.

Конфуцій відзначає в *де* ще одну важливу властивість, в якій знаходить свою духовно-моральну опору конфуціянське слово. Де нагороджує людину даром слова, а це означає, що істинне слово про дао звучить тільки при злитті з духовною сутністю *де*, котре розширяє шляхетна людина цзюнь цзи (君子). Тих, хто балакає про дао тут і там, на шляхах багато, а справжніх вчителів доброчесності мало [3].

«Філософ сказав: «Прагнучи дао (道), чіпляйся за *де* (德), спирайся на гуманність жень (仁); шукай справедливості (義)» [3].

«Цзи-Чжань сказав: «Якщо людина намагається дотримуватись *де* без широти, вірити в Шлях дао без впевненості, *де* ж їй бути, *де* ж їй не бути» [3]. На нашу думку, зміст цих висловів Конфуція можна осягнути лише співвідносячи «Шлях дао» і «*де*», тобто в контексті дао-де (道德)» [3].

Гуманність жень (仁)

Основою принципів розбудови досконалого суспільного устрою Конфуцій вважав — жень (仁). Значення ідеограми 仁 в китайсько-західномовних словниках передається словом «гуманність». З позиції європейської ментальності поняття «гуманність» розуміється як людяність, істинно людське (начало), людинолюбство, милосердя, доброта, співчуття тощо. Проте, все ж таки цікаво знати, наскільки адекватно розуміється парадигма поняття «гуманність» європейцями, з одного боку, і, наприклад, китайцями та японцями (як носіями традицій далекосхідної культури) з іншого? Для відповіді на це питання звернемось до етимології ідеограми 仁. Її складовими є дві ідеограми: 亻 та 二. Перша має такі значення: «людина», «чоловік», «цілеспрямований рух людини», «динаміка розвитку сил ян». Друга (二) означає: «число й цифру «два», «верхню та нижню межі», «верхній та нижній рівні розвитку чого-небудь», «небо та землю», «простір між небом та землею», «піднебесся» тощо. За **даоським світоглядним контекстом** усі наведені значення ідеограми 二 вписуються у контекст одного значення, а саме «Небо (ян) та Земля (інь) як межі життєвого простору».

Небо тут виступає як духовна основа життя людини; Земля — як матеріальна основа. Відтак ці обидві іпостасі постають (у Конфуція) природними (ідеальними) зразками, життєвими орієнтирами для людини. Останнє, власне, є головною ідеєю, що міститься в етимології ідеограми 仁 [16–22].

Отже, «гуманність», за Конфуцієм — це передусім «життя людини (亻) за законами Неба та Землі (二), які уособлюють Природу». До речі, та ж сама ідея міститься в етимології ідеограми 理, якою передається конфуціянський принцип / закон природи 理. Таким чином, наведені вище значення поняття «гуманності»: людинолюбство, доброта, толерантність, милосердя тощо, було б коректним, на нашу думку, розглядати з позиції наведеної етимології ідеограми 仁.

Ідея, що міститься в етимології цієї ідеограми, безперечно має морально-етичний підтекст, оскільки вказує на посередництво людини між Небом і Землею. До того ж людина тут виконує не тільки посередницьку функцію, а ще й функцію об'єднання Неба і Землі, утворюючи в сукупності священну тріаду Небо—Людина—Земля (三), що є аналогом «світового дерева», або «світової вісі».

Отже, головною ідеєю конфуціянської категорії жень (仁) є «людина і людина» або «людина серед людей», за чим стоять такі вищезгадані сентенції, як «спільність», «взаємність», «толерантність» тощо. Термін «жень» має прикладне значення і застосовується для вираження конкретних людських якостей. За його допомогою Конфуцій розподіляє людей на три категорії:

- Шень жень (神人) — «мудрець» («надзвичайна (神) людина (人)»);
- Цзюньцзи (君子) — «шляхетна людина» («той, хто у всіх вчинках (君) спирається на першоджерела (子)»);
- Сяожень (小人) — «маленька (小) людина (人)» («примітивна (小) людина (人), яка ще не набула моральних цінностей»).

Відтак жень (仁) — це те, що допомагає людині звільнитися від егоїстичних намірів і діяти за принципом лі (礼) (дотримання ритуалів і обрядів, про що йтиметься далі). Згідно з Конфуцієм, ця якість людини має проявлятися природним способом і стосуватися не тільки правителів, але й усіх інших людей. Дотримання традицій, усвідомлення особистого місця в суспільстві, відчуття обов'язку перед громадою, синівський обов'язок, піклування батька про дітей — усе це сприяє вихованню в людині доброчесності, є основою гуманності й шляхетності

людини [3]. Конфуцій протиставляє шляхетну людину (君子) так званій маленькій людині (小人), і тим самим наголошує значущість саме цих гуманних якостей людини.

Отже, як зазначалося вище, поняття жень (仁) українською мовою перекладають словами «гуманність», «людинолюбство», «благопристойність» тощо, однак адекватність розуміння цього поняття не впливає безпосередньо з жодного з них. Такий переклад, безперечно, правильний у контексті європейського традиційного підходу до вчення Конфуція, але, на нашу думку, навряд чи передає зміст його думок та ідей. Швидше за все, цей зміст треба шукати в контексті морально-етичної складової цзюньцзи (君子): якщо цзюньцзи — шляхетна людина, то саме вона володіє «людинолюбством».

Жень — найважливіше поняття для Конфуція і всієї його школи. Четверта книга «Лунь юй» містить чимало висловів Вчителя про «гуманність» в найрізноманітніших контекстах і з різними відтінками. Певна частина цих контекстів відкривається такою фразою: «Якщо в суспільстві панує гуманність жень — це прекрасно. Хіба можна вважати мудрим того, хто оселяється там, де не панує жень?»

Для Конфуція людина є людиною лиш остільки, оскільки вона живе у відповідності з правилами й ритуалом лі (禮). Але це та людина, яка володіє жень «Людина — і без жень! Тоді про який ритуал (禮) може йтися!», — говорить він, показуючи, що саме жень визначає межу ритуально-священного зв'язку між Людиною, Небом і Землею. Відтак жень — це здатність постійно зберігати зв'язок з небесними силами, з духами пращурів. Це те, що саме і характеризує справжнього мага, медіума — вміння вступати у контакт з іншим світом і передавати його веління й знаки у наш світ. Власне, ця думка, як вже говорилося вище, відображається в етимології ідеограми 仁.

У збірнику суджень Конфуція «Лунь юй» термін жень зустрічається досить часто, але виявляється, Вчитель рідко говорив про гуманність жень (仁), як, до речі, про користь лі (利) та долю мін (命) [2]. Це звучить дивним дисонансом у традиційному викладі образу Вчителя, бо саме поняття жень, як здається багатьом, є центром його проповіді. Коментатори та історики вирішили прояснити ситуацію, запропонували близько десятка контекстуальних трактувань й близько десятка скоректованих перекладів на бай-хуа (сучасну китайську мову). Наприклад, вислови Конфуція слід розуміти так, що він просто унікав розмірковувань [зайвих розмов] про гуманність. Інші ж вважають, що Конфуцій схвалював бесіди про гуманність [2].

Адже він постійно згадує про жень у різних контекстах «Лунь юй», записаних його учнями. В них міститься дивний зв'язок трьох понять: «гуманність» (仁), «вигода» (利), «доля» (命). Проте, пояснювальних коментарів Конфуція щодо їхнього змісту ми не помітили. Мабуть, він уважав коментарі недоцільними, натомість, наприклад, зміст поняття жень він передає через наведення відповідних прикладів. Це, на нашу думку, є серйозною перешкодою адекватному розумінню не лише змісту категорії жень, це стосується всіх понять категоріального апарату конфуціянства і, певна річ, розуміння змісту ідей цього вчення взагалі. Думається, що в європейських мовах і, зокрема, в українській поки що не знайдено слів-відповідників до жень та інших згаданих (та не згаданих) термінів, а наше дослідження – лише спроба знайти та обґрунтувати шлях до їх адекватного розуміння.

Як було показано вище, уявити смисл поняття жень можна через етимологію ідеограми 仁, якою це поняття передається. Китайці ще в далеку давнину навчилися висловлювати сакральну сутність понять не через багатослівні роз'яснення, а через символічний малюнок-ідеограму. Так само з етимології ідеограми 仁 можна (за умови володіння основами даоського вчення) отримати уявлення про те, як саме людина (人) у гармонійних (природних) зв'язках з Небесною та Земною стихіями (二) здатна стати на шлях дао (道), на якому, осягаючи смисл буття (德), самовдосконалюючись, досягти рівня цзюнь-цзи (君子), тобто набути жень (仁).

Таким чином, жень (仁) – це здатність людини увійти в гармонійний зв'язок з Небом і Землею (天), опосередкувати собою, своїм внутрішнім станом зв'язок з пращурами і, відповідно, набути всіх даосько-буддистсько-конфуціянських чеснот, що сприятимуть набуттю нею (людиною) стану дао (道), стану нірвани (涅槃), наслідування шляху Неба (天道) і, відповідно, здатності жити та діяти за принципом лі (理).

Однак (за Конфуцієм), далеко не кожна людина здатна стати на складний шлях набуття жень. До того ж він констатує, що ані досконала/мудра людина, ані шляхетна людина (цзюнь – цзи) за життя йому не зустрічались. Зразками таких людей Конфуцій вважав правителів Піднебесної сивої давнини. На думку філософа, жень, на відміну від багатьох інших чеснот, неможливо навчитися, його (жень) можна саме набути, досягти, сприйняти: «Хіба жень далеко від нас? Варто попрямувати до жень – і тоді жень приходить» [3]. Жень не приходить з вихованням, яке дуже цінує Конфуцій, виховання

лише відкриває канал для жень. Конфуцій казав, що добродісні люди давнини «шукали жень і здобули жень» [3]. Це особливе почуття, подібне до переосмислення й передчуття всього попереднього (доконфуціянського) досвіду. Не випадково мудреці вчать саме формуванню жень всередині людини (на шляху її самовдосконалення), але ніяк не його штучному прищепленню.

Отже, як бачимо, жень можна якось співвіднести з такими поняттями, як «гуманність», «людинолюбство», «любов до людей» тощо (за європейським розумінням), але, швидше за все, жень — це здатність до «посередництва», яка й характеризує істинного цзюньцзи (右十) як «зв'язківця» між священними силами Неба й земними справами. Власне, Конфуцій вважав, що цзюньцзи виконує важливу місію встановлення ритуального діалогу між Небом та Землею через жень: «Бо ноша його важка, а шлях довгий. Він вважає жень своєю ношею — хіба це не важко? Й лише зі смертю його шлях добігає кінця. Так хіба не довгий він?» [3].

Одному з учнів Конфуція не вдалося збагнути смисл цього висловлювання, і тоді Конфуцій уточнив: «Виховувати прямоту (直) — неопосередковане (правильне) (十) бачення й розуміння (目) суті (L) речей (») й уникати викривлень. І тоді можна криве (ノ) випрямити (弗)». Жень — не «для себе», не для задоволення особистого марнославства, але «для виправлення кривого», тобто служіння людям. І в цьому смислі воно може трактуватися як «людинолюбство» [3].

Щоб досягти жень, потрібний моральний подвиг, який може вимагати від шляхетної людини навіть самопожертви. Пожертвувати, але не принизитися. Цзай Во спитав Конфуція: «Якщо людині, що володіє жень, скажуть, що жень в колодязі, чи піде вона слідом за ним?

— Шляхетна людина (цзюньцзи) може піти, але не може впасти, вона може здатися обманутою, але обманутою не буде, — відповів Конфуцій» [3].

Очевидно, що жень розуміється не тільки як моральна категорія, а й містичне переживання, яке в буддистській культурі називається цзюе, «позбавлення страждань», а в даоській — саторі, «просвітлення» (悟) — «сприйняття серцем (十) всього (五) суцього (口)») і свідчить про зміни в стані свідомості. Оскільки конфуціянське «людинолюбство» є однією з ознак шляхетної людини, то виявляється, що цзюньцзи і є людина, що пережила містичне просвітлення й наново переосмислює цей світ.

Ритуал лі (禮)

Серед взірців наслідування для Конфуція був один з першоправителів Китаю — Юй, якому легенди приписують врятування країни від потопа. Що ж у цій постаті привернуло увагу Конфуція? Юй зі зневагою ставився до напоїв та їжі, але вказував чималу пошану по відношенню до душ померлих і духів. Відтак він завжди був готовий пожертвувати собою, своїм благополуччям заради виконання обрядів на честь пращурів.

Наслідування шляху давніх правителів і пращурів для Конфуція не самоціль, це лише спосіб налаштувати свою свідомість на ті особливі «резонансні коливання», які, беручи початок з давнини, здатні наповнити Піднебесну й сьогодні. Ця частина його проповіді нерозривно пов'язана з його традиційними настановами «служителя ритуалів» — своєрідного хранителя культової спадщини. Але є ще й інші серйозні аргументи, через які ця неординарна й досить різка в своїх судженнях людина залишила глибокий слід в історії людства. Наприклад, морально-етичні принципи Конфуція, за якими духовне життя в ритуалі не повинно відрізнятись від духовного життя в державі / суспільстві. Закликаючи «вчитися у давнини», «вимірювати себе справами минулого», він вводить нову етику поведінки й мислення. Конфуцій намагається довести, що існують певні універсальні норми життя, які він називає лі (禮), що традиційно розуміють як ритуал, церемоніал, правила поведінки, за якими стоять певні об'єкти шанування, зокрема, Небо, Земля. Наведене можна підтвердити наступними етимологіями ідеограми 礼: 1) «шанування людиною (亠 - 匕, вівтаря Неба й Землі (示 - 示)»; 2) «суть речей (言) в Небі, Землі (二), абсолюті (八)» « [35, 36, 40, 41].

Відтак для Конфуція ритуал лі (禮) — це те, що кожної миті зберігає зв'язок з Небом як найближчим до людини та найважливішим (у духовному аспекті) об'єктом шанування.

Ідеал конфуціянської проповіді — шляхетна (високодуховна) людина цзюньцзи, яка відрізняється від інших передусім тим, що може постійно перебувати в цьому ритуалізованому (禮) стані, реалізовувати його в кожному своєму вчинку і навіть думці, на відміну від сяожень «маленької (духовно не розвиненої) людини» (小人), яка у кращому випадку лише імітує ці ритуальні дії.

Конфуціянські принципи лі є досить складним для впровадження зводом правил як джерела ініціювання внутрішніх переживань, через які встановлюється «зв'язок між люди-

ною та небом». При цьому ані Конфуцій, ані його послідовники ніколи не давали чіткого визначення змісту поняття лі. Однак цього і не вимагалось, адже ритуальне розумілося як містичне, яке не можна висловити, як «воля Неба», що втілювалась у діях людини. Іззовні змістом ритуалу могли бути незчисленні поклони, форми звернення до старших і рівних собі. За сутністю ці дії вели до того, що людина повністю підпорядковувала свою енергетику енергетиці старшого, вчителя, правителя, тобто конфуціянство вчило «взаємообміну енергією».

Реалізація ритуалу лі в буденному житті базується на доволі складних взаємозв'язках людини і неба, людини і людини, індивіда й суспільства, особистості й держави. Наприклад, людина повинна з однаковою щирістю й відданістю ставитися до Неба, правителя, своєї родини. Саме в цьому полягає суть та унікальність системи цих взаємозв'язків, котра будується на правилах лі.

Вочевидь, що для Конфуція лі — не якісь правила, що вигадали люди; в принципі ритуал (як уособлення лі) існує абсолютно незалежно від людини, він даний природою як будь-який інший її закон. За Конфуцієм, дотримання цих норм ритуалу веде як державу, так і окрему людину до процвітання, а ігнорування — до загибелі.

«Не можна дивитися на те, що не відповідає ритуалу, не можна слухати те, що не відповідає ритуалу, не можна казати того, що не відповідає ритуалу» [3]. В цьому висловлюванні — виток і суть вчення Конфуція. Підпорядкованість ритуалу як культурному началу, відповідним правилам поведінки — в цьому і є сенс життя людини.

Ритуал — це місце зустрічі небесного й земного, своєрідна символічна дія, яка дає змогу людині пізнати себе у просторі Космосу. Ритуал — це поняття складне й багатогранне, і сам Конфуцій визнавав, що його нелегко дотримуватись. «Пращурі і ті не всі дотримувались». Конфуцій розуміє ритуал саме як подвиг, внутрішнє подвижництво, а відхилення від нього — шлях до хаосу в Піднебесній [3].

Слід зазначити, що основу ритуалу складає така чеснота, як шанобливе ставлення до батьків сяо і-чзі — «дитина (子) — опора для батька (老)») [16—22]. Ритуал живиться від цього коріння, яке глибоко проникло в історичний ґрунт стосунків між членами роду, клану, спільноти і, врешті-решт, сім'ї. Отже, соціальне значення його таке, що навіть принцип шанування батьків визначається через ритуал.

Ритуал, таким чином, пронизує всі сфери людського буття: від керування державою до пошуку шляхів особистого фізичного та духовного вдосконалення. Без ритуалу навіть такі чесноти шляхетної людини, як шанобливість, обережність, хоробрість, прямота тощо не мають сенсу. Врешті-решт, ритуал об'єднує населення Піднебесної в одну сім'ю, що підкреслено в «Лунь юй».

Обов'язок і (義)

Що є тим стрижнем, навколо якого зосереджується життя людини? Звичайно, обов'язок/справедливість і (義) — «щирість, відкритість, природність (我) як запорука ідеально правильних дій (羊). Або, навпаки, правильні дії (羊) як гарантія щирості, відкритості (我).» [16–22]. Але обов'язок моральний, вихований на кращих традиціях конфуціянства, буддизму, даосизму (羊), а не на примусі юридичного закону, наказу тощо. Підкорюватись наказу — означає робити щось під тиском. За Конфуцієм, в основі обов'язку лежить ідея гармонії стосунків між вищим і підлеглим: підлеглий зобов'язаний виконувати накази вищого, а останній — дбати про добробут підлеглих. Обов'язок зосереджений передусім на тому, що містичний ритуал життя необхідно виконати до кінця. Обов'язок у всьому, і все життя — вищий обов'язок. Врешті-решт, обов'язок у ставленні до правителя, батька, старших завжди обертається обов'язком людини перед Небом. В «Лунь юй» наголошується думка про те, що обов'язок (або справедливість) — це еталон, якого треба дотримуватись. Звідси й уявлення про те, як змінити себе у відповідності до обов'язку.

Обов'язок разом з іншими чеснотами шляхетної людини сприяє піднесенню *de* (德), тобто переносу випроміненого *de* з золотої середини до морально-етичної сфери, де обертається і розширюється її (людини) дао (道). На нашу думку, будь-які інші визначення обов'язку є похідними, адже він входить у перелік чеснот шляхетної людини і навіть виконує роль одного з моральних принципів керування Піднебесною.

За буддизмом, даосизмом та колективістським конфуціянством «я — це ми», а «ми — це я» (один як всі, а всі як один). На це, до речі, вказує ідеограма 我 (у складі ідеограми 義), якою передається ідея природності, самості, ества людини, тобто саме те, що єднає її органічно з довкіллям. Отже, в усіх 3-х вченнях цей принцип органічної єдності є ознака високої моральності, духовності, гуманності і, відповідно, таких людських чеснот, як колективізм, благодійність, відкритість, толерантність, взаєморозуміння тощо.

Отже, зазначені чесноти, що позначаються ідеограмою 我, мотивують значення ідеограми 義, в якій елементом 𠄎 – «жертвний баран» передається ідея ритуалу жертвопринесення як акту підписання угоди між сторонами і, відповідно, ідея абсолюту (八) як вищого рівня гармонії речей (王).

Як можна бачити, ідея та значення ідеограми 義 здебільшого відображає суть ідеї конфуціянського вчення. Проте слід звернути увагу й на те, що основу ідеї ідеограми складає ідея елемента 𠄎, яка передає зміст такої категорії даосизму, як «абсолют»: «ні Ян (ノ), ні Інь (ㄨ) / і Ян (ノ), і Інь (ㄨ) = в Ян (ノ) – Інь (ㄨ), а в Інь (ㄨ) – Ян (ノ)», а також ідея елемента 我: «і Я, і не Я / ні Я і ні Не я = в Я – Не я, а в Не я – Я».

Доля мін (命)

Третій шар основних понять в «Лунь юй» представлено такими термінами, як тянь (天 – «вищий / небесний рівень (一) або стан розвитку речей (大)»), мін 命 – «об'єднувати (△) мандатом (冂) і словом (口)», та їх композицією 天命 (тянь мін) – «небесний мандат», тобто «доля (людини), визначена Небом». Центральна роль (місце) цих понять у первісному конфуціянстві є очевидною. Небо – це найвище начало, здатне створювати благо людини або карати її, тобто визначати її долю і навіть долю суспільства, до якого людина належить.

Отже, долю в тексті «Лунь юй», на нашу думку, слід розуміти як певну реальність, що стоїть вище слів, суджень або оцінок. Про це там сказано так: «Шляхетна людина (君子) шанує три речі: долю від Неба, видатних людей, слова мудрих. Низькі люди (小人), котрі не знають небесної долі, поводяться фамільярно з видатними людьми, перекручують слова мудрих людей» [3].

Таким чином, смисл поняття «небесна доля» слід розуміти не лише як небесний промисел, а й як основні закономірності, «визначені» Небом, і за якими будується навколишнє середовище. Шляхетна людина, за Конфуцієм, усвідомлює ці закономірності і, спираючись на них, діє.

Література

1. *Вэнь-цзы. Познание тайн: дальнейшее учение Лао-цзы.* – М.: Северный ковш, 2004.
2. *Конфуцианство в Китае / Бокшанин А. А., Кобзев А. И. и др. / Под ред. Делюсина Л. П.* – М.: Наука, 1982.
3. *Конфуций. Суждения и беседы.* – М.: Оникс, 2004.

4. Конфуций и его учение. — Пекин: Синсин, 1995.
5. Конфуцианское «Четверокнижие». — Пер. А. Кобзева.
6. Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. — СПб.: Орис, 1993.
7. Переломов А. С. Конфуций. Лунь юй. — М.: Восточная литература, 1998.
8. Резаненко В. Ф. До проблеми семантики ключових понять у дослідженнях релігійно-філософських вчень Далекого Сходу // Вісник Львівського ун-ту. — Вип. 36. — Львів, 2005.
9. Резаненко В. Ф. До проблеми інтерпретації деяких ключових понять китайсько-японської філософсько-релігійної традиції // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. — Т. 18, ч. 1. — К., 2000.
10. Религии Китая: Хрестоматия / Сост. Е. Торчинов. — СПб.: Евразия, 2001.
11. Томпсон М. Восточная философия / Пер. Ю. Бондарева. — М.: Фаир-Пресс, 2002.
12. Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди: его школа и учение. — М.: Наука, 1985.
13. Юрчук В. В. Лао-цзы. — Минск: Современное слово, 2004.
14. Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. — М.: Наука, 1984.
15. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. — М., 1983. — Т. 1—4.
16. Кобаясі С. Сінсен канва дзітен (Новий китайсько-японський словник ієрогліфів). — Токіо, 1995.
17. Лань янь. Ханьюй дацзи д'янь (Великий китайський словник ієрогліфів). — Китай, Ченду, 1989.
18. Резаненко В. Ф. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности. — Киев, 1988.
19. Резаненко В. Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности. — Киев, 1989.
20. Сімура І. Кодзіен (Японський енциклопедичний словник). — Токіо, 1980.
21. Сюй шень. Шуовень цзеци (Етимологічний словник ієрогліфів). — Шанхай, 1986.
22. Уеда М. Сіндайзітен (Новий великий словник ієрогліфів). — Токіо, 1993.