

### Список використаної літератури:

1. Глазенапп Х. Буддийские таинства (тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы») / Х. Глазенапп // Вопросы философии. – 1994. – №7–8. – С. 208–236.
2. Карадже Т. В. Конфуцианство как основа формирования общественно-политических идеалов современного Китая / Т. В. Карадже, И. Л. Савин // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2004. – № 1 (5). – С. 97–106.
3. Там само.
4. Конфуций. Суждения и беседы / Конфуций; [пер. с кит. П.С. Попова]. – М., 2004. – 192с.
5. Там само.
6. Там само.
7. Там само.
8. Там само.
9. Там само.
10. Лао-цзы. Дао де цзин / Лао-цзы; [пер. с кит. В. В. Юрчука]. – Минск: Современное слово, 2004. – 224 с.
11. Пугачев В.П. Введение в политологию / В. П. Пугачев, А. И. Соловьев. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 378 с.
12. Там само.
13. Рубель В.А. Японська цивілізація: традиційне суспільство і державність / Рубель В. А. – Київ: Аквілон Прес, 1997. – 256 с.

**Ларій Лозовий,**  
Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»

### ДАОСЬКО-БУДДИСТСЬКІ МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ РОЗБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ДАЛЕКОСХІДНОЇ МОДЕЛІ

На початку нашого дослідження ми звернемося до морально-релігійних витоків буддистської системи аби прослідкувати, наскільки її догматичні засади є сумісними з традиційними цінностями далекосхідного суспільства китайського зразку. Термін «традиційними» тут вживається не випадково – на момент появи буддизму на теренах Середньої держави, китайська цивілізація налічувала мало не дві тисячі років, тому рецепція буддистських морально-релігійних принципів здійснювалась у своєрідний спосіб – сам буддизм піддався набагато більшій трансформації, аніж китайська культура під його впливом [1, с. 169]. Не зважаючи на це, набір моральних настанов буддизму, більшість із яких мали рестриктивний характер, залишався незмінним порівняно із давньою джайністською традицією. Від того, наскільки вдало китайська культура змогла пристосувати ці підвалини буддистського світогляду до своїх реалій, залежав і успіх становлення питома китайського релігійно-філософського синкретизму «трьох вчень» (*сань цзао*).

Першою із цих підвалин є буддистська заборона на завдання шкоди життю – ідеал *ахімси*. Ця заборона ґрунтується на типово буддистському *панпсихізмі* – уявленні про те, що кожен природний об'єкт наділений душею і вимагає обере-

жності і милосердя у ставленні до нього. Така настанова є важкою для розуміння з точки зору традиційного китайського суспільства з його центральним ритуалом жертвоприношення. Небажання сприйняти цю підвалину вчення Будди призводило до курйозних випадків – так, у 165 р. н.е. імператор Хуань-ді здійснив подвійне жертвоприношення на честь Лао-цзи, як засновника даосизму, і, разом з ним – на честь Будди. Похідним від принципу ахімси є постулат про принципову рівність усіх живих істот, не залежно від ступеню, на якому знаходиться їх душа. Цей абстрактно-релігійний принцип рівності був вироблений буддизмом на противагу ієрархізму брахманської концепції – проте в той же час він виявився несумісним із конфуціанською ієрархічно-орієнтованою структурою китайського суспільства.

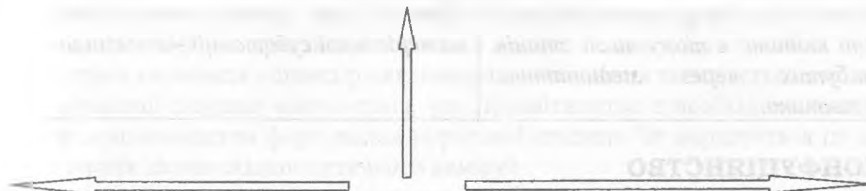
Ще одним буддистським постулатом, нелегким для адаптації до китайських реалій був ідеал утримання від брехливості, *сат'я*. Він являє собою імператив виголошувати правду повністю і «в обличчя». В такому випадку основною діяльністю людини виявляється пошук істини як найвищої цінності, істини, що протистоїть брехні, котра в свою чергу є видом завдання шкоди життю і порушення ідеалу *ахімси*. Дана етична модель хоча і апелює до гуманістичних почуттів, проте очевидно суперечить питомо китайському даоському ідеалу «щасливої глупоти» і забороні на просвітницьку діяльність (детальніше про це йтиметься далі).

Але мабуть найскладнішим для сприйняття на китайському просторі був ідеал *брахмачар'ї*, що вимагав відмови від вступу у шлюб, радикального аскетизму, відсторонення від об'єктів, що можуть викликати тілесне задоволення. Така модифікація життєвої програми входить у розріз із китайським традиційним шануванням інституту шлюбу як основної ланки зв'язку із предками. Під час обряду ініціації буддистського монаха, він мав зректися свого родового ім'я, що фактично означало розрив континуальності зв'язку батько-син. Годі говорити, що таке діяння могло розцінюватися традиційним китайським суспільством як глибоко аморальне. І справа тут не просто у відсутності інституту чернецтва у традиційному китайському суспільстві – це діяння кидало виклик усій китайській картині світоустрою, основою якої було поєднання полярних принципів *ін та ян*, втілених у чоловічому та жіночому началах [1, с. 180]. Більш того, чернецтво заслуговувало на осуд і з точки зору буденної прагми пересічного китайця, адже воно стійко асоціювалось не лише із духовним аскетизмом, а й з неробством, відстороненістю від колективних суспільно-корисних практик. Інститут чернецтва є ідеально пристосованим до західного *громадянського суспільства*, в якому громадянину надається свобода вільно розпоряджатися своїм приватним і духовним життям, за умови якщо він не завдає шкоди громаді, в той час як в умовах східного *громадського суспільства* (тут і далі, на нашу думку, доречно вживати саме такий варіант цього терміну), громада не може дозволити її члену не приносити хоча б мінімальної користі до скарбниці спільного блага. Тому не дивно, що першою реакцією владної вертикалі на появу третього, буддистського фактору (поряд із даосько-конфуціанською антитезою) у китайському духовному середовищі було або ігнорування буддистських віянь, або відкрите їх засудження.

Фактично ми маємо докази світоглядної несумісності не лише буддистської та даоської систем, що логічно з огляду на їхні різні цивілізаційні витоки, а й двох питомих китайських етико-політичних вчень – конфуціанства й даосизму. При цьому дві з цих систем, – буддизм і даосизм є розрахованими на рецепцію у горизонтальному вимірі суспільства і формально не мають стосунку до державної вертикалі, а тому в свою чергу протистоять конфуціанській владно-орієнтованій доктрині.

Можна і далі шукати розбіжності і підстави для несумісності моральних заasad традиційного китайського суспільства та буддизму, але в контексті нашого дослідження варто надати цим противагам системного вигляду аби віднайти ті ключові моменти, що дозволили створити синкретичну далеосхідну духовну модель, що залишається органічною основою сучасного громадського суспільства Китаю. Для виконання цього завдання варто звернутися до відомих компаративних досліджень із буддології Є.О. Торчинова [2], переосмисливши їх в контексті синкретизму релігійно-філософських учень Далекого Сходу, і додавши нові аспекти порівняння. У наведеній нижче таблиці в системному вигляді представлені онтологічні, космологічні, етичні та політико-соціальні постулати буддистської та даоської світоглядних систем, розділені відповідно до зон їх конфлікту і консенсусу, що дозволить чітко прослідкувати ті лінії, за якими був утворений далеосхідний синкретизм трьох релігійних вчень.

#### КОНФУЦІАНСТВО



#### БУДДИЗМ ← конфлікт → ДАОСИЗМ

<p><i>Джерело:</i> індійське, привнесене (через 2.5 тис. р. після виникнення китайської цивілізації) як нововведення у порівнянні із конфуціанством і даосизмом.</p>	<p><i>Джерело:</i> питомих-китайське</p>
<p><i>Десакралізація космосу.</i> Світ сповнений страждань. Мета – звільнення від циклу перероджень у колі сансари. Ідеал доброго життя реалізується через вихід за межі реального світу.</p>	<p><i>Сакралізація космосу</i> Світ сповнений гармонії. Чуттєвий світ – єдина реальність, вихід за межі якої неможливий. Ідеал доброго життя реалізується в межах реального світу.</p>

<i>Міфологізація історії</i> Обґрунтування моральних концепцій через апеляцію до міфічної спадщини.	<i>Історизація міфу</i> «Олюднення» діянь міфічних персонажів. Адаптація міфів до (конфуціанської) догматики. Міфічний державець – Яо Шунь постає як історична особа, втілення і взірць моральності, котра дотримується волі Небі і йде його шляхом.
<i>Онтологічний песимізм</i> Світ – страждання, він десакралізований, є оманю. Світ має бути подоланим.	<i>Онтологічний оптимізм</i> Світ – гармонія, він сакралізований і є найвищою реальністю. (концепт Неба)
<i>Звільнення</i> Звільнення трактується як звільнення від... страждань. Звільнення від страждань – індивідуальне, «егоїстичне» (за вченням “хінаяни”)	<i>Звільнення. Звільнення</i> трактується як звільнення для... допомоги ближньому встати на правильний шлях. Звільнення – колективне, суспільне. (Комплементарність із конфуціанськими загально-суспільними морально-етичними принципами)
<i>Психологізм</i> Світ – це набір станів свідомості людини, в тому числі станів, набутих через медитативні практики.	<i>Натуралізм</i> Світ – це набір станів квазі-матеріальної субстанції – пневми ци.

## КОНФУЦІАНСТВО

### БУДДИЗМ ← консенсус → ДАОСИЗМ

Договірна теорія походження держави. Сакралізація монарха, проте досить слабка. Сакралізація духовності як найбільшої чесноти можновладця.	Договірна теорія походження держави. Надзвичайно висока ступінь сакралізації монарха як «сина Неба». Сакралізація державних інститутів.
Цивілізаційний етноцентризм, але поміркований, із поправкою на універсалістсько-спрямовану проповідь Будди і його життєвий подвиг.	Цивілізаційний китаєцентризм, радикалізований. Міф про китайське походження буддизму – адаптація його до вимог китайської ідентичності.

При уважному розгляді даної порівняльної таблиці можна побачити, що лінії конфлікту і консенсусу чітко проходять по межі між духовними й соціальними вимірами. Фактично, онтологічні суперечності буддизму і даосизму знімаються у сфері реальних суспільних практик, сфері розбудови громадянської суспільства далекосхідної моделі. Для того, щоб наочно підтвердити цю основну тезу нашого дослідження, варто звернутися до феномену «китаїзації буддизму».

му», що став запорукою вдалої рецепції оригінального індійського буддизму на китайських теренах. В ході цього доведення необхідно буде звернутися до проблеми пов'язаності моралі і знання, просвітлення і Просвітництва.

Розпочнемо наш розгляд із проблеми пов'язаності знання із моральністю – яким чином освіченість державця, релігійного діяча чи представника народу впливає на його моральні якості. Ця проблема гостро постала у західній філософській традиції ще із часів так званого «софістичного Просвітництва» – діяльності перших софістів у Афінах (Протагора, Горгія) і особливо, – Сократа. Будь-яке Просвітництво за визначенням невіддільно пов'язане із гуманізмом – уявленням про те, що позитивні задатки людської природи можуть повністю розкритися лише за умови надання їй сприятливих обставин для розвитку. Першою і основною умовою є освіченість, тобто отримання достатньої кількості знання, щоб зрозуміти, що є хорошим, моральним життям – тобто життям згідно із чеснотою. Фактично, основною тезою Просвітництва, що залишається валидною у будь-якому соціокультурному середовищі, включно із далекосхідним є те, що між рівнем освіченості і рівнем моральності існує стійка кореляція.

Впевненість у істинності цього твердження призвела до появи у Західній філософії появи феномену, що його умовно можна назвати «помилкою Сократа» – *впевненості в тому, що знання невіддільне від моральності, а люди чинять неправильно (аморально) виключно через те, що не знають, як чинити правильно.* В такому випадку поширення знання, просвічення широких мас населення виявляється чи не єдиним шляхом для набуття і поширення моральності. Але, як показали філософська практика і життєвий подвиг Сократа, ця кореляція підтверджується не завжди – простір для неморального діяння залишається навіть у найосвіченішій людині: виявляється, що Просвітництво є необхідним, але не достатнім компонентом формування моральної людини. Чи вирішується ця дилема в межах далекосхідного етичного виміру?

На перший погляд може видатися, що сам феномен Просвітництва не становить для традиційних суспільств особливої проблеми. Тут працює прагматична даоська складова синкретичної моделі східного інтелектуального типу: згідно із вченням Лао-цзи, основною цінністю гідного життя є аж ніяк не максимізація об'єму набутих знань. Лейтмотивом витокового (тобто не модифікованого взаємними впливами із буддизмом) даосизму є ідеал простого мудреця, носія так званої «природної моральності». Основне кредо цього ідеального типу суперечить головній настанові європейського Просвітництва і формулюється в такий спосіб: *знання не ведуть до правильного, морального способу життя.*

Варто одразу зауважити, що ця модель аж ніяк не являє собою апологетику невігластва і заперечення соціальної цінності знань. Хоча пізнання та щастя і є для далекосхідного інтелектуального типу двома несумісними цілями (тут варто згадати і цілком європейську афористичну сентенцію – «примножуючи знання, примножуєш скорботу»), це аж ніяк не є підставою для відмови мудреця від вдосконалення індивідуальних знань. Суттєвою відмінністю від європейського інтелектуального архетипу є те, що східний мудрець має утримуватися від спокуси поширювати ці самостійно набуті знання, – тобто утримуватись від просвітницької діяльності. Даоська інтелектуальна програма заперечує не можли-

вість набуття знань як таку, а можливість їх ретрансляції через просвічення «сусідів мудреця по суспільній горизонталі», його спів-громадян, і робить це на підставі характерних особливостей далекосхідної суспільної моделі.

Більш того, Лао-цзи безпосередньо пов'язує поширення знань із занепадом моральності і посиленням нерівності. Тут знову блискуче прослідковується паралель із французьким Просвітництвом та типовим для нього тяжінням до суспільного егалітаризму – знання не посилюють нерівність як таку, вони посилюють усвідомлення цієї нерівності суспільними масами: освічена європейська людина не здатна миритися із невідповідністю свого інтелектуального потенціалу її ж соціальному добробуту. Такий індивідуалізм є неприйнятним в умовах реалій далекосхідного суспільства, тому мудрець, вдосконалюючи свої знання, не зобов'язаний передавати їх людям, а лише використовувати їх для блага спільноти. Очевидно, що персонально набуті знання мудрої людини не принесуть користі спільноті, якщо вони залишаться замкненими в межах одного індивіда, але в той же час, логіка даоського прагматизму застерігає, що вони принесуть набагато більше шкоди, якщо почати намагатись їх популяризувати, поширювати безпосередньо.

Тому в межах традиційного суспільства Далекого Сходу мало місце своєрідне «опосередковане просвітництво» – той, хто набув мудрості, навчає народ особистим прикладом, практичним втіленням чеснотності-де, а не ретрансляцією знання. Влучно, на наш погляд наголошує на цьому і Ян Хіншун: «У давні часи той, хто вмів служити дао, не просвічував народ, а робив його більш неосвіченим. Важко керувати народом, коли у нього багато знань. Тому керування країною за допомогою знань – це ворог країни, а без їх допомоги – щастя країни». В такому випадку, невігластво народу не є його недоліком – навпаки, в ньому – його щастя, його зв'язок із природою і основа «природної моральності» простої людини. Згідно з цією логікою, невігластво простого китайського селянина має компенсуватися досконалістю державної технократії, облаштованої вертикально згідно із конфуціянською системою екзаменів.

За такого стану справ старі розбіжності між конфуціянськими та даоськими морально-етичними системами знімаються – висміювання даосами конфуціянського архетипу «благородного мужа», котрий повчає народ і керує ним «дистанційно», і водночас є представником вертикалі, еліти видається недоречним зважаючи на даоську ж заборону безпосередньої передачі індивідуально набутої мудрості. Даоська система пропонує ідеальну формулу для існування простої людини (представника суспільної горизонталі), конфуціянська – для державного мужа (представника владної вертикалі), і лише спроби «перехресного» застосування цих систем призводять до курйозних формул на кшталт даоської рекомендації віддатися недіяння, адресованої благородному мужу, що обійняв престол. Узагальнити це можна в такий спосіб: конфлікту між горизонталлю (народною, даоською, не-діяльною) і вертикаллю (шляхетною, конфуціянською, державницько-активною) немає, а існує лише функціональне розмежування по-вноважень.

Тепер перейдемо до другої частини обґрунтування нашої головної тези через розгляд феномену «китаїзації буддизму». В основі витокового буддизму, рецепції-

ентом якого стала китайська культура, лежала егоїстична та індивідуалістична настанова, котра базувалась ще на давній джайнській традиції, і розглядала звільнення та просвітлення як виключно індивідуальну, особисту справу. Така настанова суперечила питомо китайській концепції духовної спільності. Результатом взаємних впливів цих двох традицій стала переорієнтація егоїстичного, індивідуального розуміння спасіння на діяльну допомогу ближньому. Китаїзований буддизм – це в першу чергу відмова від апатії, віддалення від суспільних справ. Тут максимально близьким до потреб далекосхідного суспільства виявився ідеал *бодхі* – продовження «місіонерської діяльності» Просвітленим, котрий замість відходу до нірвани обирає діяльну допомогу решті людей, піклування про їх моральний стан. Фактично мова йдеться про служіння людям заради звільнення їх від страждань.

З цим корелює і четверта благородна істина Будди: просвітлення – це шлях, що доступний кожному, а не лише еліті жерців, як у випадку з індійським суспільством чи монарху, Сину Неба, голові китайської владної вертикалі. Тому досягнення просвітлення чи хоча б перші кроки по шляху моральності виявляються «спільною справою». Тому логічно, що концепт восьмирічного шляху виховання правильності (тобто моральної адекватності) є розробленим в контексті соціального виховання моралі через правильність поглядів, рішучості, мови, поведінки, способу життя, докладання зусиль, спрямування думок і концентрації. Легко помітити, що перші шість із цих восьми компонентів праведного шляху є комунікативно-орієнтованими, тобто передбачають наявність Іншого, і лише два останніх (і найскладніших) є виключною сферою індивідуальної ментальної концентрації.

Наклавшись на особливості китайського світосприйняття і суспільних відносин, буддизм зазнав суттєвих модифікацій. Проблема оригінального буддизму була в тому, що він не міг бути реалізованим у суспільній практиці у вигляді всезагального ідеалу, а залишався набором індивідуальних імперативів, слідувати яким чи ні – було справою особистого сумління. Натомість у контексті далекосхідного суспільства постав ідеал «активної любові до людей», імператив взаємодопомоги на шляху до моральної досконалості. «Китаїзація» буддистських моральних імперативів, їх адаптація до нагальних потреб і особливостей функціонування громадського суспільства дозволила через процес взаємного доповнення конфуціанської і даоської традицій створити «соціальну мораль», практично втіливши буддистський всезагальний моральний ідеал в інститутах суспільства.

#### Список використаної літератури

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Абаев Н. В. – Новосибирск, 1989. – 273 с.
2. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекцій / Торчинов Е.А. – СПб., 2000. – 400 с.