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

У ВИТОКІВ КИТАЙСЬКОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ: СОЦІАЛЬНА ЕТИКА КОНФУЦІЯ

У світовій історико-філософській науці поширюється думка про те, що і західна, і східна традиції є суб'єктами єдиного світового культурного поля, і що саме через історико-філософський аналіз вимірів раціональності інших цивілізацій можна глибше осягнути проблеми власної філософської культури та її місце у світовому дискурсі. Особливу увагу щодо цього привертає традиційна китайська культура.

Специфіка китайської раціональності лишається відкритою проблемою. У сучасній китайській мові поняття “раціональність” перекладається словом “хелі” – “відповідний принципу”, “відповідний лі”. Як слово побутової мови “лі” первісно позначало розмежування полів (земельних ділянок), пізніше – оброблення, шліфування дорогоцінного каміння. Від самого початку йому властиве значення упорядкування, внесення структури, оформлення. Через це за словом “лі” ствердилися значення “правило”, “норма”, “принцип”, “розумність”, “резон”. У філософії це слово почало позначати раціональний структуро- і формотворчий принцип.

У значенні слова “принцип” “лі” сягає вчення послідовника Конфуція Сюнь-цзи. Далі його розробленням займаються представники синкретичної конфуціансько-даосської школи сюань-сюе. Пізніше його підхоплюють у такому значенні філософи-неоконфуціанці Чен Хао, Чен І і Чжу Сі. Вони не лише поклали принцип “лі” в основу свого вчення, а й навіть назвали останнє “лі сюе” – “вчення про принцип”, “принципологія”.

Загалом, несхожість китайської раціональності з усталеними західними нормами розумності цілком очевидна. Дія породжує протидію – вважають європейці. “Дао породжує Одно, Одно породжує Два, Два породжують Три, Три породжують десять тисяч речей” – відповідають їм китайці. Тобто, з одного боку, низка поступальних рухів, лінійність дій, внаслідок яких більша сила повинна перебороти меншу, а з іншого – єдине подвоюється, але переміни настають через взаємодію не двох, а трьох сил. Китайці шукають третє, а європейці його виключають. В умовах китайської культури раціональність поєдналася з інтуїцією і прагматизмом, внаслідок чого виникла формула: розум – інтуїція – реальність.

Отже, щоб зрозуміти цю схему, слід докладно розглянути засади провідних китайських філософських шкіл, а для цього потрібно звернутися до найраннішого їх періоду – до часів життя і діяльності їх засновників.

При всьому діапазоні думок, які існують у середовищі світової синології, китайська філософія майже цілком асоціюється з конфуціанською традиційною філософією, основу якої поклали у V ст. до н.е. вчення Конфуція про “добродісного мужа” – тобто про особливості суб'єкту владних відносин, його моральні і соціальні властивості. Розглянемо докладніше це джерело становлення китайської схеми раціональності.

Насамперед відзначимо, що, на нашу думку, вчення мислителя має суто соціально-етичний характер. На відміну від багатьох дослідників, ми не схильні характеризувати доктрину Конфуція саме як філософську в тому розумінні, яке поширене в західному суспільстві, в контексті західноєвропейської філософії. Соціальна етика Конфуція – це лише одна частка великого китайського філософського дискурсу, який уміщує в собі проблеми онтології, гносеології, логіки тощо, відсутні в

доктрині мислителя. І хоча деяким авторам все ж вдається знайти ці компоненти у Конфуцієвому вченні, але, на нашу думку, це можна зробити лише за однієї умови: треба не звертати уваги на думки самого мислителя. А він саме постійно відхрещувався від цієї проблематики: “Вчитель навчав з чотирьох розділів: ученість, вчинки, чесність і відданість” [1, 88], “Вчитель рідко говорив... про долю” [1, 95], “... про надзвичайне і духів” [1, 88]. Учень Конфуція, підсумовуючи слова мислителя, твердить: “Можна довідатись про освіченість нашого Вчителя, але слів про природу-сін і Дао Неба від нього не почувеш” [1, 75]. Конфуція не цікавить ні надприродне, ні потойбічне (тобто метафізичне). Він відмовляється судити про богів, про душі померлих: “Цзи Лу запитав про служіння духам померлих і богам. Вчитель відповів: “Якщо не знаєш, як служити живим, чи зумієш служити їх духам?” – “Дозволю собі довідатись, що таке смерть?” – “Як не знаєш, що таке життя, як довідаєшся про смерть?” [1, 108]. Це єдина, до того ж невдала, спроба учнів допроситися думки Конфуція про надприродне. Звідси не дивно, що в доктрині мислителя відсутні і будь-які спроби раціонального обґрунтування функціонування, структури чи створення Всесвіту і людини, питання життя та смерті тощо. Він не любить молитися, має сумнів щодо чудодійної сили духів і не допомагає собі ворожінням. Вчитель лише наполегливо вивчає старовину, її обрядові та моральні норми, та завзято заповідає своїм послідовникам поважати їх. Це і створює раціоналістичний бік його вчення, влучно відповідаючи запитам його часу. Загалом, його інтереси не виходять за межі соціальності людини, взаємовідносин особистості і держави та спроб формулювання методів державного управління. Водночас зауважимо, що не слід плутати поняття “вчення Конфуція” та “конфуціанство”. Конфуціанство, як ідеологічна доктрина зламу тисячоліть, являє собою синтез Конфуцієвого вчення з іншими китайськими філософськими напрямками (даосизм, легизм та ін.) і справді є органічним філософським комплексом різнобічної змістовної спрямованості.

Тлумачення семантики численних Конфуцієвих моральних категорій дістало широкий розвиток у дослідженнях китайських і зарубіжних дослідників. Історія китайської філософії знає велику кількість варіантів прочитань тієї чи іншої сентенції Конфуція. Цьому фактору є багато пояснень, головними з яких є історичний час дослідження, соціально-політичні, економічні, географічні, національні чинники формування світоставлення дослідника, філософська школа чи напрям, до якого він належить, або методологічні принципи, якими він користується. Загалом, як зауважив А. Уоттс, “наше тлумачення китайської філософії є не чим іншим, як накладенням типово західних уявлень на китайську термінологію” [2, 24]. Особливу проблему у дослідженні ранньої китайської думки становлять труднощі з перекладом зі старокитайської мови. Також вагомим фактором є особистісні характеристики дослідника, ступінь його освіченості, науковості та навіть порядності. Зрозуміло, що з огляду на ці фактори, а також на специфічність самого предмету вивчення, виникло чимало авторських думок, кожна є яких претендує на істину.

Отже, багатовікова історія філософії не змогла однозначно визначитись щодо феномена стародавнього етичного вчення Конфуція. На нашу думку, при розгляді моральних категорій слід звертати увагу, насамперед, на такі моменти. По-перше, аналіз Конфуцієвого вчення має здійснюватися виключно через тлумачення сентенцій “Лунь юй”, бо інші джерела мають пізніше походження та являють собою виклад думок учнів Конфуція, які піддали вчення учителя значному переробленню. По-друге, при аналізі моральних категорій слід намагатися визначати їх первісну семантику, що є досить актуальним питанням, оскільки зміст тих чи інших категорій часто-густо представляється переплутаним, а то й загалом незрозумілим. По-третє, слід зосереджувати увагу на відповідному відтворенні змісту китайських категорій при спробах тлумачити їх за допомогою західного понятійно-категоріального апарату, оскільки, на нашу думку, основні категорії вчення Конфуція в усталеному їх

перекладі на західні мови не відповідають семантиці, вкладеної в них контекстом “Лунь юй”, що спотворює сприйняття конфуціанської доктрини та значно змінює її провідні акценти.

В якості прикладу такого аналізу пропонуємо розглянути принципову для Конфуцієвої етики категорію “жень” (інші категорії досліджуватимуться в наступних публікаціях). Спроби її аналізу викликали чи не найбільші розбіжності в думках науковців. У сучасних текстах канонізованої конфуціанцями доконфуціанської класики (“Шу цзин”, “Ши цзин”) ієрогліф “жень” означав “доброту правителя до підданих”. Деякі сучасні китаєзнавці, зокрема Н.І. Конрад [3], вважають, що цей термін слід розуміти як “людяний початок” у людині. Російський дослідник І.І. Семенов висловлює навіть таку досить поетичну думку, що “жень” – це є “людське життя, взяте цілком, від початку до кінця, в усіх його внутрішніх та зовнішніх аспектах” [4, 44]. На думку інших дослідників, найбільш еквівалентною заміною його європейськими мовами може бути термін “доброчесність”. Численна група синологів переконана, що в європейських мовах взагалі досить складно підібрати термін, зміст якого цілком збігався б із семантикою поняття “жень”. У сучасній китайській мові цей термін має значення, синонімічне “гуманності”, “людяності”. Ми вважаємо, що Конфуцій надавав йому більш специфічного сенсу. Щоб прояснити ним, пропонуємо простежити за розвитком його змісту згідно з текстом “Лунь юй”.

Традиційно вважається, що збірка висловів мислителя складена безсистемно, думки вчителя подані у вигляді сентенцій, які не пов’язані одна з іншою ні змістовно, ні хронологічно. Тим не менш, пропонуємо знайти своєрідну логіку в *послідовному* розгляді окремих категорій, інакше кажучи, порядок сентенцій, які аналізуватимуться, у більшості випадків відповідатимуть їхньому розташуванню в розглядуваній збірці. Отже, щодо центральної моральної категорії етики Конфуція – “жень”. “Чудово там, де є жень. Як може розумна людина, яка має вибір, в її краях не оселитися?” [1, 68]. З огляду на цю сентенцію можна зрозуміти, що “жень” не має відношення до внутрішнього світу людини, тобто не є власне моральнісною категорією, оскільки, на наше глибоке переконання, людина навіть з край обмеженими розумовими здібностями (адже в тексті йдеться про “розумну людину”) здатна відчувати почуття взаємності та співчуття, відданості та взаємодопомоги – якості, які входять у спектр західноєвропейського розуміння етичної категорії “людяність”. 4-та, 5-та та 6-та сентенції четвертої глави “Лунь юй” також не розкривають семантики цього терміну китайської етики, але дають зрозуміти, що “жень” – це якість, яку обов’язково повинен мати “доброчесний муж” для того, щоб посісти своє місце в соціально-політичній ієрархії держави: “Як може доброчесний муж досягти імені, якщо відкине жень?” [1, 69], а також те, що такої людини в Піднебесній не існує, принаймні Конфуцій її не зустрічав: “Я не зустрічав ще того, кому потрібна жень та огидне те, що не є жень” [1, 69]. Таким чином, вже на даному етапі аналізу мусимо визнати, що ця моральнісна категорія є майже недосяжною навіть для “доброчесного мужа” (що вже тоді говорити про пересічну людину), тому подальше використання цього поняття автоматично переносить нас, на жаль, у сферу соціально-етичної утопії.

Пункт 4-й четвертої глави дає змогу відчути величезне семантичне навантаження “жень”: навіть не володіння, а лише тільки “прагнення до жень визволяє від усього дурного” [1, 69]. Подальше тлумачення знаходимо у главі 6-й, в якій йдеться про Хуея (вважаємо, що тут мається на увазі Янь Хуей, любимою учень Конфуція), котрий “був здатний по три місяці не розлучатися у своєму серці з жень, тоді як в інших її вистачає лише на день чи місяць” [1, 80]. Отже, все ж таки існує людина, яка могла б витримати “навантаження” “жень” протягом кількох днів чи навіть десятків днів. Також виходить, що “жень” – це перехідна, непостійна якість, тобто не можна, постійно розвиваючи, досягти її становлення і закріплення в душі

людини, а можна лише затримати її у собі на певний час. Складається враження, що “жень” – це дещо, що постійно знаходиться поблизу людини, але нібито в іншій площині, до того ж людина знає про його існування і навіть може вирішувати, повернути його до себе чи ні. Лише сильний (чи “розумний”) може спромогтися на такий вчинок, але навіть і він не в змозі тривалий час “втримувати” “жень” у собі (чи то це почуття таке перемінливе, що постійно намагається залишити свій тимчасовий притулок, чи то сили людини замалі, щоб тривалий час витримувати присутність у собі “жень”).

Подальше використання поняття “жень” у збірці дедалі більше підтверджує можливість його тлумачення як певної безтілесної субстанції, яку можна наблизити до себе або відштовхнути: “Чи далекою є жень? Ледь до неї спрямуюся, вона до мене приходить”. Таким чином, достатньо лише бажання (прагнення) людини, і до неї може прийти “жень”. А люди не бажають стати її носіями. Але чому? З огляду на те, що перша половина збірки не містить у собі зрозумілого тлумачення категорії “жень”, варіантів відповідей на це питання маємо лише два: 1) люди мають вроджену “злу” природу та настільки з нею зріднилися, що не бажають перетворювати її на “добру” шляхом повернення до себе “жень”; 2) сутність “жень” наближується до семантики аскези (чернецтва), протиставляючи мирське життя життю в аскезі (тобто “в жень”); у такому разі прагнення до “жень” є рівнозначним рішенням про прийняття чогось, схожого на чернецьку обітницю, що, звісно, є надзвичайно відповідальним і самозреченним кроком. Перша сентенція 12-ї глави дає можливість синтезувати обидва варіанти: “Бути людяним – означає перемогти себе та звернутися до ритуалу. Від самого себе, не від інших, залежить осягнення жень” [1, 113]. Вислів “перемогти себе” можна розуміти не інакше, як боротьбу за подолання у собі певних вад, негативних схильностей; але мається на увазі не перемогти негативне у собі, а перемогти “самого себе”, тобто Конфуцій розуміє комплекс негативних якостей 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” є супротивним людській природі. А крім того, що природа людини може тлумачитися якісно (найчастіше як “добра” чи “зла”), їй також є іманентним почуття своєї самотності. Таким чином, дурних індивідуальних схильностей, як і “злого” характеру, Конфуцій пропонує позбуватися за допомогою ритуалу, який має функцію загальної соціалізації. Отже, почуття індивідуальності, відчуття себе незалежною самостійною людиною, індивідуумом, Конфуцій пропонує вилучати з низки іманентно даних людині Небом характеристик (так само, як і “злу” природу; однак, зважаючи на певну непослідовність мислителя щодо визначення характеру людської природи, адже в інших сентенціях “Лунь юй” є очевидним тлумачення її Вчителем як вроджено “доброї”, ми не будемо тут акцентувати увагу на зв’язку: осягнення “жень” – подолання “злої” природи). А оскільки впровадження ритуалу є невід’ємною властивістю “жень” як моральної якості, то це означає, що і сама ця властивість (“жень”) є супротивною природі людини, тобто має прищеплюватися штучно. Таким чином, головне в досягненні “жень” – це перемога над самим собою, тобто подолання індивідуалізованої свободи з метою соціалізації за допомогою практики ритуалу. Це можна розуміти так, що термін “жень” поширюється на зовнішні вияви людини, тобто його соціальну поведінку, та не має відношення (більше того, протиставляється) до внутрішнього світу особистості.

Далі в тексті знаходимо перші ознаки “жень” як моральної якості: “жень” – це коли “поводять себе на людях так, нібито вийшли зустріти поважну персону, керують народом так, нібито здійснюють важливий жертвний обряд”, при цьому “не роблять іншому того, чого не бажають собі” [1, 113]. Звісно, що ці моменти соціальної поведінки можна зіставити з “лі” (“лі” у вченні Конфуція – це ритуал, ритуальні

норми, правила здійснення ритуалу). Але чи є тоді суттєва відмінність між цими двома найголовнішими поняттями конфуціанської етики (“жень” і “лі”), чи обидва вони являють собою два боки однієї медалі: ритуальне дійство як діяльнісний акт, а “жень” – як моральний поштовх до його здійснення?

Нарешті, поступове розкриття внутрішнього змісту категорії “жень” у “Лунь юй” підводить нас до апофеозу Конфуцієвого знання: “жень” – “це любов до людей” [1, 118], яка має виявлятися в такий спосіб: потрібно “тримати себе з поважливістю вдома, пристойно ставитися до справи та чесно поводитися з іншими” [1, 124]. Цей вислів підтверджує гіпотезу про соціальний характер категорії “жень”: любов до людей може виявлятися на рівні сім’ї, суспільства та держави і складатися з поважливості і чесності у стосунках. Мати “жень” означає нести величезну відповідальність за чистоту цієї властивості: “ті, хто сповнені жень, не погодяться заради збереження свого життя вчинити шкоду жень, але можуть лише пожертвувати собою, щоб до кінця бути тими, хто має жень” [1, 137]. Формулювання цього вислову дає зрозуміти, що “жень” поціновується вище за саме життя людини.

Однак незрозумілим є наступне. Якщо спробувати знайти в українській мові (чи в іншій західноєвропейській мові) синонім китайського терміну “жень”, взявши за достеменний переклад його словом “людяність”, і замінити ним слово “жень” у наведеному вище вислові, то отримаємо: “вчинити шкоду” ... милосердю, доброті, доброзичливості, дружелюбності тощо – тобто тим моральнісним якостям, які традиційно становлять семантику західних понять “гуманність”, “людяність”. Але європейцю незрозуміло, як можна “вчинити шкоду” доброті чи доброзичливості, оскільки для носія західної ментальності ці слова передають не абстрактні поняття, а внутрішнє потаємне почуття, яке, є воно чи його немає, то воно є чи його немає всередині людини: людина може бути доброю чи не-доброю, але межі її доброти залежать лише від її внутрішнього, духовного світу, хоча й виявляються у зовнішньому, соціальному. Не пожертвавши своїм життям заради якоїсь ідеї, європейець не скаже, що він нашкодив своїй доброті чи милосердю. Отже, не можна застосовувати такі етичні властивості, як-то “доброта”, “милосердя”, “доброзичливість” тощо, якщо є бажання адекватно передати зміст такого складного терміну Конфуцієвої етики, як “жень” (на жаль, практика подібного перекладу в сучасній синології є досить поширеною). Але як у такому випадку європейцю зрозуміти значення “жень”?

Досі текст “Лунь юй” не відкрив нам глибину внутрішнього змісту цього поняття. Зрозумілим є лише те, що “жень” – це дещо вельми важливе, що воно має взаємозв’язок з ритуалом; також не підлягає сумніву соціальний характер його впливу, та, скоріше за все, воно не є внутрішньо необхідним для пересічної людини, оскільки весь цей час йшлося про “доброчесного мужа” (“цзюнь-цзи”) – китайського чиновника й адміністратора, образ якого, до того ж, як ми вже з’ясували, є вельми утопічним. Сентенція 15.35 суперечить тій, яка була наведена вище, а саме – щодо жертви заради “жень” своїм життям: “Жень для людей важливіша, ніж вода та вогонь. Я бачив тих, що загинули від води та вогню, але ніколи не бачив, щоб хтось загинув від жень” [1, 142], але не наближує нас до розуміння змісту “жень”.

І лише в останніх главах “Лунь юй” знаходимо зрозуміле тлумачення, надане Конфуцієм: “Вченість, твердість прагнень, допитливість, занепокоєння усім близьким – з цього складається жень” [1, 158]; “Той, хто має жень,.. зможе втілити повсюди в Піднебесній п’ять достоїнств:.. поважливість, щиросердність, правдивість, кмітливість, доброту. *Поважливість не завдає принижень, щиросердність підкоряє всіх, правдивість викликає у людей довіру, кмітливість дає можливість досягати успіху, а доброта дає змогу управляти людьми*” [1, 149] (Курсив мій. – А.У.) І весь цей комплекс моральних добродісностей вміщується в один китайський ієрогліф – “жень”! Не дивно, що західний менталітет, схильний до спеціалізації та скрупульозної

визначеності наукових формулювань, не може знайти у своєму лексиконі відповідного терміну. У цьому полягає особливість китайського ієрогліфа (як одиниці письмової мови): один ієрогліф може вмішувати значення, яке європейською мовою підчас важко передати навіть у складному реченні. Як бачимо, це стосується і терміну “жень”. Ще раз утверджуємося в думці, що найбільш поширений європейський переклад його – “гуманність”, “людяність”, “людинолюбство” – не виражає всього змісту Конфуцієвого “жень”; використовувати його ми вважаємо невірним, якщо не сказати неграмотним. На доведення цієї нашої тези пропонуємо проаналізувати це поняття в такий спосіб: з одного боку, зважатимемо на його характеристику, дану в останній, наведеній нами, сентенції (для кращого сприйняття її виділено курсивом), а з іншого – сприйматимемо це тлумачення, як би це зробив пересічний носій західної ментальності. Отже:

– “поважливість не завдає принижень” [1, 149]. У такому значенні слово “поважливість” можемо тлумачити як прагнення людини захистити себе від оточуючих, які можуть бути причиною приниження (адже, відповідно до тексту “Лунь юй”, слід так “поважати” людей, щоб цим самим не накласти на себе “приниження”). А це означає, що у такому прочитанні слово “поважливість” не входить у семантику західних термінів “гуманність” чи “людяність”;

– “щиросердність підкоряє всіх” [1, 149]. Звісно, тут наявна інтенція на відповідне почуття навколишніх людей; отже, почуття є виключно соціальним, для західної людини – не-внутрішнім, поверхневим, орієнтованим на користь (“підкорення”); не може передаватися словом “гуманність”;

– “кмітливість дає змогу досягти успіху” [1, 146]. Навіть вихідна категорія не несе в собі ознак європейського “гуманізму” чи “людяності”, а у значенні засобу досягнення успіху є, скоріше, наближеною до термінів “угортливість”, “спритність”;

– “доброта дає змогу управляти людьми” [1, 146]. У цьому випадку носій західної ментальності зовсім розгублений: вияв щирої доброти в його розумінні не несе в собі корисливих сподівань, тим більше прагнення керувати іншими.

Отже, розглянувши кілька складових китайської етичної категорії “жень”, ми не наблизилися до визначення, а, навпаки, остаточно зрозуміли неможливість передавання семантики Конфуцієвого “жень” західному розуму за допомогою слів “гуманність” чи “людяність”. Крім того, досить переконливо, на нашу думку, довели, що перелік його складових не знаходить у свідомості добропорядного європейця відповідного відгуку: суміш доброти як засобу підкорення, поважливості як засобу уникнути приниження, щиросердя як можливості привернути до себе увагу – всі ці властивості не асоціюються з істинною добропорядністю як внутрішньою моральною якістю. Загалом доводиться визнати, що в західній мові просто не існує терміну, який був би відповідним китайському “жень”.

Підсумуймо різнобічні вияви Конфуцієвого “жень”: 1) незрозумілим є механізм виникнення і періоду функціонування цього почуття (воно десь поряд, але не всередині людини; лише спрямувавшись до нього можна його знайти, але мало хто поспішає це зробити); 2) “жень” має велике змістовне значення, порівняльне з ритуалом; при відсутності “жень” не можна вважати людину “добродієм мужем”; 3) це почуття є виключно соціальним; незаперечною умовою його виникнення є подолання “самого себе”, тобто своєї природи, індивідуальності як такої; 4) головний позитив “жень” – “любов до людей”, але він має специфічне (щодо західного розуміння) значення: “любов” виявляється через такі властивості, які характерні, здебільшого, мудрому управлінцю, “адміністративній”, а не пересічній людині; 5) термін “жень” несе в собі величезний позитивний потенціал, але витлумачувати його, на нашу думку, доцільно у такий спосіб: якщо “добродієм мужем” виявляє прагнення оволодіти “жень”, то, звісно, має певну мету, яка полягає, як ми побачили, у прагненні проявити себе в якості мудрого адміністратора, правителя, оскільки він

(“доброчесний муж”) має знання щодо того, як справедливо здійснювати правління державою і може бути корисним на певній державній посаді; б) жодний із поширених варіантів перекладу (здебільшого це “людяність” і “гуманність”) не відповідає повною мірою значенню оригінального Конфуцієвого терміну “жень”. (З одного боку, нібито й “людяність” – оскільки однозначно не “не-людяність”, нібито й “гуманність” – бо остаточно не “не-гуманність”, а з іншого – цілком зрозуміло, що чогось – мабуть, інтенції, вказівки на носія властивості – вочевидь не вистачає.)

Таким чином доходимо висновку, що основний смисл, покладений у категорію “жень”, призначений не пересічній людині, а людині-керівнику, добропорядному управлінцю, який правочинно і справедливо виконує свої обов'язки з управління державою. І справді, саме такий тип керівника-чиновника у часи життя та діяльності Конфуція відійшов в історію. Саме на такий образ правителя покладав надії Вчитель, коли сподівався на відродження миру і спокою в Китаї, який у його часи поглинули глибока соціальна криза і нескінченні міжособні війни за першість у Піднебесній. Саме таке правління, засноване на доброті, щиросерді та поважливості чиновників до простого люду намагався втілити у реальність Конфуцій на власному прикладі, тому й добивався все життя адміністративної посади – однак і ця його мрія лишилася, на жаль, нездійсненою. Отже, одне з основних понять етики Конфуція – “жень”, яке традиційно перекладається як “людинолюбство”, “гуманність” та визначається як загальна етична категорія, пропонуємо розглядати як вказівку на обрання людиною соціально-адміністративного шляху виявлення своїх організаційно-упорядкувальних властивостей з метою впровадження високоморального правління та перекладати як вислів “загальний засіб провадження мудрого правління”, або, щоб показати не статичний, а діяльнісний, активний аспект цієї категорії – як “майстерність досягнення успіху в правлінні”.

Як бачимо, результат проведеного дослідження з розкриття одного з провідних понять Конфуцієвого вчення, а саме – “жень”, а також спроба визначення первісної семантики цього поняття задля відповідного його розуміння не носіями китайської ментальності довів, що в науковому, а особливо компаративному аналізі таких несхожих способів мислення, як східний і західний, мовознавство становить важливий, але далеко не головний та єдиний спосіб, і вочевидь поступається за своєю значущістю таким загальнонауковим методам, як історичність, логічність, зокрема індукція і дедукція, аналіз і синтез тощо. Відмовившись від поширеної практики тлумачення поняття “жень” як загальних етичних понять “людяність” і “гуманність”, зрозумівши специфічність його звучання з вуст Конфуція, розкривши інтенцію його внутрішнього смислу на сферу державно-адміністративної влади, можна розв'язати і низку інших питань, що породили чимало суперечок у синологічних колах. До них традиційно належать тлумачення таких значущих понять Конфуцієвого вчення, як-то “цзюнь-цзи” (“доброчесний муж”) і “сяо жень” (“мала людина”), визначення природи людини та чимало інших, які, зокрема, становлять засади сучасної схеми китайської раціональності.

Далі буде.

ЛІТЕРАТУРА

1. Луньюй. Изречения // Конфуций. Я верю в древность. – М., 1995.
2. Григорьева Т.П. Дао и логос: Встреча культур. – М., 1992.
3. Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. – М., 1977.
4. Семенов И.И. Загадка Конфуция // Конфуций. Я верю в древность.

