

УДК 165.242.1:13 (315)

Родичева И. С.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ МОДЕЛЬ «ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФИИ КУН-ЦЗЫ

Статья посвящена рассмотрению концепции «целостного человека» («Совершенномудрого мужа») в учении Конфуция. Автор предпринимает попытку на основе анализа понятий Дао и Жень переосмыслить идею «целостного человека», опираясь на труды ведущих синологов и эпистемологический анализ поля ментальных установок конфуцианства, определяющих формы внутреннего постижения и формирующих стратегии самопознания в древнекитайской философии.

Ключевые слова: Дао, Жень, Целостный человек, Совершенномудрый муж, самопознание.

Стаття присвячена розгляду концепції «цілісної людини» («Довершеномудрого чоловіка») у вченні Конфуція. Автор робить спробу на засадах аналізу поняття Дао та Жень переосмислити ідею «цілісної людини», спираючись на праці провідних синологів і епістемологічний аналіз поля ментальних установок конфуціанства, виявляючи форми внутрішнього осягнення та формуючих стратегії самопізнання у давньокитайської філософії.

Ключові слова: Дао, Жень, Цілісна людина, Довершеномудрий, самопізнання.

The abstracts are devoted to the consideration of the concept of the “holistic man” (“superior wise man”) in the teaching of Confucius. The author tries to rethink the idea of “the holistic man” on the basis of the analysis of concepts Tao and Zen in the works of leading Sinologists and epistemological analysis of the field of mental directions of Confucianism, which determine the forms of the inner self-comprehension and form the strategies of self-cognition in Ancient Chinese philosophy.

Keywords: Tao, Zen, holistic man, superior wise man, self-cognition.

Поиск «целостного человека» – предмет извечной философской рефлексии. Его искал и Диоген, и патриарх чань-буддизма Линь Цзи (IX в.), который говорил: «Никто еще не представал передо мной в моем одиночестве, свободе и неповторимости. Уже лет десять я тщетно жду такого человека – говорю вам: нет Будд, нет священных книг. Что вы ищете в доме своего соседа? Слепцы! Вы пытаетесь пришить себе вторую голову. Чего вам не хватает в себе?.. Существует некий истинный человек без титула, что скрывается за вашей бледной плотью. Он все время входит и выходит через ваши органы чувств, те, кто не нашел его в себе, смотрите лучше!» [1, с. 73].

На протяжении двух последних столетий традиционные учения Древнего Китая привлекают внимание ученых, мыслителей, писателей, озабоченных нравственным состоянием общества. Вспомним Л.Н. Толстого, предложившего миру ненасильственную парадигму, смысл которой более доступен нашему, чем его, времени. Мыслитель находил опору в идее Конфуция: «Внутреннее равновесие есть тот корень, из которого вытекают все добрые человеческие деяния... Путь неба и земли может быть выражен в одном изречении: в них нет двойственности, и потому они производят вещи непостижимым образом» [9, с. 952]. При таком взгляде на вещи, когда мир воспринимается как единый, а любое явление – как единичное проявление единого, неповторимое, индивидуальное его выражение, естественно, принцип двойственности становится главным формообразующим началом в любой деятельности человека, в том числе и в отношении философии.

Несмотря на то, что вопросы исследования идеи «целостного человека» в конфуцианстве, «Совершенномудрого мужа» (*древнекит. «Шен Жень»*), мудреца, постигающего Дао и воплощающего в себе идеал человеческой жизни «Жень», рассмотрены детально и многоаспектно, эта тема остается открытой для постановки новых проблем и поиска новых ракурсов интерпретации. Без раскрытия эпистем, символов языка и специфики ментальности ее носителей не может осуществляться диалог культур, а, следовательно, не могут быть поняты составляющие философии Древнего Китая. Это подразумевает эпистемологическое описание тех срезов древнекитайской философии, на формирование которых учение Конфуция оказало наибольшее влияние, а также определение роли конфуцианства в контексте проблемы исследования идеи «целостного человека».

В осмыслении религиозно-философской традиции древнего Китая как составляющей восточной философии лидерство в изучении проблематики стратегии духовного самопознания как тактики жизни в конфуцианском учении обусловили такие исследователи как Н.В. Абаев, В.М. Алексеев, Л.Н. Толстой, Е.А. Торчинов, Ян Хин Шун, Ю.К. Шуцкий. В рамках отечественной традиции осмысление проблематики «целостного человека» происходило преимущественно в контексте востоковедения (Н.И. Абаев, Е.А. Торчинов), китаеведения (Л.С. Васильев, А.Е. Лукьянов, В.В. Малявин, Л.С. Переломов, Ю.К. Шуцкий). Среди междисциплинарных работ, затрагивающих проблематику рецепции древнекитайской философии западной культурой и настаивающих на активном включении конфуцианства в контекст современной философской антропологии и философии культуры, следует выделить исследования профессора-китаеведа, доктора исторических наук А.А. Маслова.

Целью данной статьи является попытка переосмысления концепции «целостного человека» на основе анализа понятий Дао и Жень, а также эпистемологический анализ поля ментальных установок конфуцианства, определяющих формы внутреннего постижения и формирующих стратегии самопознания в древнекитайской философии.

Отправная точка традиционного китайского сознания, выраженная в учении Конфуция, исходит из понимания, что окружающий мир совершенен и гармоничен. Единственным элементом, нарушающим гармонию этого мира, является человек и созданное им общество. Следовательно, во избежание катастрофы необходимо все силы приложить для установления гармонии и порядка в человеке и обществе. Традиционное древнекитайское познание, возникшее из практики самосовершенствования и достижения гармонии, отличалось от современного двумя важнейшими чертами: оно было преимущественно *самопознанием* и имело своей главной целью *самосовершенствование*.

Конфуций придал этой эпистемологической установке доктринальный и систематический характер и создал учение о «Совершенномудром муже». По всей вероятности, более ранний период существования практики самосовершенствования был достаточно длительным, поскольку в «Лунь юе» в беседах Конфуция с учениками мы уже находим хорошо разработанную эпистемологическую проблематику и твердое убеждение в том, что «становление» человека происходит через учение «Жень», которое понималось преимущественно как самопознание, направленное на достижение самосовершенствования.

Необходимо отметить, что понятие «Жень» существовало и до Конфуция. Так, в летописи «Цзо чжуань» («Традиция историка Цзо») содержится свидетельство, которое подтверждает актуальность категории «Жень» в китайском общественном сознании во времена, непосредственно предшествовавшие появлению конфуцианского учения. Это высказывание лусской княгини: «Необходимо воплощать в себе «Жень», достаточную для взращивания людей» [5, т. 2, с. 347]. Мы считаем, что при всей неопределенности «Жень» в данном контексте, высказывание лусской княгини является несомненным свидетельством наличия в общественном сознании древнекитайского общества определенного поворота к осознанию человеколюбия. В этой летописи неоднократно можно встретить термин «Жень», иногда даже в абсолютно разных значениях. [4, т. 1, с. 202] Но в учении Конфуция сам статус понятия «Жень» превращается в важнейшую категорию его доктрины, обозначающую различные аспекты созидательного действия и надлежащего поведения, направленные на создание и поддержание общественной гармонии ненасильственными средствами. Иными словами, в учении Конфуция «Жень» становится главным обозначением и важнейшим понятием конфуцианства.

Для того чтобы «Жень» сформулировать как философско-эпистемологическую категорию конфуцианства, приведем наиболее известные точки зрения ведущих специалистов по истории китайской мысли. Так, Го Можо полагал, что определяющим в «Жень» является мотив самопожертвования. Хоу Вайлу видел здесь, прежде всего, характеристику «Совершенномудрого мужа», тогда как Люй Чжень Юй – лишь прирожденные способности, или дар природы. Известный историк Фэн Юлань предложил выделить в «Жень» два значения: этическое и психологическое. Профессор А.А. Маслов акцентирует внимание на том, что понятие «Жень» имеет мало отношения к «човеколюбию», «любви к людям»; это, скорее, «способность к медиативной функции», «способность к сакральному объединению», которая и характеризует истинного «Совершенномудрого мужа». Под самим же идеалом конфуцианства он подразумевает не столько «Благородного мужа» (*древнекит. «Цзюнь Цзы»*), сколько

«медиатора» между сакральными силами Неба и земными делами, т.е. «Совершенномудрого мужа» (*древнекит. «Шен Жень»*).

Обобщая все вышесказанное, мы подходим к пониманию одного из фундаментальных моментов концепции «целостного человека» в учении Конфуция. Идеалом познания целостности человека в конфуцианской традиции является мудрец «Шен Жень». «Совершенномудрый муж» открыт для людей, который откликается на ритм мировой гармонии, воплощает в себе Жень и тем самым проникает в Дао. Но для него главное – не быть односторонним. Целостный человек не ограничивает себя одной функцией, а достигает полного развития, полноты: «Совершенномудрый муж – не орудие», т.е. не может быть использован как средство достижения чего-либо, ибо он «всеобщ» и все его действия служат благу остальных. Мудрость и просветленность, свойственные «Совершенному мужу», приводят к гармонии с миром, гармонии внутреннего и внешнего. Эта гармоническая связь человека и мира была, по мнению китайских Мудрецов, изначально присуща людям древности. В Древнем Китае преобладало стремление сохранить традиции, стабильность, неизменность, следовать обычаям предков.

В современном китайском языке глагол «знать» (*кит. чжи дао*) состоит из двух слов, а в древнекитайском он буквально значил «знать Путь». Так как Дао – это путь «Совершенномудрых мужей», познание истинного пути вводит в сферу совершенной мудрости. Этимологический анализ понятия «Дао» позволяет утверждать, что единственный адекватный перевод иероглифа Дао, в силу его всеобъятности, невозможен. Известный даосский афоризм гласит: «знающий не говорит, а говорящий не знает» [3, с. 56]. Здесь образцом выступает Небо, которое ничего не говорит, но «идут, сменяясь, времена года, рождаются вещи». По учению «Книги перемен» (*древнекит. «И Цзин»*) Дао генерируется вселенскими энергетическими ритмами инь и ян, трансформируется в добро (*древнекит. шань*) и завершается природой-натурой (*древнекит. син*) человека и вещи. Умственный взор усматривает в этой трехступенчатой генерации принципы человеколюбия (*древнекит. Жень*) и знания (*древнекит. чжи*) [10, с. 21]. Профессор А.А. Маслов в своей работе «Загадки, тайны и коды Дао Дэ Цзина» цитирует слова Конфуция: «осуществлять Дао-Путь не трудно, трудно – его познать» [7, с. 33].

Конфуцианское же познание Дао осуществлялось не накоплением информации, а методом постижения, которое, как мы знаем на примере Конфуция, заняло всю его жизнь. Успешность проповеди Конфуция, ее удивительная витальная сила заключены не в том, о чем говорил Конфуций, а, скорее, в том, о чем он молчал. Таким образом, можно сказать, что конфуцианская жизнь – это, прежде всего, жизнь, отданная познанию Дао через следование «желаниям сердца» и добровольное соблюдение норм поведения, которые Конфуций считал священными, «небесными». Длительность этого процесса подчеркивал и Чжу Си, который писал: «Дао – путь – не есть то, что можно постичь сразу» [2, с. 30].

Ключевой концепцией «целостного человека» в конфуцианской философии является учение о «Совершенномудром муже». Древнекитайский Мудрец, достигающий Дао, воплощает в себе идеал человеческой жизни «Жень». Очевидно, что под «Жень» подразумевается и некое «**мистическое переживание**», которое в древнекитайской культуре называется озарением («**мин**», «**ю**»), свидетельствующее об изменении сознания «Совершенномудрого мужа». Следовательно «Шень Жень» Конфуция и есть тот человек, который через познание «Жень» пережил «**мистическое озарение**» и начинает заново переосмысливать мир как «*пространство мистического опыта*».

Изменение мира и приспособление его к нуждам человека – так можно определить в самом широком плане главную эпистемологическую установку учения Конфуция. В результате такого подхода к миру человек оказывается в нем зависимой величиной. «Целостный человек» не сможет относиться к миру как к объекту, средству собственного благополучия, хотя бы потому, что истинного благополучия, когда что-то существует за счет чего-то, не получится. В этом убеждает жизнь. Целостный человек и в другом видит целое, и не может посягать на него. «Целое и есть свобода, а свободный ум – гуманен» [6, с. 143].

В древнекитайской философии сердце осмысливается как центр человеческого существования. Стратегия самопознания «Совершенномудрого мужа» в конфуцианстве опиралась на различные трактовки «образа сердца». Видеть истинный облик вещей – это «Знание сердца». Целое, как известно, доступно не аналитическому разуму, но интуиции, и

культивується в цій системі мислення метод близький інтуїтивному проникновению или предполагает развитую интуицию, способность схватывать целое, не расчленяя его на части, и тем самым давать адекватный образ. То, что называется просветлением «*мин*», есть измененное состояние сознания. Цель конфуцианского знания Дао – это трансформация («*хуа*»), или самосовершенствование. С помощью Дао человек достигал «*мин*» – просветления, преображался, преодолевая себя («*кэ цзи*») и самораскрывался Небу, становясь «Совершенномудрым мужем». Лишь достигнув такой высокой степени внутреннего совершенства, по мнению Конфуция, человек обретал способность «*кэ цзи*» – «*преодоления себя*», тем самым приобретая и *Совершенную Мудрость*.

Таким образом, мы приходим к *выводу*, что «Шень Жень» – это, видимо, и есть тот искомый с древних времен целостный человек, «неделимый» (лат. «индивидуум»), который может быть узан («познай самого себя») и не должен быть потерян; который не может быть чем-то одним, так как «единосущен со всею землею». Конфуций определяет для «Совершенномудрого мужа» пять основных качеств:

1. он прям;
2. он любит справедливость [долг];
3. он прислушивается к речам;
4. он всматривается в лица;
5. он беспокоится о простых людях.

Важно подчеркнуть, что в конфуцианстве «Совершенномудрый муж», говоря словами философа эпохи Сун, образует единое тело со всеми вещами» [8, с. 197].

Постигнув Дао, возвращая его и заключив его в некую философскую систему, «Совершенномудрый муж» реализует его в мире людей, но не только на уровне социального, внешне ориентированного общества, а и на уровне природы людей, в сферах бессознательного, «я» каждого человека в отдельности. Нужно учесть, что обращение «Совершенномудрого мужа» к Поднебесной, то есть к миру людей, имеет свою специфику: ей он посвящает свое собственное сердце (сознание). Соединяя свое сердце с людскими сердцами, он открывает в нем канал, по которому проводит к сердцам людей духовную энергию добра (*древнекит. шань*) и доверия (*древнекит. синь*). «Совершенномудрый муж» обнимает разрозненное человечество Поднебесной единым духом Дао и пытается вовлечь всех в гармоничный пульс Дао. Об этом сказано: «Совершенномудрый не имеет постоянного сердца, его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом, и воспитывается добродетель. Искренним я верен и неискренним также верен. Таким образом, и воспитывается искренность. Совершенномудрый живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ, как на своих детей» [3, с. 41].

Конфуций говорил о непрерывности движения человеческой мысли и о ее неповторимости, так как только то, может быть истинно едино, что не утратило своей неповторимости, и через нее – укорененности в бытии. И это касается всего, всех отношений без исключения: человека с человеком, народа с народом, одной формы знания с другой.

Исследование проблематики, заявленной в статье, а также разработка представленной в ней темы может являться предпосылкой для дальнейшего развития тех областей философии и религиоведения, которые ориентированы на осуществление культурного диалога «Восток-Запад», способствовать актуализации новых подходов к проблеме духовности человека в философской антропологии, а также способна обогатить фонд научных разработок по тематике, являющейся нетрадиционной для украинской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1983. – 125 с.
2. Го Жо-сюа. Записки о живописи: что видел и слышал / Го Жо-сюа; [пер. со старокит.]. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
3. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М.: Эксмо, 2007. – 400 с.
4. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с. – (Серия «Философское наследие»).

5. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – 384 с. – (Серия «Философское наследие»).
6. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; [пер. с фр. А.В. Парибка]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
7. Маслов А.А. Загадки, тайны и коды «Дао Дэ Цзина» / А.А. Маслов. – Р. н/Д.: Феникс, 2005. – 288 с.
8. Маслов А.А. Тайный код Конфуция / А.А. Маслов. – Р.н/Д.: Феникс, 2005. – 284 с.
9. Толстой Л.Н. Изложение китайского учения / Л.Н. Толстой // Конфуций. Уроки мудрости. – М.: Эксмо, 2004. – С. 952-955.
10. Шуцкий Ю.К. Вступление к китайской классической Книге Перемен / Ю.К. Шуцкий // Китайская классическая Книга перемен «И-цзин». – М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1993. – С. 11-43.