

6. Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии / Макс Мюллер. – М. : Искусство, 1995.
7. Харибхадра. Шад-даршана-самучая // Антология мировой философии Т.1, ч.1. – М. : Мысль, 1969.
8. Bochenski I. M. Formale Logik / I. M. Bochenski. – Munchen, 1955.
9. Гангеша Вяпти-панчака : избр. текст / Гангеша // Инголлс Д. Введение в индийскую логику навья-ньяя. Д. Г. Х. Инголлс. – М. : Наука, 1975.
10. Матхуранатха. «Вьяпти-панчака» Гангешы / Матхуранатха // Инголлс Д. Введение в индийскую логику навья-ньяя. Д. Г. Х. Инголлс. – М. : Наука, 1965.
11. Рагхунатха «Дидхити» (отрывок). Комментарий к «Вьяпти-панчака» Гангешы / Рагхунатха // Инголлс Д. Введение в индийскую логику навья-ньяя. Д. Г. Х. Инголлс. – М. : Наука, 1975.

Пхиденко Станислав. Навья-ньяя: из истории становления логической школы в Индии. В статье впервые в отечественной научной литературе делается попытка исследовать историю становления логической школы навья-ньяя (новая ньая), деятельность которой происходила в XIV–XVII вв. Усилиями ее основоположника Гангешы и таких его последователей, как Вардхамана, Рагхунатха, Матхуранатха и др. были осуществлены качественные изменения классического логического учения ньая и осуществлен переход к созданию первого в истории образца символической логики, особенно логики отношений.

Осуществлена систематизация взглядов зарубежных индологов на происхождение и содержание нового, неклассического логического учения, предложена общая оценка значения малоисследованной реформы логических знаний позднесредневековых навьяков.

Ключевые слова: ньая, навья-ньяя, синкретичная школа, символическая логика ньая, анумана, вьяпти, спецификация, проникновение

Pkhydenko Stanislav. The navya-nyaya logical doctrine of India: History of the Making. For the first time in the national scholarly literature an attempt is made to investigate the history of the formation of the Navya-Nyaya (New Nyaya), an Indian logic school of the 14–17 centuries. Due to the efforts of Gangesha, the founder of this doctrine, and a number of his followers (Vardhamana, Radhunatha, Mathuranatha and others) the classical school of Nyaya was qualitatively modified. As a result, the world's first specimen of a symbolic logic (notably, the logic of relations) was created.

The article contains a systematized overview of the approaches of foreign indologists to the issue of origin and contents of the new nonclassical science of logic. A general assessment of the scantily-studied reform of the logic knowledge of the late-medieval Nyaya proponents is performed.

Key words: nyaya, navya-nyaya, syncretic school, symbolic logic of nyaya, anumana, vyapty, specification, penetration

Стаття надійшла до редколегії
23.04.2014 р.

УДК 111.32:008(35)

Андрій Семенов

Філософія людини в духовній культурі Стародавнього Сходу XV–III ст. до н. е

У статті викладено та систематизовано основні історико-філософські концепції філософської проблематики людини в духовній культурі Стародавнього Сходу XV–III ст. до н. е, зокрема, у філософських шуканнях у Стародавній Індії та Китаю цього періоду. Виділено основні напрями формування людинознавчої тематики та з'ясовано головні риси філософії людини в культурі Стародавньої Індії й Китаю XV–III ст. до н. е. Запропоновано авторську оцінку цієї проблематики та зроблено ключові висновки щодо питання філософії людини в духовній культурі Стародавнього Сходу

Ключові слова: історіографія, історико-філософська концепція, людинознавство, філософія людини, методологія, Стародавній Схід, гуманізм, соціальна етика.

Постановка наукової проблеми та її значення. Історико-філософська традиція іманентно утримує в собі актуальний аналіз джерел, концепцій та оцінок предметного історичного періоду. Особливе значення в історії філософії мав період філософської пропедевтики й ранньофілософських шукань у культурі Стародавнього Сходу XV–III ст. до н. е. Філософія Стародавньої Індії та Китаю у

своїй предметній спрямованості особливо цінна у створенні концепцій універсального й гармонійного саморозвитку та самовдосконалення людської суб'єктності. Важливого значення набула проблема об'єктивного аналізу історико-філософської етичної традиції цього періоду й власне філософсько-людиназнавчої тематики, що й зумовлює значення та актуальність цієї теми.

Аналіз досліджень цієї проблеми. Питання філософії людини в духовній культурі Стародавнього Сходу XV–III ст. до н. е. були предметом гострих дискусій упродовж усієї історії філософії та особливої актуальності набули в дослідженнях XX ст. В. Бродова, Г. Бонгарда-Левіна, Я. Р. Затуловського, Т. Григор'євої, І. Семененко, С. Чаттерджи, С. Радхакрішнана, Д. Вудроффа й ін. У своїй предметній спрямованості питання історіографії Відродження відкрите для подальших досліджень.

Предмет дослідження – філософія в людини духовній культурі Стародавнього Сходу XV–III ст. до н. е.

Мета статті – розкрити зміст та особливості процесу становлення й формування основних напрямів людиназнавчої проблематики в культурі Стародавньої Індії та Китаю XV–III ст.

Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження. Проблема людини в усій багатоаспектності, полівекторності та універсальності – є однією з довічних філософських проблем, що турбувала людство від часу перших усталених форм соціально-антропного порядку.

Своє перше «теоретичне народження» вона отримала ще в єгипетському символізмі, релігіях стародавньої Месопотамії, Ірану й культурах Далекого Сходу (кінець III – поч. II тис. до н. е.) Відносно стійке виокремлення та структурування людини (проте ще без операційних раціональних узагальнень) у багатовимірних глибинних взаємосполученнях реально-суб'єктивного й надреально-трансцендентного відбулось у філософсько-релігійній літературі Індії (перша половина першого тисячоліття до н. е.) та в ранніх філософсько-етичних системах Стародавнього Китаю (VI–V ст. до н. е.).

Історія Стародавньої Індії, за влучним виразом Р. Ролана, є історією початку снобачення життя людини. Уже найдавнішу культуру індійської цивілізації – хараппську (у соціально-географічному вимірі поселення визначені на значній території: 1100 км – із півночі на південь та понад 1500 км – із сходу на захід, у хронологічному – близько 2500–1800 рр. до н. е.) характеризують планування й монументальність архітектури, наявність писемності, розвинутої системи математики та ранніх форм мистецтва. Уважно вдивившись в історію староіндійської філософії ведичного періоду (приблизно середина II тис. до н. е. – середина I тис. до н. е.), потрібно відзначити, що вже в низці гімнів «Рігведи» (зокрема 82 гімн X книги) релігійно-космогонічна тематика проникнута людинообразністю та людиновимірністю в основних етичних питаннях. Абстрактне божество (Вішвакарнан, Праджapati, Дхатар), наділене вищою могутністю, яке перевершує усіх Богів, водночас є носієм і джерелом усезагальної істини буття для людини, людської мудрості. У соціальному аспекті ведична література (чотири головні групи текстів: самхити, брахмани, араньякі та упанішади) продовжує кастову диференціацію населення: остаточно формуються чотири варни чи ж то касты: брахмани, вайш'ї, кшатрії, шудри. Цікаво, що останнім не дозволялася навіть вивчати письмо, а не те щоб самостійно сповідати ведичну релігію.

Із часом першопочаткові веди втрачали тематичну актуальність: змінювався релігійний культ, ускладнювалися ритуали. Так, «Атхарваведа» (атхарваншраса) – четверта із самхит, виникла в значно зміненому соціальному середовищі. Як наслідок, крім традиційних питань сполучення реального й трансцендентного, генези світу (хто цей бог, який навчив пурушу приносити жертви? Хто [наділив] його правдою та неправдою? Звідки смерть? Звідки безсмертя?), в «Атхарваведі» наголошується на історико-соціальних особливостях осмислення ідолів й ідеалів певною народністю. Також зі зміною форм віросповідання змінилися і обов'язки жерців. Жертва, що приносилася богам через жерців, ставала засобом впливу не тільки на соціальні відносини, а й на конкретну людину, її потреби та норми.

Не став винятком і пізньоведичний період – період створення араньяків й упанішад. Араньяки (досл. – «лісні», «лісні тексти») прийнято вважати літературою мудреців – відступників, самоізолюваних від суспільства задля вільного осмислення буття. Однак поява мудреця-відступника – далеко не примха останнього й не тільки спроба пошуку «чистого розуму». Ізоляція від соціальної системи здійснювалася, насамперед, із міркувань безпеки, що зумовлено знову ж посиленням соціальних антагонізмів і релігійно-ідеологічними пертурбаціями. Побоювання касты жерців із приводу вільнодумства народу та спроби змінити формальний вираз і специфіку тлумачення самхит та брахманів із метою підтримки й розвитку сильної влади, призвели до своєрідної ідеологічної монополії. Можливості життєтворчості та інаугурація особистісних форм життя визначалися для кожного со-

ціального статусу й права на власність. Шудри як нижча каста не мали права на тлумачення істинних писань і зобов'язані були приймати правила мудреців-жерців. Самі ж проблеми віри для непро-світлених оточені ореолом таємничості, надприродності й недоступності.

У подальшому традиція соціальної ієрархії, соціальної зумовленості земного життя людини зберігає свою актуальність. Зокрема, в одному з найвидатніших релігійно-філософських творів – першовитоків індуїстської філософії – «Махабхараті» («Бхагават-Гіта», гл. XI) божество в аурі все-сильного Часу, закликає до виконання своїх обов'язків (у цьому випадку обов'язків кшатрія – воїна знищити ворогів): «45. Людина, задоволена своїм обов'язком, досягає досконалості. Як досягає досконалості той, хто радіє власній кармі... 60. Зв'язаний, Каунтея, своєю кармою, народженою власною природою, Ти виконаєш мимоволі те, чого помилково не хочеш робити» [1: I, с. 105–107]. Як наслідок, наступає «прозоріння» Арджуни (воїна, до якого звертається Крішна), який «засвоює» запропоновану ідеологію боротьби.

Ведична література дає можливість простежити, як поступово увага стародавнього індійця переміщувалась із явищ зовнішнього світу на людину, її психіку, мислення. Підтвердження цього – поява в кінці ведичного періоду, в Упанішадах (VII–Vст. до н. е.) нового образу-категорії – ріши (мудреця). Незважаючи на те, що історична вірогідність і соціальна визначеність цих мудреців допускає момент відносності (відомий російський індолог, професор МДУ Василь Бродов, у своїх дослідженнях, зокрема, вважає їх узагалі неісторичними і легендарно-міфічними особами [2, с. 27]) інтерес викликає той факт, що виникнення й розвиток образу досконаломудрого суб'єкта покликані пертурбаціями соціально-філософської структури давньоіндійської думки, виразниками яких і стали мудреці-відступники, мудреці-проповідники. Центральна характеристика, що зводить ріш до рангу мудреців – прагнення постійного самоудосконалення (насамперед духовно-морального), що знайшло вираз в особистісних моделях життя, в етичних навчаннях, настановках, проповідях, зокрема: «... 79. Вивчивши Веди, учитель повчає учня: “Кажі правду. Будь добродішним. Не хейтуй навчанням. Піднеси вчителю приємний (йому) дар, не переривай нитки свого потомства... І якщо в тебе є сумніви щодо справи або сумніви щодо поведінки, то чини в тих обставинах, як чинять в цих обставинах брахмани, здатні тверезо мислити, вправні, вільні, м'які, такі, що люблять добродішність. Це вказівка. Це повчання. Це упанішада Веди...» [3: I, с. 92–93].

Просторова та предметна спрямованість етичних наставлень староіндійських мудреців не заперечує сакральну ідею безособового трансцендентного вищого божества. Сама категорія «брахман» також наділена антропологічним змістом – це водночас мудрець усіх мудреців і мудрець поза мудрецем. Тексти давніх упанішад інтерпретують брахмана в площині його практично-морального універсалізму: «83 ... Раніше: “Знання – брахман”. Це не так, бо існує багато кшатріїв і інших (людей) – мудрих, що осягнули вищу істину. Тому знання - не брахман. Але тоді хто ж такий брахман? Той, хто безпосередньо, немов (плід) аналаки у (власній) долоні, осягнув атмана... завдяки досягненню своєї мети, хто вільний від уподобань, пристрасті та інших недоліків; хто спокійний і має всілякі інші достоїнства, хто вільний від заздрості, спраги надії... перебуває з думками, яких не зачепив обман, самосвідомість та інше...» [4: I, с. 91].

Упанішади також не були абсолютно безособовими творіннями. Основні ідеї викладаються від імені проповідників, імовірно, історичних персонажів. В. Рубен у роботі «Die Philosophen der Upanishaden» («Філософія упанішад») вважає реальними 109 із присутніх в упанішадах персонажів [5, с. 57]. Серед них найбільш вагомими видаються особи Яджнавалк'ї, Шандільї та Уддалакі, що згадуються вже в брахманах. Їхня особиста життєва мудрість ґрунтується на перевагах реально-філософського світогляду й створенні перших системних, узагальнених поглядів на актуальні питання свого часу. Причому, якщо Яджнавалк'я – засновник учення про перевтілення душі, видатний ритор, проповідник і майстер філософської дискусії, то Уддалака, вражає своєю раціонально-матеріалістичною трактовкою речей та основ буття: «І де б ще міг би бути його (тіла) корінь, як не в їжі? запитує він у розмові з сином. І так само, дорогий, якщо їжа – паросток, шукай корінь у воді. Якщо вода паросток, дорогий, шукай корінь в кулі. Якщо куля паросток, дорогий, шукай корінь в Сущому. Всі ці творіння, дорогий, мають корінь в Сущому, пристанище в Сущому, опору в Сущому» [6, с. 59].

Мудреці – відступники (парівраджаки, а далі – шрамани), виходячи з історичних свідчень, мали величезне соціальне визнання. Насправді, якщо для давньоєгипетської (зокрема це «Пісня з будинку померлих правителя Антефа») та вавилонської літератури («Повчання Шурупака», «Вавилонська

теодицея») характерне ототожнення людської мудрості з життєстверджуючою, життєрадісною установкою, то сан досконаломудрого в древньоіндійській філософії передбачав уже певний соціальний престиж, повагу та авторитет. Парівраджаки (а надалі – шрамани) не створювали філософських шкіл, не засновували громад і не залишали систематизованих текстів. Більше того, ранні проповідники-мудреці заперечували авторитет вед та відповідних партикулярних моральних функцій, стверджували всевладдя «природного закону» в природі й житті людини. Особливу увагу приділяли питанням етики, вишукували нові підходи до питання про місце людини в природі та суспільстві, її призначення. У цей період відбувалася трансформація поняття людської істиності – ореолу людської досконалості на основі наповнення внутрішнім, синтезованим змістом образу-ідеалу людини-мудреця та трансформації мудрості на особову й суспільну сторони буття.

Напередодні створення двох консолідованих реформаторських систем джайнізму та буддизму ще значнішим стає духовний вплив проповідників на соціальні основи людського буття. У дослідженнях другої пол. XX ст. давньоіндійських літературних і релігійно-філософських джерел (Чаттопадхья Д. *История индийской философии*. – М. : 1969; Лукьянов А. Е. *Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия)*. – М. : 1989; Чаттерджи С., Дата Д. *Индийская философия* – М., 1994; Murty K. S. *Philosophy in India*. N. Delhi, 1985 та ін.) згадуються шість «великих учителів» (Пурана Кассапа, Аджита Кесаканталі, Пакудха Каччаяна, Санджая Белапхітту, Макхалі Госале, Нігантха Натапута), які стали головними опонентами Будди. Зокрема, у «Саманнапхапасутті» вони названі «святими» й поступаються лише Будді, а їх мудрість настільки об'ємна, що не розповсюджується тільки на галузь трансцендентного. У них незворушний авторитет і найвищий соціальний статус, підтвердження чого – застосування їхніх доктрин вищими державними особами. У джайністській філософській системі проблема людини займає особливе місце в духовно-моральній тематиці. У своїй головній частині – це етичне вчення (засноване ще на релігійно-філософській основі, але вже не на міфологічній), що спрямовує людську душу на шлях визволення від пристрастей. Мета вчення – досягнення своєрідної «святості», особливого зразка поведінки, що веде до вищевказаного визволення. Джерело досягнення істиності буття в джайнізмі – це вже не трансцендентний абсолютизм, не надприродна субстанція, а особливі святи, які досягли сили та щастя (компоненти істиності) на базі досконалого знання й завдяки поведінці, що є наслідком цього знання.

Рух у напрямі розвитку концепцій людини покликаний як соціальними реконструкціями в давньоіндійському суспільному устрої, так і похідними від них, суперечливими оцінками, критеріями й ознаками. У філософських системах кінця I тис. до н. е. можна простежити, зокрема, повну протилежність антропологічних позицій та етики в буддизмі й давньоіндійському матеріалізмі. Наприклад, у гедонізмі чарваків сенс і мета життя вбачаються в щасті, а останнє розуміється як радість і насолода, що є антиподом буддистському вченню про страждання (зокрема, у сучасних дослідженнях С. Чаттерджи відзначено, що чарваки засуджували аскетизм і відхилення природних бажань та насолод в угоду примарі трансцендентних переживань [7, с. 74–75]). Філософсько-онтологічний смисл людського життя й природи людської досконалості теж діаметрально протилежний, оскільки досконале (усеохоплююче радісне) ставлення до життя в чарваків протистоїть трансцендентальному самозаспокоєнню буддистів у нірвані.

Проблема пізнання, можливостей досягнення людиною світу та себе була актуалізована в позиціях представників шкіл вайшешика, ньая, йога. Щодо останньої, то слід згадати багатоманітність і полівекторність духовної культури староіндійського суспільства. Так, в Індії протягом тисячоліть склалися десятки йогічних учень, із яких лише 19 вважаються самостійними та оригінальними. У «Йога-сутрі» викладено основи людиноспрямованих позицій школи. По-перше, людина – найскладніша істотою матеріально-духовного єднання; по-друге, індивідуальна людська душа безсмертна. Звідси – народження й смерть – це лише зміни в матерії, але не в самій людині (смерті немає, існує лише колообіг перетворень). І по-третє, людина – складна система що містить синтез чотирьох елементів (мінеральних, рослинних, тваринних і суто людських). У цілому ж суто людське життя починається, коли зникає необхідність, невблаганність, душа скидає ланцюги й стає вільною.

Аналіз сучасних досліджень українських, зарубіжних науковців та фахівців з філософії й культури Стародавньої Індії, а також матеріали першовитоків філософських систем древньоіндійського регіону (до оформлення індуїзму на початку V ст. н. е.) дають підставу зробити висновки, про те, що:

1) багатоплановість і різноманітність літератури, філософії, релігії Стародавньої Індії зумовили виникнення й розвиток людинознавчої проблематики в духовній культурі (в ортодоксальному та неортодоксальному напрямках) – від трансцендентних утворень до етичного обґрунтування в перших філософських системах;

2) характеристика людини через спектр – призму досягнення всезагального еталону (святості, мудрості) – досить нестійка й мінлива, така, що не отримує інтроспективного аналізу древнім індійцем природних основ і духовної організації процесу саморозвитку;

3) від ранніх міфологічних, алегоричних і натурфілософських інтерпретацій упритул до індуїстської філософії I–III ст. н.е. в давньоіндійській думці онтологія, етика, філософія людини здебільшого визначалися соціально-історичними умовами існування суспільства та людини.

Розвиток ранньої китайської філософії поруч із загальними ознаками виокремлення та формування духовних сталих форм культури (уже в II тис. на території Китаю складаються єдина система ієрогліфічної писемності, конструктивні прийоми архітектури, містобудування) мав значні відмінності, порівняно з паралельними формами духовної культури інших цивілізацій.

Особливість розвитку китайської думки – циклічність і внутрішня консолідованість духовної культури. Від перших ранньокласових утворень (на початку II тис. до н. е.) і до кінця династії Хань (близько 220 р. н. е.) як китайська культура, так як і структура соціального простору, залишалася відносно цілісною, монолітною й замкнутою. Значною мірою це обумовлено соціально-ієрархічною традицією давньокитайської цивілізації. Так, за період майже в 1500 років у древньому Китаї змінилося лише три династії правління: династія Чжоу (XI–IV ст. до н. е.), під час якої створюються «десять книг китайської писемності», місячно-сонячний календар і зоряний каталог, будується Китайська стіна), династія Цинь (221–207 рр. до н. е.), коли відбувається розквіт художньої культури, та династія Хань (206 р. до н. е. – 220 р. н. е.), за час якої в соціальному плані відбувається апробація реформованого конфуціанства. Подібна монолітність політичної історії зумовила й особливості культурних форм у відповідних темпоральних вимірах.

Вже на початку I тис., у період Західного Чжоу, розроблено релігійне вчення про божественне походження «царственості» і священне право на владу чжоуських ванів, що обумовлювалося культом Неба як вищого божества. Західночжоуський двуєдиний культ верховного божества Неба й Сина Неба (вана) був міжетнічним сполученням із культурами спільнот і створював ідеологічно-філософську основу поведінки та порядку. З утворенням стійкого етнокультурно-політичного комплексу серединних царств: чжунь-го (близько VI–V ст. до н. е.) коли формується ідея культурного пріоритету чжуньгожень (людей серединних царств), що постає важливим компонентом самосвідомості древніх китайців. Слід зазначити, що ідеї «серединного шляху» присутні у всіх значних філософських школах Китаю й складають суттєве підґрунтя в оформленні концепцій філософії людини. У процесі аналізу першоджерел давньокитайської думки (від літературної традиції початку I тис.: «Книги пісень», «Книги порядку», «Книги перемін», філософських трактатів «золотого століття»: «Луньюй», «Дао де цзин», «Лецзи» і до історичної літератури початку нової ери «Шицзи», «Ханьшу») можливо простежити чітку відповідність типу філософського індивідуального й колективного суб'єкта конкретному етапу розвитку самосвідомості древніх китайців.

У власне онтологічному та антропологічному аспектах формування символічного образу людини та її світу в давньокитайській філософській думці варто знову ж виокремити ідеальну симетрію (проте вже не канонізацію) людських образів, що формувалися не в сутнісному, а в оцінному аспектах. Зокрема, як і в культурі Стародавньої Індії, ранніх культурах Близького Сходу, у загальній схемі давньокитайської філософії простежується потяг до асиміляції людинознавчої тематики в площині формування ідеальних, уособлених образів досконалої людини.

Появі образу такої людини в Древньому Китаї передував довгий шлях передфілософії, розподілений етапами соціально-історичних перетворень (від родового суспільства до державних утворень). Древнім китайцям властива цілісна концепція віри в досконалість першопочаткової природи (сін). Небесний закон (тянь лі), Небесну гармонію (хе), що присутні у Великому, Єдиному (тай і), співвідносять усе між собою та проявляються в різноманітних формах. Образи не проявленого – невидимі, але підвладні для спостереження тим, хто спроможний сприйняти Єдине. Зокрема, слідування початковій природі в даосизмі тлумачилося як Шлях: «Бути даосом, прихильником Дао – значить проторювати Шлях: невтомно і свідомо йти вперед. І, відповідно, весь час удосконалювати

себе» [8, с. 121]. Гармонія – це досконалий шлях, якому все слідує. У здійсненні серединного шляху й гармонії і полягає сенс антропокосмічного життя. Стан просвітлення ідеальної людини у філософії тлумачився як трансцендентне переживання осягнення всезагальної Реальності, що означало духовне, містичне та інтуїтивне переживання, але не повинно було усвідомлюватися як інтелектуальне пробудження.

Водночас із тим з перших родових ділень (за п'ятищаблевим принципом хреста й дев'яти-площинної «колодязної системи») удосконалення соціально-політичної структури постійно прискорювало ритм дії «їнь-янь» і активізувало свідомість відносно процесу народження речей і людей, що стало головним чинником утворення специфічної китайської духовної системи світобудови. Із розвитком товарних відносин, утворенням нових об'єднань відбулася часткова диференціація єдності природи, першопредка, Бога й людини. Окремими субстанціями постають Доля (мін) та людська природа (сін). Проблема універсальної Єдності поступово переходить у площину єдиної нероздільної суб'єктивності конкретної особи. Тобто, об'єктивні соціально-історичні умови зумовлювали прихід нового природного утворення – людини в її усвідомленому прагненні до самоперетворення. Можна частково погодитися з Г. Гегелем, який у «Лекціях з історії філософії» відзначав: «На Сході уявляють собі високий стан, якого може досягнути індивідуальність, а саме вічне блаженство, як занурення в субстанцію, як зникнення свідомості і, значить, також і зникнення різниці між субстанцією та індивідуальністю...» [9, с. 145].

У період династії Чжоу ідеальність людини проектується на напівлегендарних «мудрих мужів» (мудреців). Остаточні періоди їх акме не встановлені через утрату першовитоків та найближчих історичних свідчень. Заслуговує на увагу факт посилення на зміст їх творчості наступних філософів і філософських шкіл, що відзначено в історико-філософських дослідженнях другої половини ХХ ст. (зокрема, у Дао де цзин // Чжуцзы цзичен. Корпус философской классики. – Шанхай, 1986. Т. 3 ; Луньюй // Чжуцзы цзичен. Корпус философской классики. – Шанхай, 1986. – Т.1 ; Мифы древнего Китая. – М., 1965; Мудрецы Китая. Ян чжу, Лецзы, Чжуанцзы, – СПб., 1994; Антология даосской философии. – М., 1994; Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М., 1989; James R. Ware. The Sayings of Chuang Chou. – New York, 1963 та ін.). Проте варто відзначити, що смислове визнання й категоріальний вираз принципу досконалості, а також соціально-етична роль і функції мудреця знову ж диференційовані за різними часовими періодами давньокитайської культури та в різних філософських системах.

У конфуціанстві ідеальна, високоморальна, досконала людина («цзюнь-цзи») вже не утверджується поза межами соціальних відносин, не існує окремо від суспільства, а сам зміст відповідних учень та постулатів трансформується в морально-правову площину, де переключається з ідеями гуманізму альтруїзму, милосердя, доброчесності. У праці «Висловлювання» («Лунь-Юй») ці характеристики деталізовані в афоризмах Конфуція: «І. 16... Не сумуй із того приводу, що люди не знають тебе, а сумуй від того, що ти не знаєш людей». «4.1. Прекрасно там, де перебуває милосердя. Хіба досягнеш мудрості, якщо не житимеш у її краях?! ... Милосердний знаходить у милосерді спокій, а мудрий у милосерді знаходить користь» [10; с.263,266-267, 272]. Конфуцій стверджує також принцип підпорядкованості дії, своєрідної обов'язковості (принцип «лі»).

Усебічно розглядаючи початкові засади системи даосизму періоду VI–III ст. до н. е., можна виявити відмінність антропологічних та етичних тенденцій останнього не тільки від конфуціанства, а й від легізму й моїзму. *Шен жень* (досконалості) – етичний ідеал даосів, протистоїть конфуціанському ідеалу *цзюнь-цзи*, благородного мужа (дет. про вживання та переклад етичних категорій див. [11, с. 86–133]. Останній розкривається як людина з «нижчим “де”, тоді як “шен жень” – людина з вищим “де” та “дао”». «Людина мудрості, – проголошує Лао-цзи в “Дао де цзин” (“Трактат про дао-шлях та благу силу”, близько V ст. до н. е.) охоплюючи єдине, стає моделлю Піднебесної» [12; с. 34]. «Тільки справжня людина, – відзначає Чжуан-цзи, – володіє істинним знанням», що не підвладно особі політики, моралі й права, тобто конфуціанському ідеалу досконалості.

Даоси відхилили соціальну етику конфуціанства разом із положеннями людинолюбства, справедливості, батьківської любові тощо. Творячи «добрі діла», конфуціанський благородний муж сподівається на віддачу, в іншому випадку – карає. Даоський досконалості суб'єкт – навпаки, не прагне робити добрі справи, і вже тому він добродійний. Він подібний до «дао», який не має імені, його центральна іманентна властивість – переможна безчинність і спокій. Він керується не тільки

тим, що сам бачить, він не вважає першим тільки себе, тому може володіти істиною, – відзначав Лао-цзи. Він не прославляє себе, тому має заслужену славу; він нікому не протистоїть, тому непереможний у світі. Зусилля суспільства, породженого цивілізацією, призводять до протиріч світу й людини, до тотальної дисгармонії, оскільки прагнення оволодіти світом і маніпулювати ним спричиняє його втрату. Якщо конфуціанство пропонувало ієрархічний моралізм на основі людинолюбства («Навіщо, керуючи державою, убивати людей? Якщо ви будете прагнути до добра, то і народ буде добрим»), то в даосів ідеал управління здійснюється за принципом «соціального спокою» (у-вей): «Коли керівництво починає діяти, народ стає нещасним» [13: I, с. 132]. Легізм в особі Шан-Яна узагалі замінює симетрію «благородного мужа» й доброчесності принципами суворої регуляції тв покарань: «Кара повинна бути сувора, а ранги знатності почесними, нагороди незначними, а покарання – такими, що вселяють страх» [13: II, с. 215].

Однак соціальна історія в подальшому вносила свої корективи в загальні положення філософсько-людинознавчої тематики китайської філософії й культури. Наприклад, у тій самій філософії даосизму образ-символ ідеальної людини в традиційно-класичній характеристиці підлягали критиці та несприйняттю в «ревізійній» етиці Дао Чжуан-Чжоу (369–286 рр. до н. е.): «Заважати людині радісно жити, забрати в неї можливість ткати й одягатися, обробляти землю та годувати себе, прикрашати її так званою доброчесністю й справедливістю – у цьому злочин мудреців...» [14: I, с. 213]. Чжуан Чжоу, проголосивши принцип всебічної гармонії (внутрішньої та зовнішньої субстанції), закликав не дозволяти благородним людям, котрі прикриваються людинолюбством і справедливістю «давати іншим правила поведінки й виконання обрядової музики», оскільки буде повністю зруйнована початкова природа людей. Тільки досконаломудрий перебуває в єдності із Сутнім і тому не має особистого «Я» [15; с. 195–199].

Філософський розвиток проблеми людини, її природного та етичного життя спостерігався й у період «китайського Відродження» (епоха Сун: 960–1279 рр. н. е.), у вченнях Чжоу Дун'ї (1017–1073 рр. н. е.), Чен Хао (1032–1085 рр. н. е.), Чен І (1033–1107 рр. н. е.), Шао Юна (1011–1077 рр. н. е.), Чжу Сі (1130–1200 рр. н. е.).

Висновки. У цілому в багатоплановій, синтетичній і водночас суперечливій філософській думці кінця II–I тис. до н. е. людина не виокремлювалась у якості продукту саморозвитку та самоорганізації. Синтез елементів міфології, космогонії, пантеїзму й стихійного раціоналізму, підкріплений основами природнонаукових знань (математики, географії, астрономії, медицини, історії), простежувався в традиції пошуку «золотої середини», «необхідної гармонії» в нормах та етиці особистісно-суб'єктивного й суспільного буття. Відповідно, проблема людини, людського сходження до вершин розвитку не розкривалася як самодостатня, окрема глибинна проблема духовної культури, а головний зміст і принципи побудови філософії людини взаєморегувалися двома параметричними вимірами – віддаленим, неосяжним трансцендентним буттям та конкретно-дієвим соціально-ієрархічними принципами організації.

Джерела та література

1. Антология мировой философии : в 4-х т. – М. : Мысль, 1969. – Т.1, ч. 1, 2. – 576 с.; Т. 2. – 76 с.
2. Бродов В. В. Истоки философской мысли Индии. Йога : методология практических занятий / В. В. Бродов. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 224 с.
3. Антология мировой философии : в 4-х т. – М. : Мысль, 1969. – Т.1, ч.1, 2. – 576 с.; Т. 2. – 776 с.
4. Антология мировой философии : в 4-х т. – М. : Мысль, 1969. – Т.1, ч. 1, 2. – 576 с.; Т. 2. – 776 с.
5. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия / Г. М. Бонгард-Левин. – М. : Гл. ред. восточной лит., изд-во «Наука», 1980. – 333 с
6. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия / Бонгард- Г. М. Левин. – М. : Гл. ред. восточной лит., изд-во «Наука», 1980. – 333с
7. Чаттерджи С. Индийская философия : пер. с англ. / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М. : Селена, 1994. – 416 с.
8. Антология даосской философии. – М., 1994. – 447 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Кн. 1 / Г. В. Ф. Гегель. – СПб., 1994. – 347 с.
10. Семенов И. И. Афоризмы Конфуция / И. И. Семенов. – М., 1987. – 299 с.
11. Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур) / Т. П. Григорьева. – М. : Наука, Гл. ред. восточной лит., 1992. – 422 с.
12. Антология даосской философии. – М., 1994. – 447 с.
13. Древнекитайская философия : собр. текстов : в 2-х т. – М., 1972. – 1973. – Т.1 – 363 с.; Т. 2. – 384 с.

14. Антология мировой философии : в 4-х т. – М. : Мысль, 1969, Т.1, ч.1, 2. – 576 с.; Т. 2 – 776 с.
 15. Из книг Мудрецов. Проза Древнего Китая. – М., 1987. – С. 195–199.

Семенов Андрей. Философия человека в духовной культуре Древнего Востока XV–III вв. до н. э. В статье изложены и систематизированы основные историко-философские концепции философской проблематики человека в духовной культуре Древнего Востока XV–III вв. до н. э., в частности, в философских поисках Древней Индии и Китая этого периода. Выделены основные направления формирования человековедческой тематики и установлены главные черты философии человека в культуре Древней Индии и Китая XV–III вв. до н.э. В работе предложена авторская оценка проблематики и сделаны ключевые выводы по вопросам философии человека в духовной культуре Древнего Востока.

Ключевые слова: историография, историко-философская концепция, человековедение, философия человека, методология, Древний Восток, гуманизм, социальная этика.

Stmenov Andriy. Philosophy of the Human Being in the Mental Culture of the Ancient Orient in XV–III centuries b. c. The essay is deals with the actual questions of the ancient oriental philosophy and culture in its anthropical domain. The attempt is made to highlight this anthropical-philosophical problem in the old cultures of the ancient India and China of the period XV–III centuries of b. c.

A new approach is proposed to the parallel analysis of the socio-ethical problems and ethical categories of the ancient oriental cultures.

Key words: historiography, history and philosophy concept, humanities, philosophy of the Human Being, methodology, humanism, Ancient Orient, social ethics.

Стаття надійшла до редколегії
23.04.2014 р.

УДК1(091) «04/14»+2

Олена Сичевська-Возняк

Генеза проблеми теодицеї в античній філософії

У статті аналізується генеза проблеми теодицеї в античній філософській традиції крізь призму розуміння сенсу існування людини, природи зла і добра, справедливості та добродійності. Простежується становлення етико-світоглядної проблематики у поглядах Сократа, Платона, Арістотеля, Цицерона, стоїків та неоплатоніків.

Ключові слова: теодицея, зло, знання, справедливість, благо, етика, добродійність, сенс існування.

Постановка наукової проблеми та її значення. Тема теодицеї має, безперечно, багатовікову історію в світовій філософії. Ця проблема присутня майже у всіх релігійно-філософських системах. Вперше вона виникає у вигляді запитання щодо втручання вищої сили у справедливий розподіл благ та покарань у змісті міфологічно-релігійних та епічних комплексів стародавності. Це запитання виливається у доктрину відплати, вічного існування духовного начала людини у релігії древніх єгиптян, іудеїв, яка пізніше отримала інтегрований вигляд у християнстві [13, с. 293–298].

Проте, можна досить умовно визначити дві крайності в дослідженні проблем теодицеї (природи зла) у традиції світової духовної культури. Перша з них зводиться до традиційного лукавого судження: якщо є Зло у світі, то його існування суперечить Всеблагості та Всемогутності Бога. Отже, або Бог не один, а протистоїть Дияволу (Чорнобогу, Сатані, злим духам тощо), – що миттєво виводить проблему Зла на субстанційний простір, який обертається ареною споконвічної боротьби сил Світла і Темряви (маніхейство та дуже модна сьогодні у світі буденна міфологія), або ж Бога немає, бо не може бути Творець та Суддя неблагим чи безсильним (атеїзм). Остання точка зору, як відомо, не є виходом із парадоксу, бо «якщо Бога немає, то все дозволено» (Ф. Достоєвський), та й сама легкість оманливо сміливого умовиводу насторожує: а чи не є він лише приводом відкинути саму ідею Блага в ім'я Зла.

Що ж стосується першого твердження про споконвічну боротьбу Зла і Добра на арені світу, то, при всій спокусливій чіткості та романтизмові такої картини, не можна не задатися питанням: до чого ж тоді тут людина? Чи вона лише іграшка мінливих космічних трансцендентних сил? В «Атхарваведі», одній з частин найдревнішого зведення давньоіндійських священних текстів зазначається: