

РОЗДІЛ 2

ТРАДИЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ ІНДІЇ ТА КИТАЮ

Деркач В. Л.

1. Особливості та проблеми вивчення історії філософії: вступні нотатки
2. Традиція філософії в Стародавній Індії
 - 2.1. Загальні відомості про особливості духовної культури Стародавньої Індії та місце в ній філософії
 - 2.2. Веди і світоглядні особливості ведичної культури
 - 2.3. Етичні вчення індійських мислителів
 - 2.4. Онтологічні вчення в традиційній індійській філософії
 - 2.5. Теорія пізнання в індійській філософії
3. Традиція філософії в Стародавньому Китаї

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- основні етапи становлення філософії Стародавньої- Індії;
- особливості філософських поглядів ортодоксальних та неортодоксальних шкіл Стародавньої Індії;
- основні етапи становлення та головні напрями філософії Стародавнього Китаю;

вміти:

- застосовувати навички наукового обґрунтування власної точки зору;
- розпізнавати давньоіндійське чи давньокитайське коріння деяких філософських проблем;
- виявляти філософське підґрунтя ряду ментальних рис, властивих представникам східних культур.

1. Особливості та проблеми вивчення історії філософії: вступні нотатки

Розпочинаючи ознайомлення з історією філософії, варто зробити декілька попередніх зауважень.

Перше стосується становлення філософії як форми *ментальної культури*. Існує розтиражоване хибне розуміння філософії як різновиду *світогляду*, який приходить на зміну міфам та релігійним віровченням. Причому в тенденції філософію багато хто схильний ототожнювати зі світоглядом як таким. Тому, як гадають, у кожного своя філософія, яка багато в чому наслідує моду епохи й суспільства. Ця мода має своїх законодавців — мислителів, погляди яких формують щось на кшталт взірцевих музейних експонатів. Приклад Індії та Китаю добре ілюструє хибність такого розуміння. Філософія, звісно, впливає на світоглядні установки суспільства, але «народне» світорозуміння, те, що називають «здоровим глуздом», який для кожної епохи і культури свій, аж ніяк не збігається і не визначається філософією. Радше філософ тримає в умі цей світогляд і його епоха накладає відбиток на ті запити, які його хвилюють і ті можливі відповіді, які він береться пропонувати. Філософія завжди і маргінальна, і елітарна водночас. Причому вона не заміщує ані міфи, ані релігійні віровчення. Часто межа між міфами й фактичними відомостями, фантазіями та дійсними закономірностями, між ві-

руваннями і знаннями розмита. Для кожної епохи й кожної спільноти характерна своя конфігурація «жанрів» ментальної культури.

З чого ж починається філософія, де та межа, яка знаменує її появу? Визначальним для цього способу осмислення є орієнтація на пошук істини шляхом наведення в явному вигляді аргументів, доступних для критики і водночас формування спільнот, які культивують філософію. Вплив цих спільнот на політичні еліти чи на технологічний розвиток буває різним: десь він потужний, десь слабкий. Однак історично такі спільноти з'являються тільки там, де вже є розвинена писемна традиція і вже сформовані політичні та правові інституції, в яких функціонують люди, котрі більшу частину часу займаються розумовою діяльністю. Філософія починається з появи своєрідних шкіл та майданчиків для відкритого обговорення певних питань, де сумніви в чомусь визнаються виправданими й допустимими і де з'являються авторитетні вчителі, яких готові слухати. Їх вчення є альтернативою тим шаблонним відповідям, які зазвичай дає буденна свідомість і тим практикам, які усталилися. Однак авторитет таких учителів ґрунтується не на розумінні їх як обранців богів, а на доказах, роз'ясненнях, у яких вони апелюють до розсудку тих, хто їх сприймає. Філософія не має священного характеру; філософи — не пророки, не віщуни, не посланці богів. Тому-то й початок філософії прив'язаний саме до появи такої традиції обговорень, дискусій та поширення певних учень у своєрідних гуртках любителів мудрості.

Однак паралельно розвиваються міфологічні побудови, еволюціонують віровчення, політичні ідеології, накопичуються емпіричні відомості про світ і технічні уміння. Філософія є одним із чинників модифікації світогляду, але ніколи цей світогляд не визначає вповні.

Друге. Вчення стародавніх філософів доходять до нас в урізаному вигляді. Тексти давніх мислителів часто є пізнішими переказами через другі, а то й треті руки. Уявіть собі стос книжок, написаних старослов'янською мовою, яку ви ледве-ледве розумієте, до того книжок наполовину зотлілих, а то й таких, від яких залишилося тільки декілька уривків. А якщо книжки написані ієрогліфами, про значення яких ви лишень можете здогадуватися? Непросте завдання відтворити зміст написаного. Тим паче, коли цей зміст потрібно переказати іншою мовою. Понятійний лад різних мов відрізняється, і проблема точного перекладу виникає навіть тоді, коли людина досконало володіє обома мовами. А що вже говорити про ту ситуацію, коли одна з них давно вийшла з ужитку? Слова далеко не завжди точно відповідають певному поняттю. Слова багатозначні, та й значення їх змінюються з плином часу. Однак, головне, що поняття формуються і трансформуються, визрівають не ізольовано, а визначаються в цілісному контексті, який історично також розвивається. Проблема адекватного розуміння тут постає з усією очевидністю. Варто тримати в умі цю проблему і застерегти від декількох типових хиб. З одного боку, це всілякі анахронізми, тобто некритичні перенесення в минуле сучасного. Це нагадує мультфільм про печерних людей кам'яної доби, які їздять на кам'яних автомобілях, користуються кам'яними смартфонами і п'ють каву з кам'яних кавоварок. Розуміння текстів минулого легко просякає анахронізмами, якщо ці тексти містять багато туманних метафор. З другого боку, чим більше туману, тим легше «внести ясність» власним фантазуванням на тему, що «насправді» мав на увазі автор. Така «контрабанда» через історичні межі призводить до повного вихолощення первинного змісту тексту й підміни його власними розмірковуваннями. Ще одна тенденція, — це часто недостатньо усвідомлюване упереджене ставлення до минулого. У ньому або невинувато приписується наївність, примітивність стародавнім авторам, або ж, що навіть частіше, в них намагаються бачити геніїв, які просто не могли помилятися. Слід пам'ятати, що історія філософії — це передусім історія помилок, але помилок у розв'язанні нестандартних і непростих задач. Здобутки філософії — це розвиток здатності мислити, виправляючи ці помилки, кращого розуміння тих обмежень, які накладає логіка на розуміння світу.

Третє. Багатьом здається, що «філософствування» зводиться до здатності вживати витіюваті речення і сипати цитатами. Уникнути цього можна лише чітко тримаючи в умі зміст проблеми, яка вирішується і аргументів, які висувуються на підтримку певного рішення. Фі-

лософи намагались дати аргументовану відповідь на питання, яке їх турбувало. Але чому це питання турбує? Чому це питання поставлене саме так, а не інакше? Які докази висувуються і яка відповідь аргументується? Чому приймаються одні докази й відхиляються інші? У чому протиріччя між різними відповідями і чому аргументація сторін не здатна усунути це протиріччя? Ось ті питання, які є ключем до розуміння розвитку філософської думки. Питання, на які люди прагнуть дати відповіді, зумовлені їхнім світоглядом та життєвими обставинами. Уміння ставити потрібне питання важить не менше, аніж здатність знайти на нього відповідь. Проте часто-густо потрібні питання не виникають саме тому, що світогляд гальмує їх постановку. З іншого боку, порушене питання тим самим задає свою внутрішню логіку пошуку відповіді, яка не приходить одразу, цілком. Одне питання, одна умова логічно тягне за собою інші. Розуміння історико-філософського процесу вимагає постійного зіставлення як внутрішньої логіки дискусії, так і зовнішнього тла, на якому ця дискусія відбувається, розуміння механізмів, які підтримують спадкоємність міркувань, їхнього понятійного ладу та термінологічного апарату.

Звертаючись до традиції філософської думки Індії та Китаю, увага зосереджуватиметься на головному: на мотивах питань, способах їх постановки та характері відповідей на них, уникаючи при цьому другорядних для першого ознайомлення деталей, що стосуються як історіографії (звідки, з яких джерел ми це знаємо), так і повноти відтворення історичних обставин, включаючи багато чого з відомостей про особистості філософів, традиції шкіл тощо. Усе це читач, у якого виникне інтерес до поглибленого вивчення філософії Індії та Китаю, може отримати зі спеціалізованих джерел, початкове коло яких пропонується в кінці розділу. Слід також пам'ятати, що поглиблене вивчення потребує часу і зусиль. Наше завдання — у максимально стислий час ознайомитися з ескізом філософської думки в її становленні.

Останнє. Філософію Індії та Китаю часто об'єднують під назвою «східна філософія», дошукуючись при цьому істотних спільних рис. Якби хтось дуже захотів знайти у грушах, сливах і винограді якісь риси, притаманні двом, і які відрізняли б цих обидвох від третього, — він, напевне, такі б знайшов. Я, проте, не бачу в цьому потреби. Індійська філософія відрізняється від китайської не менше, аніж та і та від європейської. Водночас у всіх трьох є риси, які роблять їх подібними одна до одної. Кожна з традицій своєрідна. Тому слово «східна» тут означає лише те, що вона на схід від західної географічно і незахідна.

Східна філософія для сучасного західного читача несе на собі відбиток екзотики й сенсаційності, яка приваблює тих, кому хочеться чогось «інакшого». Тут зазвичай більше позерства, аніж глибини думки. З іншого боку, обидві версії східної традиції — це справжня скарбниця філософського мислення, скарби якої тим цінніші, що вони формувалися в інших умовах, за інших обставин, в іншій зв'язності традиції і практик. Усе пізнається в порівнянні. І добре, що є з чим порівнювати.

2. Традиція філософії в Стародавній Індії

2.1. Загальні відомості про особливості духовної культури Стародавньої Індії та місце в ній філософії

Долина ріки Інд є одним з найдавніших цивілізаційних осередків. Вже у XXVII–XXVI ст. до н. е. (тобто понад 4500 років тому) тут існувала розвинута землеробська культура, у якій простежуються ознаки поглибленого розподілу праці, становлення протоміст (розкопки в Кот-Діджі). На її ґрунті з часом постала розвинена *цивілізація*, початок якої сьогодні умовно датований 2500 р. до н.е. (руїни Хараппа та Мохенджо-Даро; датування в різних джерелах різняться). Однак вона занепадала десь у XVIII ст. до н.е. (причини так і не з'ясовані в повній мірі). Декількома століттями пізніше (XIV–XIII ст. до н.е., а може й раніше) з верхів'я Гангу на землі Індостану почали проникати так звані *арії*. Саме з ними пов'язані найдавніші писемні

пам'ятки духовної культури — *Веди* (тобто знання, мудрість; слова «відати», «відьма», «відомості» мають той самий корінь, що і веди). Мова Вед, ведичний санскрит, належить до індоєвропейської мовної сім'ї, до якої входять і мови слов'янські. У Стародавньому Ірані (Персії) багато в чому близькі за змістом тексти відомі як *Авеста*. Вочевидь, записи Вед базувалися на давнішій традиції усних переказів, які сягають принаймні того часу, коли існувала ще єдина індоарійська мовна спільнота, зі своїми характерними віруваннями, звичаями, соціальним інститутами та побутом.

Після проникнення в Індію носії ведичної культури взаємодіяли з місцевими племенами, одні з яких перебували на значно нижчому рівні розвитку, інші були більш розвинені та пов'язані з колом прадавньої цивілізації в долині Інду. Цей тривалий процес культурного синтезу зумовив своєрідність духовного тла індійської філософії.

На неї наклала відбиток і характерна соціальна організація арійської спільноти.

Початково арії являли собою типовий приклад патріархального суспільства, основною одиницею якого були великі сім'ї на чолі батьком — главою сім'ї. Сім'ї утворювали громади, у яких обиралися царі-воєначальники. Участь у війнах з можливістю накопичення худоби привела до вивіщення в цьому середовищі професійних воїнів та подальшого майнового розшарування. Поруч із цим функція жертвоприношень богам стала спеціалізованою й закріпилася за брахманами — професійними жерцями, які запам'ятовували величезну кількість усіляких нашептів та величальних пісень, якими супроводжувалося принесення жертви, усі значимі соціальні події, такі як весілля чи похорони.

Унаслідок такого розшарування в арійській спільноті виокремилися три суспільні верстви, або *варни*, — *брахмани* (жерці), *кшатрії* (професійні воїни, військова верхівка) та *вайш'ї* (вільні громадяни, які займалися виробництвом: ремісники, землероби та пастухи). Індії за рахунок поневолених місцевих племен та військовополонених поширилося використання рабської праці (головно, зрозуміло, раби працювали на військової верхівку). Окрім того, в арійському суспільстві сформувалася й характерна кастова система, за якої людина від народження належала до певної «масті» людей, які виконували наперед визначені функції. Зміна цієї соціальної ролі була неможливою. Кастова система різко знижувала соціальну мобільність, але водночас вона забезпечувала своєрідний плюралізм соціальних норм, коли спосіб життя одних міг різко відрізнятися від способу життя інших членів суспільства, але при цьому вони співіснували, не змішуючись і не переймаючи звичаїв один в одного. Кастова система стала своєрідним соціальним клеєм, який об'єднував різноманітні складові в єдине суспільство із чіткою соціальною ієрархією груп та успадкуванням індивідом незмінного соціального статусу. До трьох привілейованих варн, яких ще називали «двічі народженими» (від своєрідного обряду ініціації, який символізував повторне народження людини вже як визнаного члена спільноти), в Індії додалася четверта, найнижча, варна *шудра* — тих, хто виконував брудну й тяжку роботу і не мав права брати участі у священнодійствах. Поряд із цим, в Індії є й люди, які не належать до жодної касты і вважаються «недоторканими». Вони виконують нечисту роботу, яка оскверняє представника будь-якої касты: забивають тварин, обробляють шкіри, перуть брудну білизну, вивозять сміття та нечистоти тощо.

Належність до однієї з варн зумовлює і певні обмеження у вживанні їжі, виборі шлюбного партнера, участі в ритуальних практиках, взагалі визначає належний спосіб взаємодії між людьми¹. Кастова система наклала свій відбиток на самосприйняття людей і значною мірою зумовила особливості індійської філософської традиції, характер спрямованості її проблематики. Читач, мабуть, уже здогадався, що більшість індійських філософів за похо-

¹ У сучасній Індії дискримінація за кастовою ознакою офіційно заборонена, однак неформально вона продовжує існувати, хоча з деякими особливостями. Представники каст брахманів займаються не лише здійсненням священницьких ритуалів, але й виконують роботи, пов'язані з текстами: це і вчені, діловоди, і програмісти тощо. Найпоширенішим їхнім заняттям є викладання та робота вихователя-наставника. Кшатрії служать у війську та в поліції, але й посідають чимало адміністративних посад. Вайш'ї нині здебільшого займаються торгівлею, фінансами. Представники каст цієї варни домінують у банківській сфері. Серед них є і землевласники, однак фізичною працею в полі вайш'ї сьогодні не займаються. Землеробство і ремесла — це переважно справа шудр.

дженням брахмани, рідше — кшатрії. Їхні інтереси мало стосувалися соціальних змін і технологій, але тісно пов'язані зі специфічним світоглядом, який сформувався у ведичній культурі.

2.2. *Веди і світоглядні особливості ведичної культури*

Спочатку архаїчні вірування і практики аріїв зводилися до співу гімнів (величальних пісень), що славлять богів і закликають вищі сили собі на допомогу. Ці співи супроводжували принесення жертви, яку спалювали на багатті. Крім того, вони вживали якийсь психоделічний напій, що називався *сома*. Його склад і походження достеменно невідомі; імовірно, це сік ефедри, який містить речовину, за впливом подібну до наркотиків амфетамінної групи. Її психотропна дія виражається в потужному припливі сил, ейфорії, втрати відчуття страху, жадобі діяльності, нестримних веселощах. Не дивно, що арії вважали, що той, хто постійно п'є сому, — безсмертний і могутній.

Саме ці гімни і складають початковий й основний зміст Вед. Час їх написання є предметом дискусій, які ми тут оминемо. Орієнтовно, це десь від середини до кінця другого тисячоліття до н. е. Існує чотири Веди, зміст яких, однак, багато в чому збігається. Кожна з Вед має кілька традиційних редакцій, які відрізняються частково й складом текстів. Укладені Веди за функціональним принципом: у них зібрані тексти, адресовані для запам'ятовування жерцями, що виконували кожен свою функцію в ритуалі жертвопринесення та інших обрядових дійствах.

Рігведі зібрані гімни-мантри, що їх повногласо виконував головний жрець (брахман), котрий вів церемонію жертвопринесення.

Яджурведа складається з мантр, які проговорював тихцем жрець-помічник (адхвар'ю).

Самavedу відібрані ті мантри з *Рігведи*, які наспівувалися жерцями-півчими (удгатрі) і які мають свою характерну мелодику.

Осібнo, порівняно із цими трьома, стоїть *Атхарваведа*, яка містить усілякі магичні заклинання, чари: для захисту від злих духів, лиха, хвороб, для зцілення, подовження життя, досягнення своїх цілей. У прикінцевій частині містяться мантри, які виконувалися під час весілля та похорону. В ній також є гімни, які виконувались славу світобудові (з яких стає зрозуміло, як арії її собі уявляли). Тексти *Атхарваведи* написані найархаїчнішим різновидом ведичного санскриту.

Ці гімни, які безпосередньо проголошувалися в ритуалі, складають так звані *самхіти* (збірки) священних текстів. До кожної з них був укладений додаток, у якому роз'яснювались правила застосування цих магичних формул і величальних пісень. Ці додатки називають *брахмани*. Самхіти разом із брахманами становлять обрядовий розділ Вед (карма-канда). Окрім нього, ведична література містить тексти, в яких роз'яснюється світобудова, місце людини у світі, призначення обрядових дійств, етичні засади взаємин між людьми, належного способу життя людей, їх перевтілення після смерті тощо. Ці частини — *аран'яки* та *упанішади* — і стали світоглядним підґрунтям індійської філософії.

Тексти Вед склалися протягом багатьох століть, що, природно, відбилося на їх зв'язності: за своїм змістом ці тексти дуже різноманітні. Веди аж ніяк не є логічно послідовним і несуперечливим викладом якихось поглядів: це суть збірники висловів, накопичені за багато століть, які служили для організації культової практики. Спочатку глава родини (для аріїв характерний виражений патріархальний уклад життя з головною роллю чоловіків, що утворюють клан родичів по чоловічій лінії) самостійно робив жертвопринесення й виконував усі обряди. Однак згодом серед аріїв виокремилися «фахівці» в цій справі — брахмани (напевно, становлення Вед збігається з періодом, коли усталювався канон жертвоприношень). Походження слова «брахман» пов'язане з віруванням у дієву силу сказаного, завдяки чому відбувається зростання й розвиток, у промовляння як необхідну умову здійснення бажаного, що у свою чергу сформувало переконання в необхідності знання правильних слів для кожної справи. Але поряд із цим дедалі більше уваги надавалося підношенням. Деви — добрі сили,

буквально «ті, що дають», — вимагали справедливого обміну. Якщо хочеш щось отримати, спочатку дай сам.

На цій основі розвивалася практика жертвоприношень, яка із часом перетворилася на суворо регламентований ритуал, що виконувався знавцями і вимагав чимало часу і зусиль. Брахмани — виконавці цього ритуалу — свято вірили та переконували інших у його необхідності, оскільки без цього порядок у світі зруйнується. Зауважте, що словом «брахман» позначали як власне вплив священного слова, так і тих, хто його знав, а згодом ще й світову свідомість як абсолютну реальність (про це див. далі) і, крім того, так називали ще й бога. Кшатрії — воїни, правителі, також все більш виокремлювалися зі складу трудового люду, вайш'ів, які займалися фізичною працею. Таким чином, в епоху брахманізму сформувалося певне протиставлення влади духовної та військової, кожна з яких апелювала до різних страхів і очікувань людей. такий-от атмосфері політичних протиріч і релігійних запитів, епоху розпаду класичного брахманізму (VII–VI ст. до н. е.) і відбувалося становлення філософії, яка, однак, увібрала в себе значну частину більш ранніх міфологічних уявлень Вед, реінтерпретуючи їх для нових потреб.

Архаїчному мисленню, крім віри у фізичну дієвість слів і образів, властива була ще й схильність до персоніфікації дієвих сил та обставин. Тобто в розумінні древніх мало просто щось зробити, наприклад, посіяти пшеницю в підготовлений ґрунт, щоб отримати урожай; необхідно ще й проговорити потрібні слова, без яких цей ріст не гарантований. Однак оті слова промовляють не тільки люди, але й інші істоти, могутніші у своєму знанні управління світом. Ті сили, які потрібні були людині, від яких залежало її благополуччя, ставали в уяві людей помічниками, яких можна закликати на допомогу. Розвинулися різноманітні уявлення про духів, богів і можливі зв'язки з ними (релігійні уявлення). За уявленнями аріїв, увесь світ підпорядкований закону (*pita*), яким визначені наслідки всіх дій (що буде, якщо...). У цьому законі фізичні наслідки і наслідки моральні не розрізнялися: те, що відбувається, має одночасно як фізичний, так і моральний статус — воно або правильне, або ні. І підтримка правильного порядку приписувалася вищим силам, кожна з яких арії оспівували у своїх гімнах. Певно, що переваги, яких вони надавали тим чи іншим богам, прославляючи їх як наймогутніших, найважливіших подібні до слів батька, для якого кожен з його дітей «найулюбленіший». Той факт, що логічно всі вони не можуть бути «най-най», мало хвилював арія, який дотримувалася своїх найвних і практично орієнтованих поглядів. Коли ж це було помічено, то знайшлася проста відповідь: мовляв, усі ці імена суть різні імена одного і того ж, єдиного й усемогутнього, бога, тільки постає він під різними личинами (приблизно так, як один актор може грати різні ролі в різних фільмах, залишаючись, однак, самим собою в кожному епізоді). Наскільки можна судити з текстів Вед, арії вважали, що людина після смерті вирушає в інший світ, яким керує Яма — цар цього світу; і він є першою людиною, яка в нього потрапила. Лише згодом, уже в пізніший період, було вироблено вчення про посмертне перевтілення душ, порядок якого підкоряється закону *карми*. Цей закон своєрідно трактує причину всього того, що відбувається з людиною її життя як наслідок того, що мало місце в житті минулому і що вона спокутує в теперішньому. Завдані страждання іншим живим істотам відбиваються на майбутньому втіленні таким чином, що заподіяне комусь страждання змушений буде пережити той, хто його заподіяв. Виходячи з цих поглядів, філософи Індії вбачали сенс своїх пошуків у тому, щоб знайти практичний спосіб уникнути безперервної низки страждань, позбавити себе нових перероджень та забезпечити собі блаженство і спокій, що інакше називали *звільненням*.

Потрібно, однак, зазначити, що в духовній культурі Індії філософія все ж таки залишалася справою відносно невеликого кола осіб, пов'язаних з привілейованими верствами суспільства. Водночас ведична релігія і магія дедалі більше трансформувалися в численні культури, у яких місцеві традиції перепліталися з поглядами древніх аріїв і повчаннями пророків. За часів становлення філософських шкіл паралельно відбувалося становлення *індуїзму* — народної релігійної традиції сучасної Індії. Ці два процеси не були ізольованими, вони впливали

один на одного, тому життя філософської спільноти, як правило, супроводжували численні релігійно-містичні практики, що в кінцевому підсумку зробило філософські роздуми невіддільними від різноманітних психотехнік та ритуалів.

Формування філософії в часі (VI ст. до н. е. — II ст.) збігається укладанням і поширенням давньоіндійського епосу. Монументальні твори — Махабхарата і Рамаєна — заклали основи консолідації менталітету індуців у писемній традиції. Тоді ж розгортається гостра політична боротьба і виникають перші великі держави, які прагнули гегемонії. Звичний життєвий світ людей зруйнувався, у горнилі суспільних процесів плавилась і ментальна культура. У цій атмосфері непевності та нових можливостей, суспільних контрастів і особистих розчарувань, сподівань і тривог з'явилися перші паростки філософської культури критичного мислення, довіри до власного розуму й намагання розібратися в суперечливих питаннях шляхом побудови вичерпно аргументованих учень. Однак ці філософські пошуки невіддільні від розвитку інших аспектів ментальної культури. Літературна творчість переплетена з міфопоетикою, яка у свою чергу породжувала гострі дискусії про порядок світобудови з реінтерпретацією класичних релігійних практик.

Ранні філософські твори записувалися у вигляді коротких висловів, які слугували для нагадування про яесь розгорнуте вчення, що його викладав учитель у колі своїх учнів усно. Такі зведення записів, або *сутри*, згодом накопичувалися й заклали писемну традицію певної школи. З плином часу ці ранні сутри обростали коментарями, відтак виникла і потреба систематизувати різні вчення, з'ясувати позиції в суперечках. Поширився такий стиль викладання, за якого мислитель послідовно описував суть поглядів представників різних шкіл з того чи іншого питання, далі вказував на ті аргументи, якими вони спростовували один одного, і вже далі давав своє тлумачення, передбачаючи також і можливі заперечення проти нього.

Систематизатори індійської філософії виокремлюють кілька таких «шкільних» традицій. Їх прийнято ділити на дві групи: ті, які відкидають авторитет Вед, вважаючи їх звичайними творами звичайних людей і не вважаючи за можливе покладатися на них як на джерело достовірності (неортодоксальні школи, або *настіка*), і ті, які цей авторитет визнають (школи ортодоксальні, або *астіка*).

У свою чергу одна з неортодоксальних систем — філософія *локаяти*, або *чарвака* (див. далі) протиставляється всім іншим, яких об'єднує визнання того, що душа не зводиться до тіла.

Дві з неортодоксальних шкіл, *буддизм* і *джайнізм*, є ранньою спробою критичного переосмислення брахманізму. Замість нього пропонувалася нерелігійна альтернатива, інший спосіб звільнення від страждань. Згодом, однак, буддизм вийшов далеко за межі Індії, втративши на батьківщині свій початковий вплив, і став однією зі світових релігій, яка в різних формах поширилася в Південній Азії і на Далекому Сході (Таїланд, М'янма, Шрі-Ланка, країни Індокитаю, Тибет, Непал, Бутан, Монголія, Тува, Бурятія, Китай, Корея, Японія). Цей час також постає *санкх'я*, — учення, у якому викладалася своєрідна система дуалістичного розуміння світу як взаємодії двох різнорідних начал, які не зводяться одне до одного: тілесного (*пракріті*) й духовного (*пуруша*). Санкх'я відкидала уявлення про божество як необхідну умову розуміння порядку в світі; так само і звільнення можна отримати завдяки власним зусиллям. Однак Веди вважалися достовірним джерелом знань. Близьким ученням була *йога* Патанджалі, яка стала практичним додатком до санкх'ї, розвиваючи уявлення про техніку самодисципліни і позбавлення від залежностей тіла для звільнення чистого «Я» людини, що зливається своєму зосередженні (*самадхі*) з божественним духом. Йога широко відома на Заході як система гімнастичних вправ, побудованих на фіксації певних поз, часом досить хитромудрих. Однак це лише фрагмент індійської філософії йоги; до того ж сенс цих вправ аж ніяк не у фітнесі.

Найближчим до європейського розуміння філософії вчення розробляли представники двох шкіл, *ньяя* і *вайшешика*, які потім злилися в одну. Ньяїки займалися передусім питаннями побудови переконливих і достовірних доказів, а вайшешики основну увагу приділяли космології та філософії природи (пізнання законів світу, в якому ми живемо).

І, нарешті, прямим продовженням розпочатих в упанішадах коментарів до Вед світоглядного характеру стали школи *пурва-міманси* (спадкоємці брахманізму, як вони самі вважають) і *веданти*. Остання різних своїх відгалуженнях стала найхарактернішою, найбільш розробленою філософською системою, з якою нині значною мірою асоціюється індійська філософія загалом та сучасна зокрема.

Не менш вагомими були також дослідження буддистів, в тому числі і за межами Індії, які розгалузилися на чимало течій і є наразі однією з потужних філософських традицій, яку за масштабом можна порівняти із західною філософією в цілому.

Решта шкіл на тепер мають скоріше історичне значення: санх'я припинила свій самостійний розвиток, розчинившись частково в йозі. Вайшешика фактично злилася з ньєю, а та в свою чергу, як і джайнізм, залишається маловпливовим віровченням; локаята давно вже не існує саме як школа, залишаючись швидше віртуальною системою, яку використовують для ілюстрації можливих і поширених (на думку критиків) забобонів з метою показати їхню хибність.

Загалом на етапі свого становлення індійська філософія проходить три фази розвитку (за С. Радхакрішнаном):

— системи, що постали проти авторитету Вед: це чарвака, буддисти та джайністи (VI ст. до н.е.);

— реакція на це у вигляді теїстичних філософських побудов (Бхагаватгіта, пізні упанішади) (V ст. до н.е.);

— розвиток шести ортодоксальних систем філософії, кожна яких вибудовувала власну канву раціональної аргументації (починаючи з III ст. до н. е., з остаточним їх оформленням у II ст.).

Упродовж цього часу творили генії індійської філософської думки: Бріхаспати (засновник локаяти), Сіддхартха Гаутама (Будда) і Вардхамана (Махавіра) — засновники відповідно буддизму і джайнізму, Готама (відомий також як Гаутама і Акшапада) — засновник ньїї, Улука (Канада) — засновник вайшешики, Патанджалі — засновник йоги, Капіла — засновник санх'ї, Джайміні, а також його пізніші видатні послідовники Кумаріла Бхатта та Прабхакара — засновник адепти пурва-міманси, плеяда видатних ведантистів — Бадараяна, а пізніше і Шанкара, Рамануджа, Мадхава. Їхні життєписи мають, наразі, майже легендарний характер, однак з їхніми іменами пов'язана значима літературна спадщина.

2.3. Етичні вчення індійських мислителів

Мету своїх учень усі індійські мислителі вбачали в обґрунтуванні певного способу життя, який в кінцевому підсумку приводив би людину до такого стану, який мислився як межа устремлінь, як щось безумовно цінне. Однак саме цей стан індійці найчастіше визначали через заперечення всіх тих негативних станів, які дошкуляли людині та яких вона прагнула уникнути. Тому мету індійської філософії здебільшого можна витлумачити як порятунок, позбавлення страждань, відхід від болісної дійсності в іншу, у якій припиняються усі муки.

В позитивному сенсі про цей стан говорили як про вище й нічим не затьмарене блаженство. Цей стан буддисти називали *нірваною* (згасанням, малося на увазі устремлінь і бажань, які породжують страждання), представники ортодоксальних напрямків — *мокшею* (звільненням, у сенсі звільнення від тих залежностей, через які людина страждає).

Однак тільки в одному з напрямів філософської думки — у локаяті — цей позитивний стан трактується як безпосередньо даний чуттєвий досвід задоволення (*кама*), яке переживається людиною її тілі. Задоволення виникає як результат взаємодії тіла з іншими тілами, і така можливість закладена у світоустрої. Деякі взаємодії породжують страждання, деякі — приємні відчуття. Отже, за розумного життя, вивчаючи наслідки різних взаємодій, запам'ятовуючи їх і досліджуючи власне тіло, особливо його реакції, можна отримати максимум задоволень при мінімумі страждань. Загибель же тіла не повинна хвилювати людину, оскільки з його розпадом втрачається притаманна тілу чутливість, стирається пам'ять і тим

самим смертю є межею існування. Смерть позбавляє від будь-яких страждань, але так само й від можливості отримувати задоволення. Тому, на думку локаятиків, побоювання з приводу власної смерті марні, вони лише затьмарюють життя. Все хороше для людини є тільки в цьому, земному, житті й безглуздо уникати приємних життєвих моментів заради недоведеного якогось іншого, потойбічного, блаженства. Мудрість суть уміння отримувати від життя максимум задоволення.

Представники інших напрямів індійської етичної думки всіляко висміювали чарваків, вважаючи таке вчення прикладом ницості та грубої помилки. Кожна з цих шкіл пропонувала свій варіант зразкового способу життя, але для них усіх, за винятком не надто важливих відмінностей, характерні загальні риси. Зазначимо ці основоположні принципи індійських етичних учень.

Насамперед, у пристрастних бажаннях, спрямованих на досягнення якихось матеріальних благ і суспільного статусу індійці вбачали джерело страждань і залежностей. У всякому стражданні є незадоволеність чимось, що людина нездатна досягти, бажання прив'язують її до чогось зовнішнього, невідконтрольного їй, до об'єкта. Світ не підпорядковується людському «хочу»; лише сили бажання недостатньо для його здійснення. Буддисти вчили, що будь-яке бажання зрештою закінчується для людини стражданням, оскільки всі можливі досягнення швидкоплинні та тлінні. Усе миле серцю руйнується і горе від втрати слідує за будь-яким здобутком. Життя по своїй суті є стражданням. Інші ж мислителі вбачали в тілі своєрідні пута, якими пов'язана душа людини, яесь жакливе наслання, яке переслідує людину, що змушена страждати через наявність у неї тілесних потреб. Звільнення від цієї залежності їм уявлялося як пробудження після кошмарного сновидіння, коли людина полегшено зітхне, зрозумівши, що все це скінчилося. Засобом для цього звільнення має стати культура обмеження своїх бажань, *аскеза*.

Джайністи були переконані, що досконала людина здатна угнітити своє тіло відмовою від потурання всім його потребам і тим самим звільнити свою душу. Однак самогубство для цього не годиться, оскільки в ньому немає торжества волі людини над своїми бажаннями, а лишень малодушна спроба швидко припинити страждання. Ці страждання відновляться, оскільки душа прилипне до нового тіла. Вчення про перевтілення стало своєрідною візитівкою індійської філософії. Перевтілення підпорядковані закону карми, який розуміли як принцип зворотної дії: все заподіяне іншому повернеться тим самим чином тому, хто заподіює. Однак така відплата не обов'язково настає прижиттєво для цього тіла, але сукупно реалізується через втілення після смерті в таке тіло, для якого попереднім існуванням уготована своя доля. Уявлення про карму виникло як спроба пояснити, чому двоє дуже схожих людей за однакових обставин зазнають настільки різних життєвих перипетій. Одному щастить, біди минають його, а іншому відміряно негараздів через край. Індійці відмовлялися бачити тут просту випадковість, і не виявивши достатніх причин, витлумачили це як наслідки прожитого раніше життя людиною, яка в нинішньому пожинає плоди минулого.

Звідси й характерна логіка: уникнення заподіяння будь-яких страждань іншій живій істоті (*ахімса*) і суворе дотримання моральних заповідей, яке стосувалося не тільки зовнішньої поведінки, а й помислів, навіть спонтанних бажань. Тому настільки важливим для правильного способу життя є тотальний контроль за своїми пристрастями, вчинками та намірами. Просування на шляху до досконалості — це набуття щоразу нових і міцніших навичок самоконтролю.

В деяких випадках це прагнення не завдати шкоди живому набувало гротескних форм. Так, джайністи не тільки відмовлялися від тваринної їжі (тому що це передбачає вбивство чи насильницьке позбавлення чогось, грабіж або крадіжку, наприклад, молока чи яєць), а й намагалися ходити дуже обачно, щоб ненароком не наступити на непомітну істоту, використовуючи для оповіщення дзвіночок і спеціальний віник з м'якими прутами, попереджаючи та обмітаючи на своєму шляху тих, хто ненавмисно міг би бути розчавленим.

2.4. Онтологічні вчення в традиційній індійській філософії

В теоретичній філософії індійські мислителі, — згідно із загальною спрямованістю своїх пошуків, — прагнули роз'яснити причини, що породжують чуттєво даний людині світ і його зв'язок із самосвідомим «Я» та ту реальність, яка існує поза чуттєвими образами (світ, що не даний у відчуттях). При цьому необхідно зазначити одну особливість такого запиту, який може бути не зовсім зрозумілий сучасному європейцеві, вихованому в дусі наукового пізнання світу. Ні в кого немає сумніву в тому, що світ якимось чином упорядкований, а події в ньому в тій чи іншій мірі передбачувані. Вчений, досліджуючи зв'язки між явищами, об'єкти в різних умовах, прагне розкрити закономірності, описати логіку цих зв'язків. Відповідно його мета буде досягнута, якщо він навчиться точно прогнозувати, що буде за тих чи інших умов; при цьому бажано, щоб такі передбачення спиралися на ясну, зрозумілу людині модель (теорію), з якої вони виводяться. Вчені займаються тим, що намагаються якомога краще пояснити те, що відбувається в світі. Однак індійських філософів цікавило не стільки те, які закономірності в даному нам світі явищ, скільки те, чому ці закономірності саме такі та що породжує ці явища. Цей момент потребує додаткового пояснення. Припустимо, що раптом так виявилось, що всі жовті фрукти — солодкі на смак (це, зрозуміло, не так, але припустимо). Якщо б це було так, ми могли б зробити, побачивши жовтий фрукт, виправданий висновок, що фрукт — солодкий. Ми могли б з'ясувати, що в усіх солодких фруктів є у складі речовини, схожі за своєю будовою і при взаємодії певних рецепторів на язиці з цією речовиною відчувається солодкий смак. Це відчуття у свою чергу пов'язане з ланцюгом передачі імпульсу (сигналу) нервовій- системі людини, будову якої ми могли б детально описати, як і механізм генерації цих сигналів. Але чи з'ясуємо ми тим самим, чому виникає відчуття жовтого і солодкого, чому і як воно пов'язане саме з язиком і фруктами? Очевидно, що пояснити, як реагує рецептор на цукор — це не одне й те саме, що пояснити чому цукор відчувається саме солодким, а не якимось інакше (або взагалі ніяк не відчувається). Безглуздо думати, що електромагнітне випромінювання з довжиною хвилі в діапазоні 565–590 нм саме по собі жовте, бо в понятті довжини хвилі немає нічого, з чого можна було б зробити висновок про те, як вона бачитиметься. Як чується ультразвук кажанам? Чи можете ви собі це уявити? А тим часом у загальних рисах механізм ехолокації в ультразвуковому діапазоні як спосіб орієнтації й пошуку об'єктів у кажанів зрозумілий, але з нього ми не можемо зрозуміти, що вони відчувають при цьому. Вказівка на біологічне значення цих механізмів також не дає відповіді на поставлене запитання про чуттєвість. Індійці, зрозуміло, нічого не знали про нейрофізіологію (і вона навряд чи зацікавила б їх), але вони чітко розуміли, що описати як відбуваються явища — ще не означає роз'яснити чому ці явища взагалі «є». Проте оскільки страждання — це саме відчуття, пережите людиною, то щоб зрозуміти, як уникнути страждань, вони прагнули з'ясувати, як відчуте страждання зв'язується з певним об'єктом, з тим чи тим впливом, і чому це відчуття прив'язується саме до мене.

Інша частина цих роздумів тісно пов'язана з релігійними уявленнями. Якщо боги породжують світ, то який зв'язок богів з людьми? Що визначається богами?

Отже, інтерес теоретичної думки в індійській філософії зосереджений не так на явищах, не на «нашому» світі, як на тому, що стоїть за цими явищами і за нашою свідомістю. Це устремління краще назвати бажанням усвідомити, досягти внутрішнього стану ясності («просвітлення»), а не побудувати теорію, яка передбачає явища. Індійських мислителів більше турбувало не що буде тут, у житті, а що станеться там, після смерті. Індійська філософія не зводиться до запитів науки в сучасному розумінні, а наука не може задовольнити запит індійських філософів. (Через те вони прекрасно уживаються одна з одною, оскільки в своїх питаннях не конфліктують по суті).

Вихідним пунктом у різноманітні позиції індійських шкіл є загальне визнання того, що для того, щоб світ відчувався, щоб явища «були», потрібно, щоб існував той, хто відчуває, той, для кого світ явлений. Але ким є цей справжній Я-суб'єкт і як він співвідноситься реа-

льністю? Чи є взагалі щось реальне поза чуттєво даним? (Під словом «реальне» розуміють те, що існує не в даності свідомості, не лише на словах, а саме по собі).

Локаятики і тут зайняли відмінну від решти позицію. В їхньому розумінні світ складається з вічних базових елементів-якостей: вогню, води, повітря і землі. Вони реальні. З них шляхом різних поєднань виникають усі можливі речі, кожна з яких має свій склад будову. Однією з таких речей є людина, і вона влаштована так, що з впливом на її органи чуття об'єктів, речовин, у ній виникають почуття. Ці почуття або приємні, їх хочеться повторити, або ні, вони огидні, їх хочеться уникнути. Таким чином, чутливе «Я» тотожне тілу людини. Якщо розпалося тіло, то зникло і «Я». Душевне життя людини породжене прямо природою тілесних взаємодій. І хоча почуття внутрішні, але якщо ми бачимо, що тіла однакові, то й почуття в них також, за аналогією, правдоподібно думати будуть подібними. Таким чином, досвід однієї людини може бути переданий іншій через висловлювання, але в тій мірі, у якій люди однаково влаштовані. Слова ж — це такі самі дії, як і все інше, тільки породжуються вони людиною (як гончар ліпить горщик). Але вплив словом збуджує пам'ять, а не саме почуття, і слова не можуть замінити те, що вони позначають. Тому слова самі по собі щодо реальності не достовірні, як і висновок, який робиться тільки на підставі змісту слів. Багато людей бреше, щоб отримати якусь вигоду для себе, а отже слова завжди потрібно перевіряти. Перевірка полягає у звірянні сказаного з прямим чуттєвим переживанням того, про що повідомляється на словах. Оскільки ніяких богів, жодних душ окремо від тіла ніхто і ніколи не бачив, не бачив інших світів, то всі розповіді про них — брехня (або такий досвід, який ніяк не може бути переданий і перевірений, а тому й цінності він не має).

Поширене уявлення про чотири стихії було вельми популярним у давнину, і по суті воно наївно відображає ті найбільш зримі абстракції, взяті із чуттєвого досвіду. Є щось тверде, непорушне і важке — земля. Є щось, що розтікається, вологе — вода. Летке, невидиме, через яке тіло проходить без опору — повітря. І те, що породжує тепло, мерехтливе і рухливе — вогонь. У твердому дереві є вода, нього, згораючи, виділяється тепло і дим: ось вони всі стихії разом. Однак інша частина вчення чарваків по суті схожа з уявленнями сучасних фізіологів про душу: для них також є лише мозок, у якому обробляються сигнали, які суть тілесні реакції на зовнішні подразники і мозок керує поведінкою людини. Помер мозок — померла «душа». Рухи тіла або допомагають йому вижити, зберегтися, знайти потрібне в своєму оточенні, або ні. Ті механізми мозкової діяльності, ті рецептори будуть закріплюватися, які допомагають тілу вижити. Тому в різних тварин по різному влаштовані «мізки» і поведінку вони демонструють різного ступеня складності, який відповідає умовам їхнього життя. Душа — це лише умовна назва механізмів регуляції поведінки, а самі вони — біологічні функції.

Опоненти чарваків акцентували увагу на тому, що зі спостережень за взаємодією тіл ніяк не можна вивести чуттєвого змісту. А між тим, можна сумніватися в надійності будь-якої виведеної закономірності, але ніяк не можна засумніватися в змісті відчуттів. Нехай мільйони разів Сонце щоранку з'являлося над горизонтом, я не можу сказати з цілковитою упевненістю, що й завтра все буде так само одного лише цього повторення. Свиня, яку добрий господар відгодовує на забій, до останнього дня могла би бути впевнена, що перебуває у своєму свинячому раю! До того ж, вірогідність спостережень обмежена тільки моїм досвідом: хтось, розповідаючи про власний досвід, можливо, і бреше. Але якщо мною пережите якое відчуття, то заперечувати це переживання я ніяк не можу (хоча можу про нього не говорити іншим). Зауважте, що чарваки та їхні противники роблять із цього протилежні висновки: чарвак вважає, що будь-яке відчуття пов'язане з тілом, а значить без тіла немає ніяких відчуттів. Проте його опоненти роблять інший логічний висновок: якщо якое відчуття дано в Я-свідомості та прозоре тільки для неї (хтось інший не може прямо відчувати мої почуття), то необхідною умовою відчуттів є чутливий розум, тобто якое свідоме суще. Однак що воно таке і як співвідноситься з тілами — тут думки розділилися. Джайністи дали найпростішу відповідь: Я-свідомість є властивість *дживи* — душі, самобутньої істоти, яка існує вічно й не зводиться ні до чого, ні чого не виникає і ні на що не перетворюється. Джива і є «Я»

справжній, але разом з тим він зчеплений з реально існуючими тілесними частками (на зразок молекул) і розміщений водночас з ними в просторі. Цей зв'язок триває деякий час, а тіло зазнає впливу інших тіл, переміщується та розвивається.

Джайністи визнають як тілесну реальність, так і свідому душу (дживу), до того ж вона може бути як у тілі, так і поза ним. Домогтися відриву від тіл джива може тільки якщо її свідомість максимально зосередиться й здатна буде охопити всю повноту наслідків своїх потягів. А оскільки тілесні потяги породжують страждання, то й позбутися їх можна рішенням свідомого розуму. Щоправда, для цього потрібно виробити граничну самодисципліну, частиною якої є аскеза не спричинення страждань іншим дживам. (Цікаво, що аскеза джайністів часом доходила, як-от у дігамбарів, одного з двох різновидів джайнізму, до повного заперечення навіть носіння одягу і вони ходили собі голяка). Буддистів питання про зв'язок реальності та природу свідомого «Я» вилилось у суперечки, які тривали століттями й привели до виникнення декількох філософських шкіл, що змагаються між собою. Крайня позиція тут належить представникам вчення *шунья-вади* (*мадх'ямікі*). Для них немає ніякої реальності, тобто існування поза потоком усвідомлення. Усе, що є, є моментом свідомості. Навіть Я-суб'єкт не існує сам по собі як щось незмінне ціле, що тотожне самому собі (як джива джайністів). Усвідомлюване й пережите «Я» дане як відносний момент потоку свідомості у якому ніби формується тут і тепер точка сприйняття. Про реальність ми нічого певного сказати не можемо. *Йогачари* вважали, однак, що це «Я» суть самостійний суб'єкт, але вся дійсність — це пережита ним видимість світу. (Цю позицію ще називають суб'єктивним ідеалізмом: щось існуюче розуміється як данність об'єкта в сприйнятті суб'єкта усвідомлення). Очевидно, що обидві ці позиції вимагають і якоїсь відповіді на питання, чому пережитий досвід структурований саме так, а не інакше, яка роль бажань суб'єкта в баченні світу, у його становленні. Сказати, що світ даний тільки у свідомості й поза свідомістю нічого немає — це не те саме, що сказати, що світ — це довільна фантазія і що своїми бажанням суб'єкт здатен синтезувати собі досвід як якесь сновидіння на замовлення (спочатку його ніби запустити, а потім пережити в сприйнятті як зовнішню данність). *Саутрантіки* визнають існування як Я-суб'єкта розуму, так і реальність об'єктів, які існують незалежно від того, сприймає їх хтось чи ні. Їхня критика позиції йогачарів ґрунтувалася на декількох аргументах. Якби не існувало зовнішніх об'єктів, то було би безглуздо говорити, що образи свідомості «подібні» (як образи) до чогось. Однак об'єкти в самому акті свідомості сприймаються як щось відмінне від суб'єкта сприйняття. Коли хтось сприймає горщик, то він не ототожнює себе з ним. *Саутрантіки* вважають, що явлена данність в свідомості якогось образу, який сприймається як щось відмінне від самого себе, можлива за чотирьох умов: має бути (1) сам цей об'єкт, який зумовлює саме той, певний, образ, який сприйматиме далі (2) розум як щось, що здатне породити певний образ, (3) канал чуттєвості, через який об'єкт впливатиме на розум, і (4) супутні сприятливі умови, як-от світло тощо. Таким чином, сам по собі реальний об'єкт, звісно, не сприймається, але він мислиться як необхідна умова того, що в умі образи предметів оформлені в певний не довільний спосіб. Отже, явлена дійсність є продуктом розуму, але під впливом реальних об'єктів. *Вайбхашики* ж вважали, що у свідомості Я-суб'єкта відображається власне реальний об'єкт. У їхньому розумінні, якби об'єкти реального світу не сприймалися, то не можливо було би щось сказати про відповідність їхньої форми сприйнятому образу. Отже, або всі явлені об'єкти суть породження свідомості, за якою немає ніякої реальності, або якщо реальність є, то її об'єкти дані нам прямо.

Інше питання, яке було важливим для індійських мислителів, це мислення бога і його зв'язок зі світом. Неортодоксальні школи схильні були заперечувати існування єдиного боготворця як управителя Всесвіту і так само не надавали значення релігійному культу. Хоча всі вони готові визнати існування могутніших, аніж людина, сил, які діють у світі. Цікаво, що джайнізм і буддизм з атеїстичних і арелігійних у своїй основі доктрин зрештою перетворилися на суто релігійні системи у яких були обожествлені їхні творці, асимілювавши при цьому численні нашарування різноманітних міфів та місцевих культів.

Характерні погляди в цьому питанні притаманні представникам пурва-міманси. Наполягаючи на необхідності суворого дотримання ведичного ритуалу, вони, однак, заперечували реальне існування тих богів, яких славили в гімнах! Ці «боги» — просто образи до яких звернений гімн. Проте як образи вони не породження людської фантазії, а конструкт самих Вед, які існують вічно, як і світ. Поза Ведами ніяких богів немає, але ведичний ритуал забезпечує звільнення від страждань і райське життя, бо так влаштований світ: тільки через Веди люди на отримують вічне блаженство.

Не вбачали необхідності мислити бога й у санкх'ї, тому всі ці системи можна трактувати як атеїстичні.

Натомість представники йоги та ньяя-вайшешики вибудовували свої світоглядні системи, включаючи в них бога. Для ньяйків (і вай-шешиків) бог є управителем світу, його організатором і моральним законодавцем. Однак він творить світ з існуючих вічно матеріальних елементів та душ. Вайшешики вважали, що бог творить Брахму як організуюче начало світу, а через деякий час руйнує його і так повторюється нескінченно разів. Зауважте, що душі (і матерія) при цьому продовжують існувати, але неначе у сплячому безформному режимі. Проте найбільшого значення поняття бога набуло у веданті (яка, нагадаємо, є теоретичним осмисленням упанішад). Упанішади, як уже згадувалося вище, це коментарі до Вед, у яких розроблялися переважно світоглядні питання. У всій його повноті розібрати це вчення тут не маємо змоги. Якщо дуже коротко, то його зміст можна викласти у простій формулі: все є Брахман і крім Брахмана нічого немає. Атман є Брахман. *Атман* — термін, яким позначають Я-суб'єкта, здатного усвідомлювати себе й переживати чуттєві стани. Шанкара (788–820 рр.), автор однієї з найпотужніших версій веданти, яку ще називають *адвайта-ведантою* («адвайта» означає заперечення дуалізму, тобто двоїстості світу як такого, що містить тіла і свідомі душі), доводить цю ідею до логічного завершення. Немає ніяких «реальних» об'єктів. Усе що є у сприйнятті, це своєрідна ілюзія, мара, наслідок невідання засліпленої свідомості атмана. Сила, яка насилає цю мару, *майя*, притаманна єдиному існуючій реальності абсолютного суб'єкта, який грається в образи світу. Однак кожен атман може збагнути, вийшовши з цієї гри, що він, як суб'єкт сприйняття, бачить видиво, а сам він є Брахманом — богом світу. Світ, таким чином, існує тільки в обмеженій свідомості бога, але сам бог вище всіляких обмежень, вільний від них. Його існування нічим не обумовлене, а майя, немовби довільна фантазія Брахмана, творить світи із чистої втіхи. Усе є бог, але бог — це не все існуюче, а необхідна умова будь-якого існування. Існувати тут означає переживатись у визначеності певного образу, і чуттєва основа цього переживання, як і сприйняття своєї окремішності, є атман (як Брахман). З цього випливає, що як звичайний досвід людини, так і всілякі галюцинації чи сновидіння однаково «реальні», проте їхня данність зумовлена свідомістю. Безумовним (абсолютним) є тільки Брахман.

Рамануджа (жив десь на межі XI–XII ст.), ще один із знаних ведантистів, відкидає тлумачення Шанкари, оскільки, на його думку, важко збагнути як майя може породжувати невідання в тому, що все творить у своїй свідомості. У його картині світу бог від початку охоплює в собі матерію і вічні виокремлені душі й із них породжує своє творіння — світ, який реально існує тепер вторинно щодо свого творця. Сила майї, яка є в бога — це його здатність переоформлювати будь-що. Бог не обмежений жодними об'єктивними законами, але світ, створений ним, упорядкований так, що в ньому відтворюються певні закономірності перебігу подій (які, щоправда, Брахман може порушити). Об'єкти світової дійсності залежать від бога, проте вони реально існують як матеріальні речі, хоча й існують у богіві.

2.5. Теорія пізнання в індійській філософії

Нарешті розглянемо у своїх витоках ті питання, які є квінтесенцією сучасної філософської думки, а саме питання про достовірність знань та спосіб обґрунтування істинності суджень. Цей розділ передбачає розвинене критичне мислення саме тому, що питання стосується обґрунтування власної впевненості в чому-небудь, отже, осмислення доказової сили аргументів

і можливості усвідомлення справжнього стану справ, а не тільки здобуття своєї особистої впевненості в чомусь. Саме в цій позиції міфотворчість кардинально відрізняється від наукового методу. Автор міфу задовольняється його стрункністю і пояснювальною ясністю; як правило, метикуватий розум усьому може знайти підходяще пояснення. Тим паче, якщо людина щось справді вірить, то вона завжди зуміє знайти виправдання своєї віри. Зовсім інша справа — обґрунтувати таку перевірку, яка давала б об'єктивно передбачуваний результат. Сама по собі така перевірка вимагає культивування сумнівів, недовіри до власних переконань, а тим паче недовіри до авторитетів або просто поширених переконань, нехай і таких, з якими переважна більшість людей згодна. Кожна філософська традиція ґрунтується на певній логіці аргументації, на способі висунення доказів, які визнаються переконливими. У свою чергу ця логіка спирається на деякі теоретичні міркування, що стосуються пізнавальних можливостей людини й характеру пізнавального процесу, тобто теорії пізнання. Розглянемо індійську традиційну філософію з цього боку.

Що є безумовно достовірним і що в судженнях про світ не може бути поставлене під сумнів? Чи є такі свідчення, які прямо розкривають людині реальність і дозволяють відокремити фантазії, домисли, ілюзії, забобони від справжнього стану справ? І якщо людина помиляється, то в чому причина таких помилок, чому вони відбуваються і чи можна їх надійно уникнути? Зрештою, що є істина?

Очевидно, і всі філософи із цим згодні, що сама по собі тверда віра у щось або поширеність якоїсь думки не можуть бути надійним джерелом істинних відомостей. Люди можуть помилятися і навіть більш того — вони-то якраз часто зацікавлені в обмані, у приховуванні якихось відомостей, у прибріхуванні, у спотворенні справжнього стану справ. Вірити на слово не можна. Окрім, — на думку багатьох, — тих випадків, якщо джерело цих слів має авторитет святості. Але чи є такий авторитет? Як уже згадувалося вище, представники ортодоксальних шкіл індійської філософії були переконані, що таким авторитетом є священні тексти Вед. Однак проблема в тому, що ці тексти далеко не завжди зрозумілі ясно. Звідси виникають суперечки тлумачів тексту і їх потрібно якось вирішити. Очевидно, що єдиний спосіб викрити обманщика або вирішити суперечку тлумачів про те, яке розуміння більше відповідає істині, — це самому знати цю істину. Лише тоді можна порівняти слова і дійсний стан справ (який мусить бути відомим незалежно від слів).

Представники чотирьох шкіл (ньяїки, вайшешики, санкх'я та йогіни) вважали, що такий метод є, проте він у підсумку переконує нас у тому, що Веди не брешуть. Таким чином, між Ведами і незалежним від них пізнанням існує згода. Представники пурва-міманси і веданти вважали, однак, що те, про що свідчать Веди в найпотаємнішій своїй частині довести інакше ніяк не можна, але водночас це знання істинне. Але звідки ж така переконаність? По суті, у ній є два аспекти: (1) усвідомлення того, що не існує ніяких раціональних засобів довести основоположення знань про світ, і (2) що такі знання можуть бути освоєні в якомусь акті прямого проникнення у свідомість, зміни стану власної свідомості, яке дає найвищий з можливих ступенів переконливості. На думку цих мислителів, ті, хто силкується знайти якісь вагомші підстави достовірності, просто тішать себе ілюзією.

Без своєрідного каталізатора, а ним є Веди, справжнє пізнання неможливе. Світ влаштований так, що в ньому є Веди, і це основна умова того, що світ пізнаваний людиною, якій через Веди дається одкровення істини. Це одкровення дано не кожному, але шляхом певних зусиль його можна отримати.

Буддисти і джайністи поділяли подібну думку з тією лише відмінністю, що в їхньому розумінні Веди тут ні до чого. Для осягнення істини не потрібно ніяких тлумачень нібито священних текстів. Істина відкривається людині, якщо вона слідує певному способу життя. Таким чином, ми стикаємося з дуже прикметною теорією пізнання, у якій пізнавальний оптимізм (віра в те, що істинне знання можна отримати) поєднується з переконанням, що таке пізнання неможливе без зміни свідомості Я-суб'єкта. У сучасній європейській традиції наукового мислення вважається, що отримані знання змінюють свідомість. Індійці ж скоріше

схильні думати, що для того, щоб отримати знання, потрібно спершу підготувати свою свідомість тоді одкровення неначе саме увіллється в цю посудину. Тут проявляється ще й та особливість, що саме поняття «знання» індуї розглядають, головним чином, з боку станів суб'єкта. Західна ж традиція більше розглядає знання як інформацію, яка міститься у висловлюваннях і співвідноситься з об'єктом. Хоча це два боки одного й того ж процесу, але фіксація на собі, на власному внутрішньому світі, перетворює пізнання не стільки на колекціонування фактів і пошук закономірностей у них, скільки на своєрідне налаштування сприйняття і усвідомлення своїх «видінь». У підсумку, як це розуміє веданта, сам світ є баченням у горизонті свідомості Я-суб'єкта. Світ суть те, що я не можу довільно не бачити, що нав'язано мені якоюсь силою. Але справжня реальність (те, що існує не в видіннях, а саме по собі) — суть лише ця здатність бачити і породжувати бачення, яка зливається воедино в Брахмані, абсолютній реальності бога.

Проте ці бачення породжують множинність обмежених Я-суб'єктів для яких світ — щось на зразок сновидіння. Скільки б ми не вивчали зміст образів своїх сновидінь, ми не отримаємо ніякого знання про справжній стан справ. Звідси і слабкий інтерес до природознавства, оскільки світ природної данності — це лише один багатьох варіантів явленості Я-суб'єкту його видінь. Цей момент ще виразніше кристалізується в буддизмі: ми не можемо пізнати всю повноту явищ, але нам це і не потрібно. Світ влаштований так, що в ньому людина може надійно отримати потрібні їй знання, а непотрібне — і довести не можна, і не варте тієї мороки. Ми можемо звільнитися від страждань у кругообігу явищ світу, і це головне, що приносить нам заспокоєння в наших тривогах і запитах. А про решту сказати нічого певного не можна: отже, краще мовчати. Оптимістичні в цьому питанні джайністи: для них світ є дійсний світ реальних об'єктів, про який джива може отримати вичерпне знання, що дозволяє передбачити будь-який наслідок за будь-яких умов. Джива може отримати всевідання, якщо позбудеться своїх прив'язаностей, які викривлюють розум.

Водночас, джерелом пізнання виступає і чуттєвий досвід, і логічний висновок у ході міркувань. Однак у цілому ці два джерела в традиції індійської філософської думки не є самодостатніми. Виняток становлять, знов-таки, чарваки. Послідовники цієї традиції вважали, що будь-які відомості, отримані непрямим способом, крім безпосередньої чуттєвої данності, не дають повної достовірності, вони допускають сумніви. Інакше кажучи, я не можу сумніватися лише в тому, що сам сприймав чуттєво.

3. Традиція філософії в Китаї

На території сучасної Китайської Народної Республіки започаткувалась одна з найдавніших цивілізацій світу. Тут частина місцевого населення перейшла до відтворювального господарства десь 8000 років тому, культивуючи просо (чумизу) та одомашнивши свиней. Згодом сюди розповсюдились близькосхідні культури пшениці та ячменю, худоба (корови, вівці, кози). Десь на півдні Китаю був уведений в культуру і рис. Археологічні знахідки достеменно підтвердили, що принаймні вже у XVII ст. до н. е. в середній течії річки Хуанхе (Жовтої ріки) існувала відома з писемних джерел держава Шан-Інь. Є підстави вважати, що їй передували інші, ще більш ранні державні утворення. Принаймні давня китайська історична традиція відносить початок китайської цивілізації набагато далі вглиб століть. *Іньців* знаходимо прообраз того характерного для Китаю ієрогліфічного письма, яким вони користуються й дотепер. Десь XII–XI ст. до н. е. (точні дати для цього часу залишаються предметом гарячих дискусій серед істориків) верховна влада перейшла до *чжоусців*, які до того були васалами Шан. Згодом чжоуські роди, які спочатку корилися владі правителя (вана), виокремили свої наділи і втяглись у криваві міжусобиці, що тривали кілька століть. До того ж вони мусили оборонятися від набігів кочовиків (переважно півночі), які були охочі до грабунку більш заможних землеробів. Урешті-решт, політична роль чжоуського *вана* знизилась,

його столиця була перенесена на схід (у 770 р. до н. е.) і єдина держава фактично перестала існувати (хоча ван зберігав номінально титул її глави). Саме в цей період так званого Східного Чжоу (на відміну від давнішого, Західного) і почала формуватись китайська філософська традиція. Події початку цієї доби відображені, зокрема, в літописах Чуньцю («Весни і осені»), до укладання яких був причетний Конфуцій (детальніше про нього див. далі). Більшість філософських шкіл Китаю сформувались у завершальний період чжоуського домінування, який ще називають часом ворогуючих між собою царств (Чжаньго). Тоді ж, у V–III ст. до н. е., Китай вступив у залізну добу, освоївши виготовлення знярядь із цього металу, які мали істотні переваги над бронзовими.

Боротьбі між царствами край був покладений перемогою держави Цінь. Її правитель — майбутній імператор Цінь Ші Хуан-ді — у 221 р. до н. е. об'єднав усі тодішні чжоуські володіння під своєю владою. За його правління було остаточно завершено будівництво Великої китайської стіни. Проте протримався він при владі недовго, до 206 р. до н. е. Саме в цей час Китай постав як єдине політичне утворення, яке з часом розширилось до сучасних меж. У наступні декілька сторіч, за правління династії Хань (206 р. до н. е. — 220 р.), відбулося формування китайців як етнічної спільноти (сьогодні ханьці титульною нацією КНР, до них належить близько 90 % усіх мешканців Китаю).

Увесь цей майже тисячолітній проміжок часу Китай переживав буремний розвиток, у якому технологічні прориви і соціальні зміни супроводжувалися жорстокою боротьбою і соціальними потрясіннями. Відчуття крихкості, непевності та, водночас, сподівання, що ці конфлікти можна владнати і згуртуватися довкола сильної розумної влади гідного правителя, визначили основний запит китайської філософії. Цей запит зводився до пошуку відповіді на питання, як владнати відносини між людьми, на яких засадах має здійснюватися державна влада, щоб досягнути миру та процвітання спільноти.

Світоглядні уявлення китайських мислителів значною мірою ґрунтувалися на давнішній традиції міфів, на народній мудрості китайців віддавна був розвинений культ предків, який нашарувався на тотемічні родові уявлення. Інці називали верховне божество *Шанді*, а *ван* — верховний правитель держави, *син Неба* — виконував передусім роль священика, який вшановував своїх померлих предків. Саме вони й ототожнювались із Небом — місцем їх перебування, яке відтак стало відігравати ключову роль у світоглядних побудовах китайців. До осмислення Неба як джерела всього сущого постійно звертаються філософи. Небо дарує людям блага, і саме воно здатне покарати за відхилення від своєї волі. Для її провіщення широко застосовувалися практики ворожіння, а для умилостивлення — жертвопринесення.

Практика цих ворожінь знайшла відголос у стародавньому трактаті «І-цзин» («Книга перемін»), появу якого датують VIII–VII ст. до н. е. Кожен момент світової дійсності трактується в ньому як стан балансу двох сил — Ін та Ян, комбінація яких визначає вісім базових символів-триграм, а попарне їх сполучення у всіх можливих поєднаннях — 64 гексаграми, які символізують характеристику моменту як переходу з одного стану в інший.

Записи історичних подій та легенд, народна пісенна творчість також дають уявлення про тогочасні настрої, вірування, уявлення про світ. Усі вони впливали на мислення перших філософів.

VI–V ст. до н. е. виникають численні школи, що їх започатковували переважно вихідці із середовища придворних чиновників, яких навчали як грамоті, так й іншим аспектам державної служби. Серед них виокремлювалися й ті, хто поширював певну доктрину соціального устрою і виховання взірцевої людини. Найбільшої слави серед них зажив учитель Кун (або *Кун-цзи*, у нас його ім'я здебільшого передають як Конфуцій). Прожив він 73 роки (551–478 рр. до н. е.), і хоча належав до аристократичного роду, дитинство його минуло бідності (батько був офіцером, але рано помер). Конфуцій, напевне, мав екстраординарні розумові здібності та високу мотивацію до навчання, що й дало йому можливість заробляти на життя вчителюванням. Він записував народні пісні та гімни (йому приписують укладання однієї з найвизначніших пам'яток пісенної творчості китайців — «Ши цін» («Книга пісень»), вів та

редагував історичні хроніки. Воднораз відомі його численні повчання, зібрані учнями збірці «Лунь Юй».

Для Конфуція щасливий час суспільної злагоди й достатку був минулому, у час правління легендарних імператорів, які слідували велінню Неба і здійснювали ритуали, потрібні для гармонізації життєвого світу. Саме у відновленні в повному обсязі цих ритуалів Конфуцій і вбачає шлях відновлення суспільного ладу. Однак тверде слідування ритуалу вимагає й виховання шляхетності в можновладців, бо розбещеність і зажерливість останніх призводять до біди.

Отже, відповідь Конфуція на той запит, який спонукав до роздумів китайських мислителів, полягала в тому, що *правити мають шляхетні люди*. Шляхетність набувається плеканням певних чеснот, в основі яких лежить принцип доброзичливого шанування людей і особистої відданості інтересам суспільства (китайською *жень*, слово, яке здебільшого перекладають як людяність). Його можна інакше витлумачити як своєрідну корпоративну етику, коли честь, репутація та інтереси свого клану ставляться вище власного зиску, заради якого підла людина здатна зраджувати своїх. За словами Конфуція, шляхетна людина дбає про честь, а ница — про вигоду. Шляхетність нерозривно пов'язує як внутрішні мотиви, так і зовнішні прояви поведінки. Це своєрідна гречність і суворе дотримання правил благоприсойності (*лі*), у тому числі ритуалів, серед яких важливе місце посідала музика. Благоприсойність передбачає, зокрема, і підкреслено шанобливе ставлення молодшого до старшого, підлеглого до керівника, сумлінне виконання всіх його розпоряджень без саботажу, але воно і обмежує свавілля старшого. Конфуціанство започаткувало патерналістську ідеологію політичних відносин: ставлення можновладців до своїх підданих має нагадувати ставлення батька до власних дітей і дружини (у патріархальному суспільстві). Ця влада непохитна, але батько діє в інтересах своєї родини. Так само заради блага підданих має діяти і правитель.

Загалом учення Конфуція включає в себе різноманітні настанови оцінки вчинків людей, спрямовані на їх виховання, моральне вдосконалення як основний засіб досягнення суспільної злагоди. Однак у питаннях розуміння світобудови Конфуцій цілковито покладався на давню традицію, філософська спрямованість його роздумів не мала характеру дослідницького інтересу та теоретичного осмислення. Мислення Конфуція догматичне, до того ж він відстоює навіть не стільки свої власні, вироблені шляхом тривалих самотійних роздумів переконання, а радше постає як апологет давньої традиції, опираючись в основному на авторитет легендарних правителів минулого, яких він бере за взірець для наслідування. Конфуцій так окреслює своє кредо: *передавати, а не створювати, любити старовину та довіряти їй*. Проте саме такий стиль аргументації на ту пору був, напевне, єдино дієвим і зрозумілим. Кожна людина має навчатися, але те, чому варто довіряти, вже було колись, у той омріяний давній час, коли жили мудрі правителі, які діяли згідно з волею Неба і ставили кожного на своє місце, згідно з його здібностями та вміннями, згідно з його призначенням. Проповідуючи мораль шляхетності та довіри до традиції, можна змінити світ на краще. Саме це поєднання критичного ставлення до суспільної дійсності та спроб виправити становище шляхом навернення людей до вивчення зразків кращого започаткувало філософську традицію.

Конфуцій мав чимало учнів, багато з яких самі ставали вчителями і загалом започаткована ним школа є, напевне, найвпливовішою на Далекому Сході, а його повчання й дотепер визначають характерні особливості менталітету китайців, корейців, японців, в'єтнамців.

Однак учення про те, що виховання моральності є основою суспільної злагоди, саме по собі не знімає питання про зміст моральних норм та можливість їх запровадження.

Послідовник Конфуція *Мен-цзи* (372–289 рр. до н. е.) був певен, що всі люди мають природжене моральне почуття, яке проявляється чотирьох властивих саме людям переживаннях: (1) співчуття стражданням іншої людини; (2) здатність соромитися (самоу) та присоромлювати (когось); (3) відмовляти собі в чомусь бажаному для себе та поступатися ним на користь іншої людини; (4) розмірковувати, стверджуючи чи заперечуючи щось. Мен-цзи аргументував свої переконання характерним прикладом: хіба може хтось залишитися байдужим до розпачливого крику дитини, яка впала у колодязь, хай би та дитина була чужою і людина мала

якісь нагальні справи? І чи зміг би хтось без сорому зізнатися, що він за таких обставин залишив її напризволяще? Отже, у людей є вроджене почуття, яке схиляє їх допомагати іншим і стримувати себе.

Інший видатний конфуціанець, Сунь-цзи (313–238 рр. до н. е.), стверджував протилежне: природжено люди злостиві, і тільки шляхом виховання та примусового зовнішнього стримування їх можливо скерувати в русло належної поведінки — благопристойної та справедливої. Сунь-цзи аргументував свою позицію тим, що всім людям притаманно дбати про свою вигоду і їм важко відмовитись від бажаного, якщо вони можуть це здобути, хай і за рахунок іншого; люди від природи хтиві та зажерливі.

Гао-цзи (жив у IV ст. до н. е.), проте, переконував, що від народження люди за своєю природою ані добрі, ані злі. Природні задатки взагалі не варто витлумачувати як хороші чи погані в моральному контексті. Доброю чи злостивою людиною стає лише завдяки прищепленим якостям, яких вона набуває за свого життя. *Дун Чжуншу* (179–104 рр. до н. е.) так образно розвивав цей погляд на моральну природу людей: природа [людини] схожа на проросток рису, а добро — на рисове зерно. Хоча рисові зерна беруть свій початок від проростків рису, але зерно не тотожне цьому проростку. Інакше кажучи, добрі вчинки людини можливо розвинути з того, ким людина від народження, але самих лише вроджених задатків для цього не досить.

Однак найгострішою серед китайських мислителів стала суперечка щодо характеру того закону, якому має слідувати мудрий і який мав би лежати в основі управління суспільством. В опозиції одна до одної тут сформувалися кілька шкіл. Але спершу варто роз'яснити зміст проблеми.

Коли ми кажемо про закони, чи правила, то мислимо певний порядок, який відтворюється в подіях. Закон обмежує мислиму свободу, можливого здійснюється лише щось одне. Чому ж з можливого одне реалізується, а інше — ні? Що визначає саме такий перебіг подій? Щодо людини закон окреслює дві різні межі вчинків. Є події, якими люди керувати не можуть; те, що відбувається незалежно від волі та бажань людей і є для людей безальтернативним. Хочу я того чи ні, але хімічні реакції відбуваються так, як вони відбуваються, небесні тіла розміщуються там, де вони є і так далі. Уявлення про те, на що і як людина може вплинути, є одним з наріжних каменів світогляду і визначає менталітет спільноти, яка тим самим своєрідно трактує свої дії. Але якщо людина має вибір (чи хоча б думає, що він у неї є), то закон накладає обмеження на те, що вона могла б зробити, але не робить. І не через якусь об'єктивну перешкоду, а саме через те, що приймає на себе зобов'язання чинити так, а не інакше. Таке обмеження може впливати з волі власне суб'єкта дії (він так хоче), але може й бути зовнішнім нав'язаним зобов'язанням: людина мусить так чинити, бо її змушує хтось, кому вона не може не коритися. Трактуючи всі події як воле вияв когось, могутніх сил, людина схиляється перед їхньою волею. Але й водночас вбачає в цих подіях і щось таке, що могло б бути, а могло б і ні. І якщо б можна було вплинути на волю цих сил, — вимолити, вблагати їх, догодити їм, то можна так отримати бажане. Саме така логіка визначає смисл релігійних практик.

Для Конфуція і його послідовників існує воля Неба і свавілля людей у земному житті. Це свавілля призводить до біди, а воля Неба — упорядковує світ гармонійно так, що людина отримує свої блага. Небо суворе, але й справедливе, і суспільна мораль, яка ґрунтується на певних принципах, гарантує людям ту винагороду, яку вони хотіли б отримати. Моральний закон змушує людей зважати на бажання інших, підпорядковувати себе спільним інтересам. Конкретизованим зразком таких моральних чеснот для конфуціанців є ось та благопристойність, яка зводиться до ритуалізованих норм поведінки. Ці норми вже відомі, їх не треба вигадувати, вони колись були засадничими, а нині суспільство збочилося, відхиляється від цього зразка, через що і потерпає. Звернімо увагу, що такий закон не виражає волі когось із людей; він не є чийсь рішенням, велінням. Це щось подібне до того, якби хтось знав, що саме такий спосіб вирощування пшениці дає стабільно високі врожаї, цей спосіб був відомий нашим предкам, байдуже як вони його відкрили, і тому той, хто хоче отримати врожай, має

чинити саме так. Але чи ж можливо ритуалізувати геть усю поведінку людей? Вочевидь, тут є вузьке місце: консерватор потрапляє в пастку, коли стикається з чимось, що не вкладається у відомий зразок, у нього немає алгоритму дій у нових ситуаціях, непередбачуваних обставинах. Однак консерватору легко критикувати всілякі новації, якщо вони супроводжуються певними негативними процесами. У всьому поганому винні, звісно, новації.

До конфуціанців була ще більш консервативна опозиція, яка саме у штучних ритуалах, усіляких церемоніальних діях і взагалі в поширенні державних інституцій вбачала коріння зла. Історично ця опозиція сформувалася в середовищі південнокитайських жерців-шаманів у час поширення з півночі на південь імперської влади, потім і всіх наслідків міжусобиць, що приносили страждання багатьом людям. Ця школа так званих *даосів* (дао цзя) стала водночас першою, в якій в основу вчення було покладено теоретичне мислення. (Детальніше про них див. далі).

Альтернативна критика конфуціанців звучала з уст тих, хто вбачав саме у волі правителя основу закону і обґрунтовував його право самому встановлювати правила для підлеглих, а не шукати їх у старовинних текстах. Китайською закон як розпорядження дане кимось, як веління правителя, тобто закон у юридичному сенсі, називається «фа», звідси й назва школи — *фа цзя*, або *законники*, або, ще інакше, *легісти* (школа сформувалась у IV–III ст. до н. е.). Але щоб ці розпорядження виконувались, потрібно примусити до їх виконання своїх підлеглих. Як це зробити? Законники рекомендують зробити так, щоб страх покарання за невиконання розпорядження правителя перевищував ті прикрощі, які завдає необхідність виконувати волю володаря. Покарання має бути суворим і невідворотним.

Для легістів, серед яких найбільш знайомими є *Шень Дао* (бл. 395–бл. 315 рр. до н. е.), *Шень Бухай* (бл. 385–бл. 337 рр. до н. е.), *Шан (Гунсунь) Ян* (390–338 рр. до н. е.) та *Хань Фей* (бл. 280–бл. 233 рр. до н. е.), управління державою буде ефективним тоді, коли сила влади здатна підкорити народ. Розумний сам створює закони, яким підпорядковує собі дурнів. Тому замість просвіти слід усіляко приховувати від народу свої справи, змушуючи його постійно працювати й боятися за своє життя. Гунсунь Ян вважає, що красномовність та розум — посіпаки бунту; благопристойність та музика — дитя розпусти; милосердя та людяність — породжують непослух; призначати на посади добродійників — все одно що пацюків пускати в комору. Війна, яка вимагає залізної дисципліни, є найкращими ліками від народних збурень. Для Хань Фея навчати народ людяності та справедливості, це все одно, що обіцяти комусь навчити його тому, на що він не здатен, тобто тим самим обдурити його. Ці якості так само не можна передати комусь як розум (природний задаток) чи довголіття (яке комусь судилося, а комусь — ні). У легізмі ми бачимо проповідь верховенства закону як волі володаря, що сприяло поширенню писаних законів, спеціальних законодавчих установлень від імені влади, тобто по суті принципів правової держави, однак ця держава — авторитарна. Права тут гарантовані далеко не всім членам суспільства. Воля та інтереси народу в такій державі нехтуються і в них не вбачали нічого розумного.

Ритуалізовану благопристойність конфуціанців відкидали і представники іншої школи — послідовників учителя *Мо Ді* (або *Мо-цзи*). Роки життя його достеменно не відомі. Народився він десь між 490 та 468 рр. до н. е., помер між 403 та 376 рр. до н. е. Моїсти були вихідцями з низів суспільства, з тих, кого наймали для охорони храму, тобто воїнами-найманцями. Ними був створений своєрідний військово-релігійний орден, внутрішньо спочатку доволі згуртований активний у пропаганді свого вчення. В його основі поєднувалась теологія Неба та етична програма, методологічним засадам якої моїсти, на відміну від інших шкіл в Китаї, надавали великої ваги. Окрім цього, моїстів вирізняв підвищений інтерес до фортифікації та загалом ведення війни в обороні.

На думку Мо-цзи, інтереси людей зумовлені їхніми базовими потребами. У врожайний рік люди добрі та гуманні, а в голодний — злі та безжальні. Для виживання їм потрібно згуртуватися заради досягнення спільного блага, а для цього необхідно підпорядкувати свої егоїстичні бажання колективним інтересам. Замість строгої ієрархії та субординації в

стосунках між старшими та молодшими, яку Мо-цзи іронічно трактував як *любов, що розділяє*, він пропонував альтернативу братерської *об'єднавчої любові* до ближнього, незалежно від його соціального походження. Людяно слід ставитися не лише до своїх, але й до всіх людей (тобто по суті розширити коло своїх до всіх). Отже обґрунтовується позиція, несумісна водночас і з конфуціанством, і з легізмом. Ритуали конфуціанців — це лише марнотратство, яке не дає результату. Закон, яким має керуватися спільнота, слід будувати на принципах взаємної та спільної для всіх вигоди. Ця взаємність вигоди і є суть належна справедливість. Здоровий егоїзм людини моїсти не протиставляли колективізму, оскільки любити людей — це водночас любити й себе, бо я також один з людей. Звідси спільний інтерес не має протиставляти вигоду одних проти вигоди інших; вона має бути взаємною. Володар має сприяти тому, щоб виявляти таланти людей та призначати їх на ті посади, де від їхніх дій буде найбільше користі всім. Воля Неба, яке моїстів відіграло ключову роль у їхній системі аргументації, не задає фатальної напередвизначеності долі людини. Воно мислилося моїстами як сила, яка сприяє тим, хто виявляє свою об'єднавчу любов і дає кожному досягти щастя через це єднання. Небо має свої бажання й помисли, любить Піднебесну, бажає їй процвітання, ненавидить чвари та бідність. Проте діє воно через активні зусилля людей, підказуючи їм через духів-посередників, що робити. Як бачимо, у моїстів поєднуються дві лінії аргументації: раціонально-утилітаристська (докази через ілюстрацію взаємної вигоди) та релігійно-теологічна (докази через зв'язок з духами, які провіщують волю вищої благої сили).

Повернімося до даосів з характерним типом апеляції до природи питаннях норм поведінки та законодавчих установлень. Класичний трактат даосів, «Дао-де-цзин» («Канон шляху та благодаті»), який приписують напівлегендарному засновнику *Лао-цзи* («старому вчителю»). Лао-цзи традиційно вважався старшим сучасником Конфуція, хоча, згідно із сучасними поглядами, жив він не раніше V ст. до н. е. Два ключових терміни — «дао» та «де» — не є винаходом даосистів, вони широко вживаються всіма китайськими мислителями. Одначе в «Дао-де-цзин» ми знаходимо вишукану теоретичну інтерпретацію цих термінів. Термін «де» бере свій початок у найдавніших китайських текстах. Переклад його як «благодать» багатоплановий. Де — це, за уявленнями китайців, сила, яка живить те, що росте, робить плідним. Одначе це і просто данність чогось, що дає результат. Оцінка цього результату як благого, звісно, залежить від точки зору: те, що для одного благо, наприклад, велика фізична сила, для іншого, як-от для його противника в боротьбі, — щось небажане. Даність чогось, одначе, також містить у собі двоїсте розуміння: даність завжди комусь чогось, але ще й з певного джерела. Таким джерелом в даоській традиції мислилося дао. Початково цим ієрогліфом позначали просто шлях, але в метафоричному розумінні він виражав думку про спосіб змін, хід подій. У Конфуція ці два терміни стали засадничими. Дао в його вченні — це благий, гармонійний хід подій, що проявляє себе у різних формах благодаті (де): вірності, відданості, справедливості тощо, тобто *де* Конфуцій мислить як певні чесноти шляхетної людини.

Однак у Лао-цзи дао осмислюється як граничне поняття причини всіх перетворень, що проявляє себе у мінливих подіях. Воно є в усьому. Дао первинне щодо всього, що є, воно породжує всі речі, навіть Небо є породженням дао. Плинність подій даоси трактували як своєрідний закон переходу в протилежну якість всього, що досягає певної межі. Звідси логіка дій «до протилежного». Якщо не берегти щось дорогоцінне, не буде злодіїв, якщо не хизуватися надбаннями, це ні в кого не викличе заздрощів. Народу не потрібні знання, які лише розпалюють пристрасті, але потрібні ситі шлунки. Як вода, яка ні з чим не бореться і всім приносить користь, так само благими є і ті дії, у яких людина не втручається в хід подій, намагаючись змінити їх своєю волею. Мудрі люди не прагнуть набути того, що не дається їм легко самим перебігом подій, а тому вони щасливі. Вони обачні, як ті, хто переходять річку по тонкій кризі, і не роблять зайвого. Той, хто мало хоче, отримує багато.

Той, хто такий, як дао, той отримує все у свій час, не витрачаючи на це зусиль. Той, хто керується своїми планами і намагається змінити природний плин світу, не зможе утримати бажане, яке вислизатиме в нього з рук, чим міцніше він намагатиметься його тримати.

«Хто піднявся навипиньки, довго так не простойть. Хто робить великі кроки, той далеко не зайде. Хто сам себе виставляє на огляд, на того не звертають уваги. Хто сам себе хвалить, того ніхто не шанує. Хто нападає, той програє. Хто сам себе підносить над іншими, того не визнають старшим. Згідно з дао, усе це марні бажання й безглузді дії. Таких людей усі ненавидять. Тому той, хто слідує дао, так не робить».

(*Дао-де-цзин*, 24. Переклад здійснено автором розділу на основі декількох варіантів перекладу з китайської мови різних авторів. Не з оригіналу).

Така логіка невтручання (у-вей) заохочувала до відмови від замислів і пристрасних бажань, з якими даоси пов'язували всі негативні наслідки. З часом даосизм перетворився на своєрідний різновид містики та різноманітних пошуків способу досягнення безсмертя. Середовище даосів виявилось сприйнятливим для ідей буддизму, але водночас буддизм став основним конкурентом даосизму. Як філософська школа він набув свого найбільшого злету в трактатах *Ян Чжу* (440–360 рр. до н. е.), *Чжуан-цзи* (369–286 рр. до н. е.), у трактаті *Ле-цзи* (учителя Ле, якого ототожнювали з Ле Юйкоу, який жив у добу Чжаньго).

На завершення варто сказати про долю всіх цих шкіл. Легізм імперії Цін став офіційною ідеологією; прихильників конфуціанства тоді жорстоко переслідували. Однак швидкий крах цієї держави поклав край і домінуванню законників. Деякі елементи їхнього вчення були за-своєні конфуціанцями, які визнали роль правових установлень правителя (ключовим у цьому модифікованому конфуціанстві стало вчення Сунь-цзи). У добу нової імператорської династії Хань уже конфуціанство стало офіційною ідеологією, кодекс якої був розроблений Дун Чжуншу. При цьому конфуціанство значною мірою набуло релігійних рис і в такому вигляді закріпилося на довгі роки. Вчення Мо-цзи втратило свій вплив вже тоді, а даосизм як містико-релігійні практики уподібнився буддизму.

Дві інші складові філософії — природознавство, логіка і теорія пізнання — у китайській традиції не отримали поштовху для свого глибокого розвитку і залишилися на периферії інтересів. Тут хіба що можна згадати школу *інь-ян цзя*, представники якої були головно лікарями й розробили вчення, яке й донині лежить в основі китайської традиційної медицини. За їхніми уявленнями, стан тіла зумовлений балансом двох процесів: плинного начала інь (яке асоціювалося будь-яким розпливанням, вологим, аморфним, темним, а також жіночим) та ян (оформленням, закріпленням, твердим, гарячим, ясным, чоловічим).

Правила мислення (логіка) були предметом роздумів у школі *мін цзя* (школа імен), до проблематики методу пізнання активно звертались пізні моїсти. Їх особливо цікавило питання точних визначень, так, щоб ім'я строго відповідало тому, що воно називає (тобто як найповніше виражало істотні ознаки предмета). Тут варто загадати *Гунсунь Луна* (бл. 325–250 рр. до н. е.), який став відомим завдяки своїм парадоксальним судженням, у яких він намагався показати суперечливість буденного мислення. Ось, наприклад, характерний фрагмент таких міркувань. Білий кінь не є конем, оскільки поєднання двох якостей «мати білий окрас» і «бути конем» не тотожне лише одній — «бути конем». На заперечення, що той, хто має білого коня, вочевидь, має таки коня, Гунсунь Лун заперечував, що коли хтось просить дати йому коня, то можна дати і вороного, і буланого. А кажучи про білого коня тим самим відкидають інші масті. Тут ще немає чіткого розмежування поняття та імені, внаслідок чого виникає така плутанина. (Імена «білий кінь» та «кінь», ясна річ, мають різний смисл і вказують на нетотожні обсяги. Однак поняття коня охоплює в собі всіх коней, і, звісно, білих також).

Отже, становлення філософії в стародавніх Індії та Китаї відбувалося синхронно в період з VI ст. до н. е. до II ст. Однак запити, які рухали розвиток філософської думки в цих осередках, відрізнялися. У Китаї філософія мала переважно соціально-етичну спрямованість з пошуком принципів організації соціальних взаємин, які унеможлилювали б розбрат, міжусобиці, соціальну нестабільність та злидні. В Індії основним мотивом філософського пошуку був особистий порятунок шляхом звільнення від страждань і залежності від світу. В індійській філософській думці виокремилися дев'ять основних шкіл: чарвака-

локаята, буддизм, джайнізм, санх'я, йога, ньая, вайшешика, пурва-міманса та веданта. Три перших з них, на відміну від решти шести, не визнавали авторитету Вед. В китайській філософській традиції конфуціанству, яке вбачало основу соціальної злагоди у вихованні шляхетних правителів, які слідували б старовинним ритуалам і дослухалися голосу Неба протистояли моїсти та легісти. Перші вважали, що Небо сприяє тим, хто з любов'ю ставиться до всіх дотримується правил співжиття, які забезпечують спільну взаємну вигоду усім, а другі, — що основою суспільних взаємин має бути неухильне дотримання законодавчої волі правителя. Послідовники даосизму виробили оригінальне спекулятивне вчення, в основі якого лежала логіка невторчання у перебіг подій, який заданий дао — канвою світової мінливості. Згодом даосизм переродився у містичне вчення, метою якого стало досягнення особистого безсмертя. Вінцем індійської класичної філософії є моністичне вчення про тотожність атмана і Брахмана (Я-суб'єкта свідомості та бога як абсолютної реальності та причини всіх дійств у світі). В інших версіях індійської філософії розглядались альтернативні варіанти взаємозв'язку реального світу та Я-суб'єкта, причин, які породжують чуттєві образи та страждання людини.

Ключові слова: Авеста, арії, аскеза, атман, Атхарваведа, ахімса, Брахман, буддизм, вайшашики, вайшешика, веданта, Веди, дао, даосизм, де, джайнізм, джива, жень (людяність), індуїзм, інь та ян, І-цзин, йога, йогачари, карма, конфуціанство, легізм, лі (благопристойність), Лунь-Юй, мін-цзя (школа імен), майя, моїзм, мокша, нірвана, ньая, пракріті, пурва-міманса, пуруша, ріта, Рігведа, Самаведа, санх'я, саутрантіки, у-вей (невторчання), упанішади, чарвака-локаята, Ши-цзин, шун'я-вада, Яджурведаю

Питання для обговорення та самопідготовки

1. У чому полягають відмінності між чотирма Ведами? Чим різняться такі складові Вед, як самхіти, брахмани, аран'яки та упанішади? Якою мовою написані Веди?
2. У чому сенс релігійної практики аріїв ведичної доби? Порівняйте її з особливостями релігійного культу в китайців.
3. Поясніть хід думки Конфуція: як вивчення стародавнього ритуалу може сприяти суспільній злагоді?
4. Чому Конфуцій не є демократом? Чи можна вважати погляди моїстів демократичними?
5. Чи можна вважати, що легісти відстоювали принципи правової держави?
6. Спробуйте змоделювати спосіб життя людини, яка слідує настановам даосів.
7. Роз'ясніть поняття дао і де.
8. Чи згодні ви з ученням чарваків, що єдино достовірним джерелом знання є особистий чуттєвий досвід, а єдиним сенсом життя — отримання чуттєвої насолоди. Поясніть логіку їхніх міркувань і логіку спростувань цієї позиції.
9. Що таке йога?
10. Використовуючи додаткові джерела, поясніть зміст учення буддистів. Чим воно може приваблювати і чому буддизм став настільки популярним? Чому джайнізм не став таким?
11. Роз'ясніть відмінність трактувань відношень бога, світу та людини з позицій Шанкари та Рамануджі. У чому їхня корінна відмінність, у чому вони схожі?
12. Поясніть, чим позиція ньая-вайшешики про походження світового порядку відрізняється від позиції пурвамиманси?
13. Чи можна трактувати позицію пурва-міманси як атеїстичну?
14. Чим відрізняється вчення про зв'язок душі і тіла в чарваків та у джайністів?
15. Чому дігамбари ходили голяка і навіщо вони носили із собою віник?
16. У чому полягає принцип ахімси і який стосунок це має до карми?

Рекомендована література

1. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / пер. с англ. — М. : Селена, 1994. — 416 с.
2. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2. — М. : «Иностранная литература», 1956–1957. (Репринт: СПб., 1994).
3. Розенберг О. О. Труды по буддизму. — М. : ГРВЛ «Наука», 1991. — 295 с. (Серия: «Библиотека отечественного востоковедения»).
4. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. — Т. I. — М. : «Мысль», 1972. — 303 с. (АН СССР. Ин-т философии. «Философ. наследие»).
5. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. — Т. II. — М. : «Мысль», 1973. — 384 с. (АН СССР. Ин-т философии. «Философ. наследие»).

Деркач В. Л., 2019