

## **ДЕПЕРСОНІФІКАЦІЯ В ГУМАНІСТИЧНИХ ОБРЯХ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Поглиблення інтересу до Сходу, яке виявляється в зростанні публікацій, наукових досліджень та наукових починань серед студентства, зумовлене, з одного боку, процесом інтернаціоналізації й глобалізації, а з другого — поступовим усвідомленням кризового стану, в який все більше заглиблюється західна цивілізація, що й стимулює інтерес до пошуку альтернативних шляхів розвитку та світоглядів.

Дослідженню східної філософії та виявленню її специфіки присвячено немало досліджень як східних, так і західних науковців. Чимало досліджень проведено на російськомовному філософському ґрунті (П.С. Гуревичем, Є.С. Штейнером, Т.В. Панфіловою, В.Н. Пупишевим, Л.Є. Янгутовим, С.П. Нестеркиним та ін.), аналізу котрих частково буде присвячена пропонована стаття. Однак питання гуманності східної філософії лишається мало досліджуваним й доволі рідко трапляється в науковій літературі, адже з точки зору традиційного розуміння гуманізму як системи поглядів, що утверджує самоцінність людини, східна філософія демонструє докорінно відмінну ціннісну орієнтацію й тим самим унеможливує подібну постановку питання. Західний гуманізм, що виступає основоположним принципом для соціальних норм, правил, цінностей, спрямованих на оптимізацію та демократизацію життя суспільства, не має аналогу на Сході, що послідовно доводиться в роботі Т.В. Панфілової «Человек в мировоззрении Востока». Визначаючи гуманізм як «исторически обусловленную систему воззрений, признающую человека самодовлеющей ценностью, рассматривающую его как сознательный субъект своих действий, развитие которого по законам собственной деятельности является необходимым условием развития общества» [1, с.10], Панфілова послідовно аргументує недоречність і неправомірність застосування поняття «гуманізм» щодо конфуціанства, чань-буддизму, веданти й суфізму. Конфуціанський термін «жень», що традиційно перекладається як гуманність, Панфілова пов'язує з ритуалом подолання себе і пошуком свого місця у світобудові, заданої етикетом, Небом і Землею — прагнення до вдосконалення й здійснення гуманності пов'язується з подоланням себе, яке доходить до самопожертви.

Метою чань-буддизму постає просвітлений погляд на світ, в основі якого усвідомлення своєї тотожності Єдиному: «Человек испытывает чувство единения «со всей тьмой вещей», переживает опустошенность в смысле слияния с пустотным Единым, отсутствия грани между собой и миром, выделенности из него» [1, с.33], що ніяк не узгоджується з принципом самоцінності людської особистості.

Подібна картина спостерігається у веданті, де Єдине представляється як Брахман, душа людини як Атман, а шлях до просвітлення й злиття з Брахманом має свої особливості, властиві виключно цій даршані. Філософську основу вчення суфізму становить положення про природу людини як мініатюрне відтворення всесвіту, єдність якого заключена в Богіві. Панфілова робить висновок: «Отождествление себя с Богом выражает истинное смирение, поскольку в нем признается растворение человека в Боге и отрицается его самостоятельное существование...» [1, с.48], — і залишає за нами право вважати гуманним східний світогляд, хоча наведена нею аргументація з абсолютною очевидністю спрямована на заперечення подібної можливості. Власне, такий підхід не позбавлений логіки, оскільки європейська теза про вільну особистість, що з необхідністю має розвиватись і відособлюватись, не лише не знаходить подібної спрямованості в східній філософській думці, а, навпаки, зустрічає в різних регіонах (Китай, Індія, Японія), представлених різними школами (конфуціанство, веданта, буддизм, дзен-

буддизм, суфізм), спільну для Сходу тезу про пригнічення особистісного заради злиття з єдиною сутністю світу.

Детальному аналізу проблеми особистості на Сході присвячує свою увагу Є.С. Штейнер у своїх роботах про феномен особистості в японській та китайській традиції. Штейнер розкриває цю проблему через аналіз ряду фактів, розбитих на 4 групи: соціально-психологічні (аналіз поведінкових факторів), мистецькі (аналіз художньої творчості та архітектури), мовні (етимологічний аналіз), релігійно-філософські (рефлексія). Простежуючи поведінку східної людини в соціумі, можна чітко виявити вихідний принцип міжособистісної комунікації, згідно з яким ціле (спільнота) виступає первинним стосовно частини (індивіда), що зумовлює повсякденну поведінку японця чи китайця і символічно відображається в традиційному вітанні — піднесенні зведених долонь до обличчя і схилянні голови донизу в знак пошани Єдиного первоначала в кожному зі співрозмовників. Аналізуючи творчий здобуток східних країн, Штейнер відзначає яскраво виражений колективний характер творчості (утвердження ідеї Єдиного), відсутність або замаскованість автора, перевагу пейзажного живопису над портретним, слабку виписаність індивідуальних рис (чи то скульптури, чи то портрету), асиметричність, не-центричність і відсутність перспективи. Ці принципові риси східного мистецтва виявляють відсутність певної точки зору, яка властива відособленим від зображуваного світу митцям, і, навпаки, демонструють його належність до світу і розчинення в ньому.

Завдяки розвитку лінгвістичної філософії положення про відображення свідомості в мові не викликає сьогодні сумнівів, тому надзвичайно важливим і цікавим є проведений Штейнером аналіз мовних фактів. Узагальнюючи розглянутий матеріал, необхідно виокремити такі визначні риси японського й китайського мовлення та письма: несамостійність окремого знаку-образу засвідчує несамостійність окремого індивіда; відсутність розрізнення на однину й множину; відсутність числа й роду у дієслів; відсутність категорії роду. Такий тип мовлення безумовно відображає максимально деперсоніфіковану свідомість і спрямовує відповідним чином світорозуміння японця чи китайця.

Зрештою, аналіз філософських текстів буддизму, дзен-буддизму, конфуціанства та релігійно-філософська рефлексія приводить Штейнера до незаперечного висновку: «убеждение в отсутствии личного Я и вообще индивидуального сознания» [2, с.174]. Цим автор постулює основну рису східної філософії. Власне, він відстоює ту ж позицію, що й Панфілова, однак іде глибше у своїх дослідженнях і приводить нас до ряду висновків, що мають принципове значення для викладу основної мети цієї статті.

Штейнер, окрім дослідження східного світогляду, проводить також його порівняння із західним світоглядом, внаслідок чого пропонує нам два терміни для позначення кожного з них: культура як перетворення візерунку (схід) та культура як розчленування (захід). В основі таких найменувань лежить етимологічний аналіз слова «культура» в англійській (culture — розрізання, розчленування) та китайській («веньхуа», де «вень» — візерунок, «хуа» — перетворення) мовах. Такий погляд сприяє глибшому розумінню самої суті культур, адже західна культура базується на аналізі й визначеннях, які й передбачають розчленування й розмежування на істинне й хибне, суб'єкт і об'єкт, причину й наслідок, мову та метамову і т.д.; тоді як східна культура виходить із синтезу усього з усім. Подібна спрямованість західного світобачення призводить до відокремленості самої людини — від світу в цілому (людина як індивідуальність), від соціального світу (людина як автономний суб'єкт дії на соціальному полі), від власного внутрішнього досвіду (рефлексія). Зрештою, це неминуче призводить до відчуження і загубленості, що викликає спалах ірраціоналізму та народження екзистенціальної філософії. З цього приводу Штейнер зазначає, що відмінність цих двох культур, можливо, й полягає в тому, що «...на Западе человек стал особью и в конечном итоге отчужденной личностью, а на Востоке личностью не стал и силы свои тратил на то, чтобы адекватно вписаться в наличный узор социальной общности, занять соответствующую ячейку в сетке общественного устройства и духовно возрасти под их благодетельным влиянием» [3, с.39-40]. В іншій своїй статті Штейнер обґрунтовує ідею індивідуального контакту з персоніфікованим

Богом у західній традиції, що й зумовлює існування особистості, та висловлюється ще різкіше з приводу наслідків такого підходу: «Здесь кроются истоки динамического экстравертного типа индивидуалистического способа экзистенции, приведшего западный мир к высотам гуманизма и глубинам отчуждения» [2, с.166].

Хотілось би наголосити на моменті відчуження, виділеного Штейнером, адже саме це ставить під питання західний гуманізм як такий: чи виправдовує ціна мету, чи не скасовують «глибини відчуження» «висоти гуманізму»? Штейнер цікавий етимологічним і релігійним обґрунтуванням цього механізму, проте в першу чергу нас цікавить філософський вимір цього питання. Фактично, мова йде про співвіднесення *всезагального* (Єдине, Бог, Дао, Брахман і т.д.) й *одиночного* (людина). Специфічно західний світогляд зі сформованою в ньому особистістю започатковується християнством, синтезованим з попередньою традицією школою неоплатоніків. Тут Єдине, як абстрактне й всезагальне, тим чи іншим шляхом (залежить від представника школи) розвивається й диференціюється в конкретне й одиночне. Подальший розвиток християнства знаходить своє відображення в системі Миколи Кузанського, яка, по суті, являє собою експлікацію єдиного в множинність. Християнство з самого початку несе в собі ідею опосередкування, що в філософському тлумаченні позначається як Логос (і звідси можливість пізнання Бога), а також ідею богоподібності людини (і звідси можливість відкриття в собі Бога й уподібнення Богові). З часом, при переході епохи середньовіччя в епоху відродження, відбувається зміщення акценту — на зміну теоцентризму приходиться антропоцентризм. Ідея опосередкування та ідея персоніфікації несуть у собі небезпеку відчуження, що й відбувається при зародженні гуманізму як філософсько-світської течії в XIV-XV століттях.

Натомість у східній традиції *всезагальне* має значення абсолютної свідомості (єдиної), тоді як індивідуальна свідомість окремої людини — похідна від абсолютної і, більше того, стає затьмаренням останньої, тобто має ілюзорну природу. Тому покликання людини такого світобачення — це «пробудження» абсолютної свідомості у власній індивідуальній свідомості.

Цікавим у зазначеному контексті постає питання Соловйова, задане в його останній роботі «Теоретическая философия», стосовно природи свідомості — на якій підставі ми можемо стверджувати субстанційність та індивідуальність свідомості? Це питання звернуто до Декарта, який шукав найочевидніше й найдостовірніше положення — істину — і знайшов її в лаконічній фразі «*cogito ergo sum*». Соловйов критикує Декарта за суб'єктивізм свідомості: сама постановка такого питання є неприпустимою для філософії догматичною переконаністю в самототожному бутті окремих індивідів, тоді як саме ця переконаність і вимагає перевірки.

Несубстанційність індивідуальної свідомості є однією з базисних рис східної філософії, яка фактично виступає обґрунтуванням ідеалу самозречення — забуття себе, розчинення в абсолюті, вихід у нірвану і т.д.

Зрозумілою є реакція людини західного типу, адже подібна орієнтація східної людини (позбавлення особистісного) входить в глибинну суперечність з її власною орієнтацією (розвиток особистісного), а спроби втілення подібних орієнтирів призводять до катастрофічних наслідків: «отрицание субстанции каждого одиночного человека, создание мифологеми человечества как развивающегося имманентного Бога, в котором, как в Боге-Природе Спинозы, нет места для свободы и самоопределения личности, порождает условие для утопий, которыми так богат наш век» [4]. Ілюстрацією однієї з таких утопій може послужити Освенцім, де здійснювалися спроби створити ідеального полоненого, здатного безсловесно виконувати всі команди. Прагнення витравити з людини особистісне начало нерідко призводить до несподіваних наслідків — ідеальний полонений виявляється нежиттєздатним: після «ампутації особистості» руйнуються індивідуальні якості — згасає пам'ять, згасає інстинкт самозбереження і голод людина вгамовує тільки тоді, коли їй наказують їсти — замість ідеального полоненого отримують тінь людини, що машинально рухається й день за днем вицвітає [5].

Постає питання, що призводить до утопії — східний світогляд чи надто спрощений погляд і неправильне розуміння ідеї всеєдності, коли *всезагальне* сприймається як домінуюче над

*одиничним?* У такому тлумаченні відношення взаємозв'язку і «взаємо-виявлення» замінюється відношенням субординації й підпорядкування, що неминуче призводить до поневолення *одиничного всезагальним*, і як наслідок формування й функціонування утопічної ідеології у вигляді відчуженої машини з «гвинтиків».

Очевидною постає необхідність переглянути розуміння співвідношення понять *всезагального* та *одиничного* в східній традиції. Відмінність у тлумаченні і полягає в тому, що Схід ніколи не пропонував «ампутації особистості» та нівечення її природи. Ті школи, які обґрунтовували необхідність жорсткого аскетизму, що базується на обмеженні особистісних та індивідуальних потреб, метою мали очищення свідомості від ілюзорних уявлень, для чого аскетизм виступав засобом, але не самоціллю. Метою є вихід крізь власну індивідуальну свідомість у свідомість абсолютну, що передбачає не поневолення, а «зняття» індивідуальної, тобто перехід на вищий рівень розуміння людиною власної сутності, який включає попереднє розуміння (індивідуальну свідомість) як складовий момент. Наслідком такого переходу, поетично названого на Сході «просвітленням», є усвідомлення всеєдності усього суцього, а отже, і власної єдності з усім сущим: «Все — в одному» і «Одне — у всьому». Мова йде про глибинну трансформацію свідомості, наслідком якої постає гармонізація й гуманізація людського життя, а не про втрату самоідентичності й людської подоби. Це досягається зняттям межі (людина-світ, суб'єкт-об'єкт, Я-персональний досвід і т.д.) і, відповідно, відчуження. Якщо західний гуманізм неминуче призводить до глибин відчуження, про що писав Штейнер, то східний гуманізм полягає як раз у знятті цього відчуження. Однак, така постановка вимагає перегляду розуміння самого гуманізму. Якщо традиційне розуміння гуманізму виходить з визначення його як системи соціальних норм, цінностей правил, спрямованих на оптимізацію й демократизацію суспільного життя (про що йшлося вище), то у випадку східного гуманізму мова йде про онтологічний принцип, що визначає рівень заглибленості в сутність буття.

Правомірно було б поставити питання про принципову пізнаваність і можливість розуміння сходу заходом, і, навпаки, звернутися до питання колективного несвідомого й архетипів, теми, розробленої К. Юнгом. А також до проблеми інтерпретації й перекладу, однак, на жаль, межі пропонованої статті змушують підбивати підсумки, лишаючи ці питання для подальшого дослідження. Розкривши основні положення критики Панфілової, спрямованої на заперечення тези про існування гуманізму на Сході, та проаналізувавши висновки досліджень Штейнера, які можна узагальнити в єдине положення про сумнівність існування особистості на Сході, а також враховуючи його тезу про «глибини відчуження» як наслідок «висот гуманізму» та ряд досліджень інших авторів, ми приходимо до утвердження не лише того положення, що основним спрямуванням східної філософії є деперсоніфікація людини, але також і того, що саме це уможливорює розуміння східного світогляду як гуманного в онтологічному розумінні гуманізму.

### *Література*

1. *Панфілова Т.В.* Человек в мировоззрении Востока. — М., 1991.
2. *Штейнер Е.С.* Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность? // Человек и культура. — М., 1990.
3. *Штейнер Е.С.* О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // «Одиссей». Человек в истории. — М., 1990.
4. *Гайденок П.П.* Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы философии. — 1994. — №6.
5. *Гуревич.* Философия человека. — М., 1999.

Надійшла до редакції 26.06.2006 р.