

7. **Карпов М. М.** Наука и ее социальная функция / М. М. Карпов, А. Х. Богомолова, А. И. Лукьянов // Философ. науки. – 1974. – № 6. – с. 12–130.
8. **Лешкевич Т.** Философия науки : [Учеб. гособ. для аспирантов и соискателей ученой степени] / Т. Лешкевич. – М.: ИНФРА – М, 2005.
9. **Лукашевич В. К.** Философия и методология науки : [Учеб. пособ. для магистрантов и аспирантов] / В. К. Лукашевич. – Минск: Современная школа, 2006.
10. **Максюта М. Є.** Філософія науки : [Навч. посіб.] / М. Є. Максюта. – К.: «Урожай», 2004.
11. **Мамардашвили М.** Как я понимаю философию / М. Мамардашвили – М.: Прогресс, 1990.
12. **Мирская Е. З.** Проблемы личности ученого в американской социологии науки / Е. З. Мирская // Вопр. философии. – 1973. – № 10. – С. 56–64.
13. **Мирская Е. З.** Этические регулятивы функционирования науки / Е. З. Мирская // Вопр. философии. – 1975. – № 3. – С. 23–35.
14. **Монжен О.** Виклики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції / О. Монжен. – К.: Дух і Літера, 2011.
15. **Огурцов А. И.** Наука: власть и коммуникации (социально-философские аспекты) / А. И. Огурцов // Вопр. философии. – 1990. – № 11. – С. 21–41.
16. **Полани М.** Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М., 1985.
17. **Eiduson B. T.** Psychological aspects of career choice and development of the research scientist / B. T. Eiduson // Science as a career choice: Theoretical a. empirical studies. – N. Y., 1973. – P. 3–30.
18. **Garwood D. S.** Personality factors related to creativity in young scientists / D. S. Garwood // Science as a career choice: Theoretical a. empirical studies. – NY, 1973. – P. 179–187.

Надійшла до редколегії 30.01. 2012 р.

УДК 101.1

**О. А. Мирошников**

*Крымский гуманитарный университет*

## КОНФУЦИАНЦЫ В РОЛИ «ТВОРЧЕСКОГО МЕНЬШИНСТВА»

**Аналізуються оновлені тенденції в конфуціанській літературній традиції епохи Середньовіччя.**

*Ключові слова:* раціональність, конфуціанство, християнство, етика.

**Анализируются обновленческие тенденции в конфуцианской литературной традиции эпохи Средневековья.**

*Ключевые слова:* рациональность, конфуцианство, христианство, этика.

**Are analyzed updating tendencies in confucianismal literary tradition of an epoch of the Middle Ages.**

*Keywords:* rationality, confucianism, Christianity, ethics.

Рассматривая рождение и рост цивилизаций как результат творческих личностей (творческих меньшинств), английский историк А. Дж. Тойнби делает вывод, что примитивные общества отличаются от цивилизаций именно тем, что у последних наличествуют творческие меньшинства. Иначе говоря, большинство населения цивилизации находится как бы в состоянии примитивного общества, весь же культурный пост обеспечивается за счет творческого меньшинства. В любой цивилизации те, кого принято называть «сильные личности», «сверхчеловеки» всегда в меньшинстве. Английский историк сравнивает их с дрожжами в общем котле.

Однако, отмечает Тойнби, существует механизм, функция которого – «подтягивать» нетворческую массу до уровня «пионеров». Английский историк называет этот механизм мимесисом, заимствуя данный термин у А. Бергсона.

«Творческая эволюция, таким образом, использует ранее выработанное свойство для выполнения новой функции. Историческая переориентация внутренне неизменного феномена мимесиса уже привлекала наше внимание при анализе специфических различий между примитивным обществом и цивилизацией. Мы отмечали, что мимесис – это общая черта социальной жизни и что его действие можно наблюдать в обществах обоих видов. Однако если в примитивном обществе мимесис сориентирован на старшее поколение живущих и на образы предков, ушедших в мир иной, как воплощение «кристалла обычая», то в обществах растущих образцом для подражания, эталоном становится творческая личность, лидер, прокладывающий новый путь. Для того чтобы побудить инертное большинство следовать за активным меньшинством, недостаточно лишь силы духа творческой личности. Освоение высоких духовно-нравственных ценностей предполагает способность к восприятию «культурной радиации», свободный мимесис как подражание культурно-нравственному порыву избранных носителей нового» [11, с. 259–261].

По крайней мере дважды – в первый раз, когда Тойнби говорит о роли Конфуция, и второй, когда он говорит о судьбе его учения, – английский историк проводит параллель между китайской цивилизацией, с одной стороны, и цивилизациями Запада (вначале античной, затем – собственно западной). Появление Конфуция «параллельно», по Тойнби, появлению христианства в античной цивилизации, возникновение же неоконфуцианства имеет параллель во «вливании» философии перипатетиков в христианскую религию при Фоме Аквинском [9, с. 479–480]. Здесь, на наш взгляд, если и можно согласиться с английским историком, то лишь в самых общих чертах. Детали же этих явлений, каждое из которых имеет весьма сложный характер, требуют определенных уточнений.

Говоря о Конфуции, следует прежде всего отметить, что для этого мыслителя состоявшееся прошлое выше проблематичного будущего. Согласно его учению, идеал человеческого существования заключен в древности. В древности существовали идеальные правила, царил порядок, гармония, культур. Древность задает норму и образец достойного поведения. Соответственно, вектор нравственных усилий человека направлен назад, на то, чтобы подняться до уровня идеального прошлого. «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю ее» [6, с. 51–52].

Можно вполне согласиться с мнением Тойнби относительно того, что конфуцианцы до прихода к власти представляли собой творческое меньшинство, т. е. такое меньшинство, которое было способно дать – и дало – правильный ответ на вызов эпохи. Именно поэтому конфуцианцы смогли стать из творческого меньшинства меньшинством властвующим. Но, согласно английскому историку превращение творческого меньшинства в меньшинство властвующее означает утрату им многих «творческих» качеств, таких, например, как способность к самокритике и, в конечном счете, способность давать правильный ответ на вызов.

Однако насколько ответ Конфуция можно считать правильным? И возможен ли вообще правильный ответ на вызов эпохи уже во времена Конфуция? Напомним, что современное общество, столкнувшись с комплексом проблем, получивших название глобальных, привлекает для их решения лучшие творческие умы современного человечества. Результаты деятельности этого творческого меньшинства не очень впечатляют.

Ответ китайского мудреца правильней было бы назвать рациональным. Это – наиболее рациональный ответ, какой только был возможен в его эпоху. Правильным его можно считать лишь относительно. Упорно держась заветов Конфуция, китайский народ смог преодолеть все кризисы, которые выпали на его долю в течение двух с половиной тысячелетий. Но – лишь в конечном счете, методом проб и ошибок, себестоимость которых была невероятно велика.

По мнению Конфуция, «если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться от наказаний и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и он исправится» [5, с. 58]. Таков был сформулированный ки-

тайским мыслителем ответ на вызов его эпохи; ответ, отвергавший одно рациональное решение проблемы (к нему мы еще вернемся) и указывающий другое.

О Конфуции и роли конфуцианцев в китайской истории сказано немало. В последние два десятилетия значительно возрос интерес к китайскому мыслителю и его учению и в нашей стране. Отмечалось, в частности, что Конфуций исходил из представления о наличии в природном мире божественной нравственной силы, которая выражается в понятиях Неба и древности. Исходным пунктом его учения стало также признание отсутствия этой нравственной силы в обществе того времени. По его мнению, вернуть людей к ней способен лишь мудрец. Сама же эта нравственная сила прирожденна из всех живых существ только человеку, составляет суть человеческой природы. Отсюда возникало представление о человеке как о середине, центре мироздания. Но каждый из людей наделялся ею в разной степени [10, с. 3].

Указывалось также, что стремление опираться на древние традиции и тем самым воздействовать на современников в желаемом направлении знакомо истории всех обществ. Однако особенностью конфуцианства было то, что в его рамках это естественное стремление было гипертрофировано и со временем превратилось чуть ли не в самоцель. Пиетет перед идеализированной древностью, когда правители отличались мудростью и умением, чиновники были бескорыстны и преданны, а народ благоденствовал. Выступив с критикой своего века и высоко ставя века минувшие, Конфуций на основе этого противопоставления создал свой идеал совершенного человека, цзюньцзы. Этот человек должен был обладать двумя важнейшими, в представлении китайского мудреца, достоинствами: гуманностью и чувством долга. Конфуций разработал и ряд других понятий, включая верность, благопристойность и соблюдение церемоний и обрядов [2, с. 287–288].

Говорилось, что для Конфуция большая политика всего лишь продолжение и завершение задаваемой ритуалом упорядоченности общественной жизни, до государственного управления и наряду с ним существует управление, состоящее в том, чтобы провялять сыновнюю почтительность и быть дружным с братьями [3, с. 59–60].

Средневековая китайская литература доносит до нас образы конфуцианцев, щедро наделенные такими чертами, которые в европейской традиции принято было называть «китайской ученостью» (с оттенком иронии). Средневековые же китайские авторы обычно говорят о таких чертах с восхищением. Одна из новелл, «Три промаха поэта», дает нам портреты двух известных конфуцианцев-чиновников: поэта Су Дунпо и канцлера Ван Аньши. В споре старого канцлера с молодым поэтом (Су Дунпо находился на государственной службе и был в подчинении у Ван Аньши, они, таким образом, могли общаться постоянно) Ван Аньши трижды одерживает победу. Это и есть три ошибки его оппонента. Выигрыш канцлером последнего, третьего спора, довольно примечателен.

Осматривая огромное помещение, сплошь заставленное шкафами с книгами, поэт выразил сомнение, что Ван Аньши мог прочесть все это. Замечание поэта задело канцлера, и тот предложил своему подчиненному проверить знания начальника. Су Дунпо должен был взять с полки любую книгу и прочесть из нее выхваченную наугад фразу. Сам канцлер брался воспроизвести по памяти следующую за ней фразу. Поэт не желал проиграть своему начальнику в третий раз (в двух спорах тот уже вышел победителем). Присмотревшись внимательно к книжным шкафам, Су Дунпо направился туда, где слой пыли, покрывающий книги, был особенно заметен. Этими книгами, здраво рассудил поэт, канцлер давно уже не пользовался и вряд ли держит в памяти все, что в них написано. Взяв наугад книгу, Су Дунпо прочел из нее фразу (которая, разумеется, самому поэту ничего не говорила): «Как поживает наш возлюбленный?» «Я его съела» – тут же по памяти воспроизвел канцлер ответ одной из героинь рассказа и прокомментировал обе фразы, рассказав вкратце весь его сюжет.

Этот сюжет представляется вымышленным. Но в то же время здесь перед нами необычайно выразительный эпизод, характеризующий отношение конфуцианцев к текстам. Для них прочесть – значит запомнить. Память конфуцианца была направлена на «фотографирование» текста. Логическая взаимосвязь между запоминаемой информацией не имела столь большого значения, как для человека, воспитанного в

европейской культурной традиции. Разумеется, конфуцианская интеллигенция уме- ла мыслить логически. Начиная с древности, можно обнаружить блестящие образцы логических рассуждений. Но все же логика как наука китайцам известна не была. Сама иероглифическая письменность требовала от молодых ногтей запоминать как можно больше логически не связанной между собой информации.

В истории китайской государственности конфуцианская традиция является преобладающей, но не единственной. Ей противостоит легистская традиция, согласно которой несущей конструкцией государства является закон, а не ритуал. Речь идет о двух разных философиях и практиках государства. Согласно доктрине легистов, возродить государство можно лишь при помощи законов, соблюдение которых необходимо поддерживать жесткими репрессиями. «Основой для людей является закон. Поэтому если умелый правитель при помощи закона ограждает людей от проступков, то слава и земли приходят к нему... Коль наказания суровы, люди не осмелятся нарушать законы. Поэтому наказания отомрут. А если люди не решатся на дурные поступки, то в каждой стране все будут вести себя достойно» [4, с. 210, 212]. Эта фраза Шан Яна об отмирании наказаний в будущем поразительна. Цитируемая нами выше фраза Конфуция о преимуществах морали перед законом и наказаниями как бы полемизирует с ней, но сказана значительно ранее. Итак, это Шан Ян спустя время пытается опровергнуть Конфуция, но его довод представляется, по крайней мере сейчас, недостаточно убедительным.

Конфуций выступал против тех мыслителей, которые являлись предшественниками легистов потому, что, с его точки зрения, «во взаимоотношениях этики и политики приоритет принадлежит этике, хотя, разумеется, он не отрицал ни роли законности, ни роли наказания. Этим определяется политическая активность благородного мужа, она оправдана в той степени, в какой политика покоится на прочном этическом фундаменте» [3, с. 61].

И тем не менее можно заметить некоторые черты сходства у конфуцианства и легизма. Критерием разделения общества на верхи и низы должна была служить не знатность происхождения и тем более не богатство. Тогда что же? Для Конфуция это – знания и добродетели. Для Шан Яна – беспрекословное повиновение власти и строгое соблюдение и исполнение законов. Формально оба эти критерия открывали путь наверх для любого.

Фактически, как свидетельствует, в частности, Л. С. Переломов, дело обстоит много сложнее: сословие чиновников было отделено от простого народа труднопреодолимой преградой – «стеной иероглифов», т. е. грамотностью, которая и определяла социальное положение и имущественный ценз человека на протяжении всей истории Китая. Легизм, постоянно ограничивающий роль чиновничества, уже по этой причине не мог рассчитывать на победу. Превращение же конфуцианства в официальную идеологию потребовало соответствующей интерпретации основных моментов учения Конфуция: императорская система приспосабливала его для своих нужд. Дело в том, что самостоятельно мыслящий чиновник (а именно таким был идеал чиновника у Конфуция), активно участвующий в делах управления и способный самолично принимать ответственные решения, «не всегда и далеко не во всем был удобен» [7, с. 322]. Власти гораздо проще было иметь дело с послушным исполнителем. Поэтому образ чиновника, как представлял его Конфуций, не мог в императорском Китае не подвергнуться весьма значительным исправлениям.

В то же время в конфуцианском Китае многие законы, вся система организации государственной власти и управления народом была заимствована у легистов и основывалась главным образом на насилии. К этому следует добавить, что плоский, «одномерный» рационализм легистов, по которому была сконструирована сама машина управления китайским обществом, не вполне сочетался с той рационалистической гибкостью учения Конфуция, которое предполагало не только владение знаниями, но и умение применять их, в том числе и в нестандартных ситуациях.

Ведь и сам Учитель об одном из своих учеников сказал: «Хотя он и прочитал триста стихотворений Ши цзин», если ему передать дела управления государством, он не справится с ними. Если его послать в соседние страны, он не сможет правильно отвечать на вопросы. Какая польза от того, что он столько

прочитал?» [6, с. 117]. Вообще же Конфуций порицал обе крайности: человек, никогда и ничему не учившийся, – это дикарь, человек же, не ведающий ничего, кроме учения, – это книжник; обе крайности не приносят пользы.

Синтез конфуцианского рационализма и рационализма легистов, по всей вероятности, существовал лишь в практике государственного управления, не отразившись в конфуцианской философии (за исключением произведений Сюньцзы). И если в философии не найти осуждения такой практики, то зато это с лихвой возмещает китайская художественная литература – конфуцианская в основном. Именно здесь сплошь и рядом встречаются свидетельства о вопиющем нарушении всех заветов Конфуция. Так, один автор пишет: «Линди учредил Западные Палаты, при дворе стали продаваться чиновничьи звания и титулы. На каждую должность, будь то высокая или самая мелкая, была установлена цена. Кто больше внес денег, тот получал и высокий пост. Например, чтобы стать одним из трех гуннов, надо было заплатить целых десять миллионов. Должность канцлера оценивалась в пять миллионов. Некий Цуй Ле, заручившийся поддержкой государевой кормилицы, выложил пять миллионов и получил должность сыту – министра по делам государственных финансов. Когда он пришел благодарить государя, Линди с огорчением заметил придворным:

– Такой видный пост, а так легко отделался! Надо было его поприжать, и он выложил бы все десять миллионов!

Вскоре государь Линди открыл Училище Хундумьнь, и повелел правителям областей и округов, а также и трем гуннам отобрать для учения отпрысков богатых семей. Кто больше платил, тот сразу же становился столичным инспектором и даже получал должность начальника ведомства. Правда, мужи из благородных фамилий стыдились считать его себе равней.

Что до Сыма Мао, то он был беден и не имел поддержки влиятельного лица. Неудивительно, что он прозябал до пятидесяти лет и жил в обидном забвении, несмотря на свои обширные знания и талант» [6, с. 454–455].

В рассказе средневекового китайского писателя Лю Ицина «Как Ван Цзыю служил у Хуань Чуна» дается яркая сатирическая картина выполнения конфуцианским чиновником своих служебных обязанностей. Рассказ невелик и это позволяет привести его здесь целиком.

«Ван Цзыю служил у полководца Хуань Чуна в кавалерийском управлении.

– В каком ведомстве служишь? – спросил его однажды Хуань Чун.

– Не знаю, – отвечал Ван Цзыю. – Вижу иногда, как прогуливают лошадей, – похоже, что в лошадином.

Хуань полюбопытствовал, сколько лошадей находится в ведении Ванна.

– Лошадьми не интересуюсь, – ответил ему Ван, – откуда же мне знать – сколько?

Хуань спросил, много ли коней дохнет.

– Про живых-то не знаю, – ответил ему Ван, – где уж мне знать про дохлых?» [8, с. 102].

Завершающая фраза героя этого короткого рассказа очень примечательна. Она почти дословно повторяет то, что Конфуций отвечал на вопросы о загробной жизни. Но Учитель ведь говорил не о лошадях, а о душах умерших людей! Подобная интерпретация его слов для почитателя китайского мыслителя граничит со святотатством.

И если подобная сатира была возможна, то лишь потому, что, как отмечал Переломов, в глазах приверженцев Учителя «самым главным святотатством... было самовольное присвоение бюрократией, точнее, ее высшим звеном, статуса «благородного мужа» [7, с. 334]. Кошунственно было присваивать себе лишь права созданного мыслителем Учителя «интеллектуального рыцаря», одновременно отбрасывая все, что было связано с нравственным содержанием этого образа его обязанностями перед народом.

Во времена, когда коррупция в госаппарате расцвела пышным цветом, «один безымянный поэт перефразировал известные детские стихи:

Усердно с детства ты учишь,

Познаешь в жизни утвердись.

Полно ведь знатных при дворе,

И как один учены все...

в следующие строки:

Усердно с детства не учись,  
 За деньги в жизни утвердись.  
 Министр Янь ведь должность даст –  
 К нему с деньгами обратись.

А стихи:

Императору дороги умные люди,  
 И познания пост тебе важный дадут.  
 Любое другое занятие ничтожно,  
 Только ученье превыше всего! –

перефразировал так:

Императору дороги подлые люди,  
 Слово честное скажешь – беду навлечешь,  
 Любое другое занятие ничтожно,  
 Низкопоклонство превыше всего!» [9, с.75–76].

Объясняя особенности той позиции, которую занимали представители конфуцианской идеи, один из современных исследователей замечает, что конфуцианец, если он занимает пост, дающий ему доход и обеспечивающий авторитет среди окружающих, склонен полагать, что государственная деятельность несет благополучие народу и одобряет ее. Если же конфуцианцу в силу тех или иных обстоятельств не удастся занять поста он обращается к обличению существующих порядков и своих более удачливых собратьев, используя при этом хорошо ему знакомые «конфуцианские мотивы» [5, с. 9].

Подобному поведению конфуцианцев не следует удивляться: то самое творческое меньшинство, которое выступает с критикой правящего меньшинства и в средневековом Китае, и в античном Средиземноморье, формируется прежде всего и главным образом за счет бывшего правящего меньшинства, в результате раскола бывшего правящего меньшинства. Но в Средиземноморье христианство стало идейным оружием ниспровержения античной культуры, в то время как оппозиционное власти конфуцианство в Китае сделалось орудием обновления основанной на философии Конфуция культуры.

Основывающаяся главным образом на рекомендациях легизма, практика китайской бюрократии была причиной – одной из причин – периодически возникавших в стране кризисов, из которых Китай всегда выходил с невероятно тяжелыми потерями. Но использование бюрократией конфуцианской философии как своего рода камуфляжа не могло не породить кризиса в самой этой философии. Из этого кризиса конфуцианство нашло выход за счет включения в свою философскую систему элементов даосизма и буддизма.

Не случайно Тойнби, говоря об источниках формирования «внутреннего пролетариата», указывает, что в него попадают, помимо выходцев из низов, также люди, отколовшиеся от правящего меньшинства. «Любопытно отметить, пишет он, – и тот подтверждаемый свидетельствами факт, что в этот процесс попадали и бывшие аристократы. Ибо пролетарий – это скорее состояние души, чем нечто, обусловленное чисто внешними обстоятельствами. Истинным признаком пролетария является не бедность и не низкое происхождение, а постоянное чувство неудовлетворенности, подогреваемое отсутствием законно унаследованного места в обществе и отторжением от своей общины» [11, с. 346].

Этот раскол вполне объясним, ибо, по выражению того же Тойнби, на смену творческому меньшинству приходит правящее меньшинство, которое пытается узурпировать наследство, ему не принадлежащее.

«Неоконфуцианство началось и закончилось нападками на даосизм и махаяну, однако на деле оно впитало в себя наиболее фундаментальные заповеди этих соперничающих школ религиозной мысли... Таким образом, дух махаяны захватил неоконфуцианский философский ренессанс, а попытки императорских конфуцианских чиновников изгнать экзотическую махаяну оказались обреченными на провал. Махаяна еще более окрепла в воссоединенной и социально более развитой империи... Можно вывести общую мораль из исторических примеров, свидетельствующих о попытках превратить призраки мертвых идей в живые идеи или институты. Некрофил может вызвать призрак, но его ждет неудача, если он

станет отождествлять его с самим собой. Ведь призрак бесплотен и незрим, и тщетны попытки живого существа укрыться за ним. Так и форма махаяны видна сквозь слабое мерцание неоконфуцианства... Конфуцианство подчинилось религии, которая с официально конфуцианской точки зрения императорского режима была чужим и непрошенным пришельцем...» [11, с. 603, 605]. Совсем иначе, полагает английский историк, поступило со своими соперниками христианство.

Действительно, буддийская метафизическая философия сыграла свою роль в становлении натурфилософии неоконфуцианства. Не меньшую роль сыграли и даосские идеи об интуитивном толчке, внезапном озарении и т. п. Но не буддисты и не даосы были инициаторами обновления. Именно конфуцианский философ XII в. Чжу Си подвел, используя эти идеи, онтологический базис под конфуцианские социально-этические воззрения.

Конфуцианскую этику он подводит под понятие «почтительности». Ее следует постигать путем обучения. Но, помимо этики, считает Чжу Си, благородный муж должен овладеть тем, что этот реформатор системы Конфуция называет «разум-закон». Последнее имеет метафизический характер (результат влияния еще индийского буддизма), а постигнуто может быть путем озарения, просветления (результат влияния даосизма и сформировавшегося уже к тому времени в Китае чань-буддизма). Характеризуя конфуцианскую этику и буддийскую метафизику как две части одного целого, Чжу Си заявляет: «Эти две вещи поспешествуют друг другу. Если будешь исчерпывающе изучать разум-закон, то это будет способствовать проявлению почтительности. Если будешь следовать почтительности, то будешь усердным в исчерпывающем изучении разума-закона. Это подобно двум ногам человека: когда движется левая нога, правая нога стоит; когда движется правая нога, левая нога стоит» [1, с. 260–261]. Переосмысленному подобным образом конфуцианству предстояло подвергнуться затем новому переосмыслению – уже в XVI–XVII вв.

По отношению к буддизму и даосизму (последний также в XII в. уже может быть рассматриваем как религия) конфуцианство выступает с позиций рационализма и реализма, но реализма «наивного». Конфуцианство, как отмечалось, в этот период еще лишено метафизики. А потому вся его реальность – это уровень частных, уровень обособления. И, тем не менее, конфуцианский рационализм устоял перед натиском обеих религий: произошло не вытеснение, а обновление конфуцианства.

Как это объяснить? Думается, что главной причиной этого является то обстоятельство, что на подобное обновление способна лишь философия, но неспособна религия. Конфуцианство к моменту своего обновления все еще было философией, в то время как буддизм изначально являлся религией, а в даосизме процесс развития в сторону религии шел гораздо быстрее, чем в конфуцианстве.

Своеобразие китайской цивилизации, особенности ее развития, переломных моментов этого развития заставляют проявлять определенную осторожность относительно прямых параллелей с переломными моментами в развитии античной цивилизации.

Действительно, религиозные идеи позволили христианству в период распада и гибели античной цивилизации стать ее духовным лидером. Но если в растущей цивилизации духовный лидер возглавляет ее и всегда готов к победоносному ответу, то в распадающейся цивилизации этот духовный лидер лишен формальной власти. Однако он играет роль спасителя, помогая обществу ответить на вызов, с которым неспособно справиться правящее меньшинство, утратившее свой духовный приоритет.

Если возникновение христианства рассматривать в свете истории идей, то оно явилось результатом распространения эллинистических идей в иудейской среде. Следует, пожалуй, согласиться с основными моментами позиции, занятой в первые века нашей эры представителями христианской апологетики, и признать, что христианство если не развивает, то, по крайней мере, отражает некоторые идеи античной философии эпохи эллинизма (об этом сказано и в нашей работе «Элементы диалектики в идеях раннего христианства»).

Пролетариат же, как его определяет Тойнби, применительно к ареалу Восточного Средиземноморья, это – все слои населения эллинистических монархий: бедные и богатые, свободные и рабы, образованные и совершенно неграмотные. Вер-

хи эллинистического общества (т. е. не только властвующая и имущественная, но и образованная элита его) оказались оттесненными на второй план римским завоеванием и, тем самым, стали частью пролетариата (пролетариата в том смысле, который придавал этому понятию Тойнби. Важно при этом отметить объективный характер этого словоупотребления: если верхи и низы не могли найти общего языка, пока представляли противоположные полюса эллинистического общества, то в новых условиях, они оказались как бы на одном и том же полюсе и процесс единения пошел интенсивнее). Отмеченная особенность дает основание рассматривать христианство не в качестве исключительно иудейской, равно как и не в качестве исходящей исключительно от бедноты или от малообразованных слоев религиозной идеологии. В какой-то степени можно утверждать, что в христианстве нашла отражение вся идеология внутреннего пролетариата или, что по сути одно и то же, всего эллинистического общества в его противостоянии обществу римскому.

Отрицание, присущее зарождающемуся христианству, носит несколько иной, чем у конфуцианцев, характер. С одной стороны, авторы христианских книг смогли поднять обличение на значительную высоту, недоступную даже большинству библейских пророков; это – интеллектуальная высота, обусловленная во многом диалектическим подходом. С другой же стороны, это обличение они выражали от имени «труждающихся и обремененных» (недовольные конфуцианцы избегали выступать от имени последних, ограничиваясь критикой от собственного лица). Если в Средиземноморье на рубеже нашей эры античная философия, так сказать, «развилась в христианство», то в Китае конфуцианство не развилось ни в даосизм, ни в буддизм (то и другое уже выступали как религии), но развилось из философии в религию того же названия и, во многом, того же содержания.

То, в чем английский историк усматривает слабость конфуцианства, при ближайшем рассмотрении оказывается его силой. Даосизм, буддизм оказались неспособны впитать конфуцианские идеи. Конфуцианство оказалось на это способно. Поэтому в Китае не возник, скажем, «неодаосизм», но возникло зато неоконфуцианство, и в таком обновленном виде учение Конфуция продолжает и по сию пору оказывать свое влияние на большую часть населения Китая, в то время как его соперники – даосизм, буддизм как были, так и продолжают оставаться на вторых ролях.

Таким образом, проводя параллель между историей китайской цивилизации, с ее основанной главным образом на конфуцианстве культурной традицией и историей эллинистической цивилизации, в основе которой была античная философия, Тойнби оказывается прав по существу. Действительно, философские идеи античности не изменили духа христианства; действительно, принятие в свое лоно буддийских религиозных идей способствовало превращению конфуцианства из философии в религию. Но он не всегда убедительно объясняет, по каким причинам процесс обновления в китайской цивилизации пошел иным путем, чем в античной. Это – результат недооценки английским историком конфуцианства, которое выявилось достаточно жизнеспособным, чтобы сыграть роль творческого меньшинства.

### Библиографические ссылки

1. Антология мировой философии : В 4 т. – М., 1969. – Т. 1. – Ч. 1.
2. **Васильев Л. С.** История религий Востока / Л. С. Васильев. – М., 1987.
3. **Гусейнов А.** Великие пророки и мыслители / А. Гусейнов. – М., 2009.
4. Книга правителя области Шан. – М., 1993.
5. **Мартынов А. С.** Конфуцианская утопия в древности и в средневековье / А. С. Мартынов // Китайские социальные утопии. – М., 1987. – С. 10–57.
6. Мудрецы Поднебесной. – Симферополь, 2003.
7. **Переломов Л. С.** Конфуций: жизнь, учение, судьба / Л. С. Переломов. – М., 1993.
8. Путь к Заоблачным Вратам. – М., 1989.
9. Разоблачение божества. Средневековые китайские повести. – М., 1977.
10. **Семененко И. И.** Милосердие в конфуцианском учении / И. И. Семененко. – М., 1989.
11. **Тойнби А. Дж.** Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М., 1991.



УДК 128

**О. О. Осетрова**

*Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара*

## **Г. С. СКОВОРОДА: СТАРІСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

**Дана стаття присвячена дослідженню геронтологічної проблематики крізь призму філософських поглядів Марка Цицерона та Г.С. Сковороди.**

*Ключові слова:* старість, мудрість, розум, гідність, смерть.

**Данная статья посвящена исследованию геронтологической проблематики сквозь призму философских взглядов Марка Цицерона и Г.С. Сковороды.**

*Ключевые слова:* старость, мудрость, разум, достоинство, смерть.

**This article is devoted to the analysis of the gerontological problematic through the prism of M. Cicerone's and H.S. Skovoroda's philosophical outlooks.**

*Keywords:* old age, wisdom, reason, dignity, death.

Г. С. Сковорода, як відомо, є не тільки видатним українським мислителем класичної філософії та письменником-гуманістом, але й вправним перекладачем, що, майстерно відчуваючи мову, глибоко усвідомлював смисл того, що перекладав. Тому дана стаття присвячена його перекладу з книг римського сенатора Марка Цицерона «Про старість». При цьому слід зазначити, що філософські погляди відомого римського оратора й письменника багато в чому є співзвучними з християнською філософією. А головне, що необхідно пам'ятати, читаючи тут Г.С. Сковороду, полягає у тому, що перед нами не буквальный, дослівний переклад, а оригінальне, авторське трактування античного твору українським мислителем. У зв'язку з цим головним завданням статті виступає з'ясування «недоліків» та «переваг» старості у контексті індивідуальної та суспільної старості, а саме: старість у супроводі страху смерті й втрати сенсу життя – феномени, котрі з давніх-давен перебували у полі зору мислителів. Особливого загострення звучання проблема старіння завжди набуває у кризові моменти існування людства. Так, зокрема, сталося у Давньому Римі, в якому людське життя знецінилося повністю. Сплески подібних соціальних явищ з певною закономірністю спостерігалися та спостерігаються в історії. Й сьогодні, у I чверті XXI ст., соціальна нестабільність, породжена кризами у найрізноманітніших галузях людської життєдіяльності (економічній, політичній, культурній тощо), позначається на загальному (і економічному, і соціальному, і духовному тощо) стані людей похилого віку, які не відчувають спокою й упевненості у завтрашньому дні та не знають, як швидше *дожити*.

При цьому, під гнітом соціальних проблем, витісняється інший вимір старості, згідно з яким вона, будучи поетично означеною осінню життя, приносить свої плоди. Йдеться, у першу чергу, про плоди мудрості – плоди, які не стільки, можливо, споживає сама літня людина, скільки споживаються іншими – молодими, сильними, але не настільки обізнаними й мудрими.

Саме другий вимір перебував у полі зору як М. Цицерона, так і Г.С. Сковороди, у зв'язку з чим «Розмова про старість» одразу починається з окреслення двох діаметрально протилежних позицій сприйняття старості, які