УДК 94(510).0
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.31

Сошніков Андрій Олександрович,
доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри музейно-туристичної діяльності
Харківської державної академії культури
orcid.org/0000-0002-3019-5131
soshnikov.ao1972@gmail.com

ТРАДИЦІЙНІ ФІЛОСОФСЬКІ ВЧЕННЯ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ ТА ІДЕОЛОГІЧНА БОРОТЬБА МІЖ НИМИ У ПЕРІОДИ ЧУНЬЦЮ (VIII–V СТ. ДО Н. Е.) ТА ЧЖАНЬГО (V–III СТ. ДО Н. Е.)

Мета статті – проаналізувати традиційні філософські вчення Стародавнього Китаю та ідеологічну боротьбу між ними у періоди Чуньцю (VIII–V ст. н. е.) та Чжаньго (V–III ст. до н. е). Протягом більше ніж 2 тис років історія Китаю була напрочуд багата різними потрясіннями, проте країна послідовно відновлювала свою державну структуру. Головним світоглядним складником цієї структури була потужна конфуціанська філософія, що наповнювала життя китайців духовною культурою, залишаючись головним чинником соціальної стабільності. Але перш ніж ця духовна система остаточно оформилася і була прийнята правлячими колами Китаю як панівна ідеологія, десятки мислителів зіткнулися у запеклій ідеологічній боротьбі, і кожен запропонував власний рецепт найкращого соціального устрою. Серед них, насамперед, слід виділити ідеальний пантеїзм Лао-Цзи. Альтернативна версія правління так званих «законників» (найбільш відомий із них Шан Ян) гуртувалася на суворому адміністративному регулюванні (фацзя). Давньокитайська політична філософія також включала в себе доктрину «всезагальної любові» Мо-цзи. Реформоване конфуціанство повністю заперечувало первісне вчення Конфуція. Воно було засновано на легістському принципі «нагород і покарань», зберігаючи при цьому гуманістичні гасла Конфуція. Ілюзія патріархальної влади, що піклується про свій народ, поєднувалася з принципом рівних можливостей, висунутим Мо-цзи. Ця філософія регулювала всі соціальні відносини, задовольняючи інтереси як вищих, так і нижчих соціальних верств, впливаючи на китайське суспільство протягом багатьох століть.

Ключові слова: філософія Стародавнього Китаю, Стародавній Китай, Стародавній Схід, стародавній світ, китаєзнавство, сходознавство.

Soshnikov Andriy,
Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department
of Museum and Tourism Activities
Kharkiv State Academy of Culture
orcid.org/0000-0002-3019-5131
soshnikov.ao1972@gmail.com

TRADITIONAL PHILOSOPHICAL TEACHINGS OF ANCIENT CHINA AND THE IDEOLOGICAL STRUGGLE BETWEEN THEM DURING THE PERIODS OF CHUNYU (VIII–V CENTURIES B.C.) AND ZHANGUO (V–III CENTURIES B.C.)

The purpose of the article is to analyze the traditional philosophical teachings of Ancient China and the ideological struggle between them during the periods of Chuntsu (VIII-V centuries BC) and Zhanguo (V-III centuries BC). For more than 2,000 years, China's history has been remarkably rich in various upheavals, but the country has consistently restored its state structure. The main ideological component of this structure was the powerful Confucian philosophy, which filled the life of the Chinese with spiritual culture, remaining the main factor of social stability. But before this spiritual system finally took shape and was accepted by the ruling circles of China as the dominant ideology, dozens of thinkers clashed in a fierce ideological struggle, and each proposed his own recipe for a better social order. Among

them, the ideal pantheism of Lao Tzu should be highlighted first. An alternative version of the rule of the so-called “legalists” (most famously Shang Yang) was rallied around strict administrative regulation (fajia). Ancient Chinese political philosophy also included Mo Tzu's doctrine of «universal love». Reformed Confucianism completely rejected the original teachings of Confucius. It was based on the legalist principle of “rewards and punishments”, while maintaining the humanistic slogans of Confucius. The illusion of patriarchal authority caring for its people was combined with the principle of equal opportunity put forward by Mozi. This philosophy regulated all social relations, satisfying the interests of both higher and lower social strata, influencing Chinese society for many centuries.
Key words: philosophy of Ancient China, Ancient China, Ancient East, ancient world, Sinology, Oriental studies.

Постановка проблеми. Понад 2 тис років, аж до середини XX ст., китайська історія була напрочуд багата різними потрясіннями. Могутні держави Китаю неодноразово руйнувалися через міжусобні війни, поглиналися іноземними завойовниками або зметалися переможними селянськими повстаннями, які приводили до влади «селянських імператорів». Але кожен раз у країні дуже швидко відновлювався один і той самий державний устрій, який остаточно утвердився в Китаї за часів династії Хань, що прийшла до влади наприкінці III ст. до н. е., разом із властивою їй духовною культурою, яка регламентувала всі аспекти життя китайців і служила головним важелем впливу правлячих верств на маси. Головним складником цієї культури була конфуціанська філософія.

Система конфуціанських цінностей, вбрана китайцями, як то кажуть, із молоком матері, справила великий вплив на стабільність соціальної структури Китаю. Але перш ніж ця духовна система остаточно оформилася і була прийнята правлячими колами Китаю як панівна ідеологія, минуло три століття, протягом яких точки зору десятків мислителів зіткнулися у запеклій ідеологічній боротьбі, і кожен запропонував власний рецепт найкращого соціального устрою.

Джерельна база дослідження. Із давніх часів поряд із релігією, поширеною в народі у вигляді звичаїв, пов’язаних із культом предків, існували дві філософські течії: одна – медитативна, метафізична і теософічна, з якої розвинувся даосизм, інша – етико-політична, відома як конфуціанство. Ані Лао-Цзи, ані Кунфуцзи не були творцями вчень, що названі їхніми іменами. Навпаки, обидва завжди давали зрозуміти, що вони лише повертають і пояснюють вчення колишніх мудреців. У випадку конфуціанства це підтверджується ще й тим, що так звані класичні твори, які зазвичай називають «5 цзин і 4 шу», часто – «13 цзин», датуються періодом, давнішим за часів Конфуція. Згідно із цим поділом, до великих класичних творів відносяться: «І цзин» («книга Змін») – опис 8 триграм, що використовуються для ворожіння та 64 гексаграм, що розвинулися з них. Уважається, що культові герої династії Чжоу, Веньван та Чжоу-гун, пояснили ці знаки. 10 розділів цієї праці приписують Конфуцію, але це, ймовірно, помилково; «Чжу шу» («Бамбукові книги») – це літопис, написаний на бамбукових табличках, що містить понад 100 000 ієрогліфів; «Чжоу лі» («Ритуали Чжоу») – книга про державний календар династії Чжоу, за легендами, написана в XI ст. до н. е., втрачена за часів династії Цінь і знайдена лише у 40 р. н. е.; «І лі» («Книга обрядів») – книга ритуальних текстів епохи Кунфуцзи; «Лі цзи» (також відома як «Книга обрядів») – книга, написана між IV і I ст. до н. е., містить так званий «календар династії Ся», який, якщо би був автентичним, мав астрономічні дані, що на 2 тис років старші за християнське літочислення; «Ши цзин» («Книга пісень») – збірка 305 народних пісень, створених між XI і VI ст. до н. е, які безпідставно приписуються Кунфуцзи; «Шу цзин» («Книга історії») – збірка історичних свідчень, авторство якого також безпідставно приписують Кунфуцзи. Перша згадка про його авторство є лише у II ст. до н. е., тобто 285 років після його смерті; «Чюнь цю» («Весна та осінь») – хроніка князівства Лу з 722 по 479 рр. до н. е., є сухим і нецікавим твором, який Мен-цзи приписує Кунфуцзи; «Луньюй» – збірка афоризмів Кунфуцзи; «Кун-фу-цзи-цзя-юй» – також збірка афоризмів Кунфуцзи; «Мен-цзи» – збірка афоризмів Мен-цзи; «Ер Я» («Наближення до класики») – словник термінів, датований XI ст. до н. е.; «Сяо цзінь» («Канон синівської шанобливості») – твір Цзиси, онука Конфуція, про виконання обов’язків синівської шанобливості; «Дасюе» («Велике вчення») – праця Цзиси про виховання народу; «Чжун юн» («Серединний і Незмінний») – твір Цзиси про шлях досконалості. Більшість із цих творів за винятком «І

цзін», «Мен-цзи» і «Ер Я», було втрачено під час знищення книг Цінь Ши Хуан-ді і виявлено через багато років після цього, часто у неповному вигляді або з текстами з різними розбіжностями. Ретельність збирачів і тлумачів тоді відновила те, що можна відновити, але і китайська критика вважає багато місць, які офіційно визнані автентичними, за сумнівні або за підробку.

Мета статті – проаналізувати традиційні філософські вчення Стародавнього Китаю та ідеологічну боротьбу між ними у періоди Чуньцю (VIII–V ст. н. е.) та Чжаньго (V–III ст. до н. е).

Виклад основного матеріалу. Джерела з історії Стародавнього Китаю включають 100 офіційних томів і 800 окремих книг, виданих за розпорядженням імператора Хунлі з династії Цін у другій половині XVIII ст. Ці праці детально описують тисячолітнє існування Китайської держави, часто від створення світу і першої людини Пань Гу, однак сучасні історики визнають, що немає жодних доказів існування китайської цивілізації раніше 1500 р. до н. е., і вважають початком достовірного періоду IX ст. до н. е. Доля першої в китайській історії династії Ся представлена дуже схожою (точно по одному готовому шаблону) із наступною династією Шан (з 1600 до н.е., а з 1300 р. до н. е. Інь, до 1046 р. до н. е.), а потім з третьою, у другій половині свого правління вже, безперечно, історичною династією Чжоу. Усі три династії починаються мудрими і діяльними государями, яким допомагають такі ж гідні перші міністри; наступні государі занедбають справи правління; починаються смути, династія хилиться до занепаду, але встигає ненадовго виправити свої справи. Низка бездарних і нікчемних правителів призводить династії до краху. Жорстокості та всілякі вади переходять, нарешті, межу терпіння народу; з'являється обранець Неба, скидає, за загальним бажанням, тирана і засновує нову династію.

Історія династії Чжоу ділиться на три періоди. Перший період, протягом якого царі Чжоу все ще мали верховну владу над удільними князями, мав би закінчитися 770 р. до н. е., коли Пін-ван (770–720) переніс столицю, що знаходилася на території провінції Шеньсі, у Лоян у провінції Хенань, причому родові землі Чжоу віддав князям уділу Цінь, які зобов'язалися захищати західний кордон держави. Усе це значно послабило владу государів Чжоу і послужило відправною точкою двох явищ, що характеризують увесь другий період чжоуської історії: государі Чжоу поступово, якщо не de jure, то de facto, зводяться на ступінь простих удільних князів, і удільні князі намагаються розширити свої володіння за рахунок сусідів. Історія Китаю за цей період налічує 34 головні та багато дрібних уділів. Як правило, князь найсильнішого уділу отримував від чжоуського царя звання «вождя князів» (ба). Таким чином, свавілля князів хоча б частково стримувалося, і була створена певна гарантія спокою государя.

Однак китайські вчені, а потім і європейські дослідники продовжили цей період до 722 р. до н. е., з якого почалася конфуціанська хроніка Чуньцю («Весна та Осінь»). Вони обмежують другий період династії Чжоу межами цієї хроніки (ім'ям якої він і названий), тобто з 722 по 479 р. до н. е., але він може тривати і далі, до 453 до н. е. і навіть 402 р. до н. е.

У третій період правління династії Чжоу навіть умовна повага до номінальної влади царів Чжоу повністю зникає, і удільні князі ведуть між собою боротьбу за гегемонію над усім Китаєм. Цей період в історії Китаю відомий під назвою Чжаньго («Воюючі уділи»; другий період, Чуньцю, називається ще Ле-го – «Відокремлені уділи», з 749 р. до н. е.). До цього часу кількість уділів значно скоротилося (до семи), серед яких чільне місце займає уділ Цинь.

Люди з тугою згадували минуле, яке тепер здавалося їм прекрасним, і кожен мріяв про повернення старих добрих часів. Знайшлися деякі освічені люди, котрі висловили ці мрії.

У 551 р. до н. е. у східно-китайському князівстві Лу в бідній аристократичній родині народився Конфуцій (латинізована форма китайського імені Кун-цзи, що перейшла в українську мову, або Кунфуцзи, у перекладі означає «шановний вчитель Кун»). Рано осиротівши, він мусив сам прокладати собі шлях у житті. У молодості Конфуцій обіймав незначну офіційну посаду хранителя комор, але як людина без багатства і зв'язків він не міг розраховувати на високе становище у суспільстві. Оточуюча його реальність була настільки відразливою для нього, що він присвячував увесь свій вільний час вивченню китайської давнини. Згідно з Конфуцієм, ідеальна норма людської

спільноти, за відновлення і вічне збереження якої слід невпинно боротися, склалася за часів правління міфічних імператорів Яо, Шуня і Юя та ранньої династії Чжоу, коли влада належала спадковим аристократам. На його думку, це був «золотий вік», коли в країні панував ідилічний порядок і всі були цілком задоволені своїм становищем.

Близько 517 р. до н. е. Конфуцій зібрав навколо себе групу молодих аристократів і поїхав із ними через усю країну до Лояна, тодішньої столиці. Згідно з пізнішою традицією, там він зустрів Лао-цзи. Лао-цзи був набагато старший і обіймав посаду наглядача за скарбницею. Коли Конфуцій повернувся в Лу, між трьома могутніми кланами князівства Ці, Шу і Мен спалахнув конфлікт, князь був засланий, і Конфуцій пішов за ним до сусіднього князівства Ці. Не зумівши отримати посаду в Ці, Конфуцій повернувся до Лу, але й тут йому знадобилося 15 років, щоб отримати посаду. Спочатку він став першим чиновником міста Чжун-ту, потім головним наглядачем громадських споруд і, нарешті, міністром юстиції. Легенда свідчить, що він досяг успіху на всіх трьох посадах, але став жертвою змови своїх ворогів, які досягли своєї мети, запропонувавши князю у подарунок 60 танцівниць і співачок. Після багаторічних поневірянь без роботи Конфуцій повернувся до Лу в 483 р. до н. е. вже в похилому віці. У 478 р. до н. е., пригнічений втраченою надією, Конфуцій помер тут у віці 71 або 72 років.

Конфуцій був справжнім сином свого часу і своєї країни. Його намагання залишатися в колі повсякденного життя і не намагатися піднятися над ним мало тривалий вплив на його співвітчизників. Конфуцій говорить не про надзвичайне або екстраординарне, а про звичайне і правильне; не про те, чого можна досягати перевагою сили, а про діяльність і силу, яка міститься у ній; не про безлад і інтриги, а про гармонію і порядок; не про надприродне, а про людське. Він навчав, як діяти згідно з основними принципами стародавніх писань, бути вірними моралі своїх предків. Він відповідав на запитання одного учня, який запитав, чи є якесь слово, яке можна вважати кодексом поведінки в житті. – «А не таке співчуття? Чого собі не побажаєш, того не роби й іншим» (Конфуцій, 2018, с. 160). – На запитання іншого учня про те, чи потрібно платити добром за зло, він відповів: «А чим за добро платити? Плати за зло по справедливості, а за добро плати добром» (Конфуцій, 2018, с. 147).

Конфуцій вибрав найпростіший осередок суспільства – сім'ю – як зразок для наслідування. У той час для Китаю були характерні великі сім'ї, в яких жили разом кілька поколінь родичів. У таких сім'ях існувала чітка ієрархія батьків і дітей, старших і молодших братів. Концепція вшанування батьків і старших братів була центральною у філософії Конфуція. Він уважав, що якщо вся держава зверху донизу буде організована як одна велика сім'я з государем, верховним батьком на чолі, простому народу це буде цілком зрозумілим.

Конфуцій уважав, що суспільство ділиться на дві частини – на «шляхетних мужів» (*цзюнь цзи*) й «нікчемних людців» (*сяо жень*). «Шляхетні мужі» мають п'ять чеснот. Перша – людинолюбство, яка передбачає милосердя, стриманість, співчуття до ближнього, здатність пожертвувати власним благополуччям заради блага інших. Друга – обов'язок, який людина бере на себе добровільно. Третя – знання, тобто вивчення стародавніх книг і досвіду предків. Четверта – відданість старшим у сім'ї, правителеві держави та його чиновникам. П'ята – певний кодекс поведінки та етикету, який в інших країнах іронічно називають «китайським ритуалом» через його складність і сувору послідовність. Однак китайці віддавали йому перевагу, оскільки він, як здавалося, виховував наполегливість і забезпечував стабільне існування. Згідно з такою фундаментальною категорією політичної філософії Конфуція, як гуманність (*жень*), правитель повинен бути мудрою і високоморальною людиною і піклуватися про своїх підданих, як батько про дітей. Понад усе Конфуцій, побоюючись соціальних заворушень і нестримного бунту та прагнучи стабільності та миру у державі, наполегливо рекомендував спочатку нагодувати людей, а потім уже вимагати від них щось, спочатку навчити, а потім карати за порушення.

За Конфуцієм, не багатство чи знатне походження робили людину шляхетною, а правильне виховання. На жаль, у реальному житті знатні люди вважали тільки себе шляхетними, а до простолюдинів ставилися як до «нікчемних людців». Прості люди щиро вірили або переконували себе в тому, що люди високого

соціального статусу – «шляхетні мужі» – співчутливі, справедливі, люблять тих, хто нижчий за них. Знатні люди вірили у непорушність установленого порядку і власну вищість.

Помилково вбачати щось особливе у вченні Конфуція чи його подорожах від двору до двору. До і після Конфуція багато мудреців подорожували Китаєм з учнями і послідовниками, часто з багатотисячними свитами, і їх можна порівняти з єврейськими пророками, брахманами, буддійськими мудрецями і грецькими філософами. Як ритори і політики, вони намагалися здобути посад при дворах князів, але їхні зарозумілість, марнославство, а ще більше матеріальна вимогливість робили їх небажаними для всіх; вони були тягарем для князів і народу, їх ненавидили службовці. Тому вони не могли довго втриматися навіть там, де раніше знаходили притулок і практичну діяльність, гинули в інтригах місцевих аристократичних та чиновницьких сімей, які боролися за владу у своїх дрібних князівствах.

На цьому етапі провал учення Конфуція був неминучим. Він відштовхнув правителів, намагаючись поставити їх під контроль радників. Він відштовхнув спадкову аристократію, вимагаючи, щоб призначення на посаді відбувалися на основі і моральних переваг, а не за знатності, як це робилося раніше. Він також відчужував заможних селян, купців і ремісників, які вважали, що їхнє багатство дає їм право на участь в управлінні, але, на його думку, залишалися нікчемними людцями, котрі ніколи не можуть бути зрівняні з аристократами. Єдиним соціальним прошарком, який міг би отримати користь з учення Конфуція, був той, до якого належав він сам, – збідніла аристократія. Саме її рекрутували в нижчі ланки бюрократії у VII–V ст. до н. е., і саме збідніла знать переходила із царства в царство, служачи місцевим правителям і досягаючи іноді високих посад. Однак ця верства не мала майбутнього. Економічно слабка і нездатна самостійно боротися за владу в країні, родова знать була приречена на злиття з вихідцями з простого люду, що і сталося в наступні століття.

Ідеологічна боротьба в Китаї, що спалахнула після смерті Конфуція і тривала майже три століття, представлена низкою пам'яток. Найвизначнішою серед доктрин, що протистояли конфуціанству у V ст. до н. е., була доктрина Мо-цзи (Мо Ді) (близько 479–381 рр. до н. е.). Імовірно, він був мандрівним проповідником (його біографія не збереглася). Його погляди на соціальні і політичні питання відображені у трактаті «Мо-цзи».

Мо-цзи гостро відчував наростаючу соціальну кризу: «Коли простежити, чому виникає безладдя, з'ясовується, що люди не люблять одне одного. Слуга і син нешанобливі до царя і батька. Що таке безладдя? Це коли син любить тільки себе і не любить батька, а тому заради своєї користі він завдає шкоди батьку; молодший брат любить тільки себе і не любить старшого брата, тому він завдає шкоди старшому братові, щоб забезпечити собі користь. Нині правителі царств знають любов тільки до свого царства і не люблять інших, тому всіма силами держава намагається завдати втрат іншій державі. Нині глави родин знають любов тільки до своєї родини, але не люблять інших родин, тому, не гребуючи нічим, щосили прагнуть пограбувати іншу сім'ю. Коли відсутня взаємна любов між людьми, то неодмінно виникає взаємна зненависть; якщо правитель і його підлеглі не почувають взаємної любові, то немає родинної любові і шанування батьків; якщо між братами немає взаємної любові, то немає і згоди між ними; коли між людьми Піднебесної немає взаємної любові, то сильний неодмінно підпорює слабкого, багатий ображає бідного, знатний хизується перед простолюдином, хитрий обманює простодушного» (Читанка, 1992, с. 84–85). Усе це, на думку Мо-цзи, суперечить волі Неба: «Небо неодмінно хоче, щоб люди любили одне одного й робили добро, і небові неприємно, коли люди роблять зло й обманюють одне одного. Звідки це відомо? А з того, що небо дотримується всезагальної любові й приносить усім добро. А це видно з його всеосяжності, з того, що воно всіх годує. Небо не розрізняє великих і малих царств, усі вони лише ключі неба. Небо не розрізняє малих і великих, вельможних і підлих, усі люди – слуги неба, і немає нікого, кому б воно не вирощувало буйволів і кіз, не вигодовувало б свиней, диких кабанів, не напоювало б вином, не давало вдосталь зерна, щоб люди з шаною служили небу. Хіба це не є проявом всезагальності неба? Хіба воно не годує всіх? Якщо ж небо всезагальне, живить любов до всіх, усіх годує, то як можна стверджувати, що воно не бажає, щоб люди любили одне одного

і робили добро? Того, хто любить людей, робить їм добро, небо неодмінно ощасливить. Того ж, хто спричинив людям зло, обманює людей, небо покарає» (Читанка, 1992, с. 76).

На думку Мо-цзи, для подолання суспільної кризи необхідно, перш за все, відмовитися від беззастережного дотримування стародавніх звичаїв, чого вимагав Конфуцій: «Так звані стародавні принципи, яким треба наслідувати, були новими для свого часу, а ті люди, які наслідували ці принципи, не були наймудрішими. Конфуціанці закликають наслідувати тому, чому наймудріший наслідувати не повинен, говорити ті слова, що не є словами наймудрішої людини, і після цього таку людину називають людинолюбною...» (Читанка, 1992, с. 88). Мо-цзи проголосив новий принцип людських стосунків. Вони мають ґрунтуватися не на родинних зв'язках, як учив Конфуцій, а на «всезагальній любові». Соціальна гармонія досягається тоді, коли всі люди в країні незалежно від родинних зв'язків люблять один одного.

За словами Мо-цзи, адміністративні структури повинні формуватися не лише зі знаті, як говорив Конфуцій, а з усіх людей, які мають відповідні таланти: «Коли благородні і мудрі керують нерозумними і негідними, панує лад. Якщо ж дурні і негідники керують благородними і мудрими, виникає розбрат. Це наводить на думку, що повага до мудрих є основою управління країною. Тому древні вани шанобливо ставилися до мудрості, призначали на посади здібних, не утворювали родинних груп, не виказували прихильності до знатних і багатих, не мали пристрасті до зовнішньої краси. Мудру людину робили знатною і багатою, призначали начальником департаменту. Якщо ж вона виявлялася недієздатною, виганяли її, робили бідною і незнатною, призначали слугою» (Читанка, 1992, с. 77). Набране за таким демократичним принципом керівництво повинно забезпечити прийняття народом принципу «загальної любові». Для цього Мо-цзи пропонує два методи: перший – переконання (переконання людей у тому, що їхню любов до ближнього буде винагороджено зустрічною любов'ю до них самих та їхніх родичів); другий – примус (необхідно розробити систему заохочень та покарань, щоб любити людей було вигідно, а шкодити їм – невигідно). Далі, необхідно запровадити найсуворіше скорочення витрат на невиробничі цілі. Це означає відмову від предметів розкоші та «музики» (тобто дорогих релігійний церемоній, пов'язаних із музикою). Нарешті, необхідно покласти край війнам, які роздирають Китай на частини. Щоб досягти цієї мети, Мо-цзи вдався до практичних кроків, не чекаючи підтримки правителів. Зі своїх численних учнів він створив організацію, спаяну залізною дисципліною, члени якої присвячували весь свій час вивченню мистецтва фортифікаційної техніки та інших методів оборонної війни. Ця організація неодноразово пропонувала свої послуги малим царствам, які зазнавали нападів, і в багатьох випадках справді відбивала напад. Однак система Мо-цзи так і не поширилася у Китаї. Правителі не поспішали віддавати державу на соціальний експеримент. Антивоєнна пропаганда не могла завоювати їхні симпатії у той час, коли боротьба за гегемонію у Китаї входила у вирішальну фазу. Школа Мо-цзи продовжувала існувати до III ст. до н. е., але її вплив після його смерті зійшов нанівець.

Приблизно у цей час як державний діяч і філософ сформувався Мен-цзи. Він народився 371 р. до н. е., теж у Лу, і походив з однієї з трьох могутніх аристократичних родин, які мали в князівстві владу за життя Конфуція, але згодом утратили своє становище і збідніли. Мен-цзи рано зібрав учнів, які вносили на його утримання певну суму, як було це прийнято в той час, але незабаром він відійшов від спокійного життя і зайнявся політичною та реформаторською діяльністю. До 323 р. до н. е. він служив дрібним чиновником у Ці. Потім він переїхав в Сун, Су, Цзоу, Тан, Лян, знову в Ці і 309 р. до н. е. повернувся до Лу виснажений і розчарований. Тут він жив усамітненим життям і помер у 298 р. до н. е., усіма забутий.

Без сумніву, Мен-цзи був більш видатною і енергійною людиною, ніж Конфуцій, але знадобилося понад 1300 років (до 1088 р. н. е.), щоб його праці були офіційно визнані та класифіковані як класика, і він отримав місце (хоч і четверте) серед учнів у храмі Конфуція. Ця офіційна зневага мало гармоніювала з повагою, яка йому надавалася в літературних колах, пояснюється тим, що на відміну від Конфуція, який неухильно визнавав верховну владу і авторитет імператорської сім'ї, Мен-цзи бачив слабкості династії, яка дійсно загинула через 40 років після його смерті, і висловив думку,

що імператорська влада належить найбільш достойному. Мен-цзи прямо говорить про право народу скинути і вбити царя, який пронизаний злочинами і гріхом. Ця незвичайна для стародавнього і середньовічного світу концепція логічно випливає з уявлення про «мандат Неба» (*мін*) на право правити, яке виникло у Китаї, мабуть, ще до Конфуція. У вченні Конфуція, яке представляло державу і Всесвіт як одну велику родину, ця теза отримала додаткове обґрунтування. Якщо монарх є верховним батьком на землі, то по відношенню до небес він є сином. Син, від якого зрікся батько, згідно з конфуціанськими уявленнями, перебуває поза суспільством. Убити такого байстрюка – похвальний учинок. У такий спосіб Мен-цзи висловив те, що приховано у вченні самого Конфуція. Також, згідно з його вченням, «найголовніше в країні – це народ, за ним йдуть боги землеробства і злаків, а найменш важливим є правитель». Пояснюючи уривок із «Шу Цзін»: «Небо бачить те, що бачить мій народ; небо чує те, що чує мій народ» (Legge, 1895, p. 280), Мен-цзи стверджує, що «небо не говорить, і якщо людина, яка отримала владу, робить добрі справи, то це доказ того, що Небо дало їй владу, а якщо вона робить погані справи, то хтось повстане і забере у неї владу» (Legge, 1895, p. 280–281). Так, засновник династії Чжоу скинув останнього негодного правителя династії Шан, довівши, що він є інструментом Неба. Мен-цзи пропонує князю Сюань зробити те ж саме і повалити династію Чжоу, яка виявилася недостойною престолу. Хоча зрозуміло, що така відкрита принципова заява не принесла б йому прихильності правителів ні в його час, ні в наступні покоління, вона залишається важливою противагою абсолютистським намірам китайських правителів. Роздуми Мен-цзи про те, чи є людська натура доброю чи злою, його опозиція до даоської ідеї про те, що кожна людина, особливо правитель, повинна сама заробляти собі на прожиток, тобто сіяти, жати, збирати і готувати їжу для себе, його опозиція до вчення Мо Ді про всезагальну любов, а також його філософські роздуми про долю, синівську любов і пристрасну натуру показують, наскільки бурхливим було духовне життя в тогочасному Китаї.

Третю ідеологічну школу, що діяла в Китаї у цей кризовий період, називали *фацзя* (легістами, тобто юристами і правниками) через їх наголос на єдиному кодифікованому праві для всіх. Першим легістом прийнято вважати Гуань Чжуна, першого міністра у царстві Ці за царя Хуань-гуна (685–643 рр. до н. е.). Очевидно, приписуваний Гуань Чжуну трактат «Гуаньцзи» складено лише IV ст. до н. е., проте деякі основні положення, очевидно, містять справжні його висловлювання, зокрема формулювання: «Закони – батько і мати народу». В інших місцях ця думка розвивається: «Правитель і чиновники, вищі та нижчі, знатні та чернь – усі мають дотримуватися закону. Це називається великим мистецтвом управління». Згідно з Гуань Чжуном, принцип рівності перед законом поширюється на всіх підданих, включаючи монарха. «Закон стоїть не під, а над государем. Сам імператор повинен виконувати його директиви» (Loewe, 1993, p. 244–251).

Найвидатнішим легістом пізніших часів був Шан Ян (390–388 рр. до н. е.). Він походив зі знатної родини Вей, у молодості отримав гарну освіту і був добре знайомий з ученнями Конфуція, Мо-цзи та ранніх легістів. Йому вдалося зацікавити своїм ученням правителя царства Цінь – Сяо-гуна (361–338 рр. до н. е.), який доручив Шан Яну реформувати державу. Це був перший випадок, коли нова філософська доктрина була застосована на практиці в Стародавньому Китаї, і, здавалося б, із великим успіхом. Завдяки реформам Шан Яна Цінь стала найсильнішою державою в Китаї і після низки воєн в останній чверті III ст. до н. е. об'єднала країну в єдину імперію.

Шан Ян уважав, що головною мотивацією людини є прагнення до вигоди та страх перед покаранням і що єдиним способом наведення порядку є система заохочень і покарань, причому покарання відіграють незмірно більшу роль, аніж заохочення. «У державі, яка досягла гегемонії в Піднебесній, на кожні дев'ять покарань припадає одна нагорода; у державі, приреченій на загибель, на кожні п'ять покарань припадає п'ять нагород», – стверджував Шан Ян (Duyvendak, 1928, p. 104–105). Покарання мали бути суворими, і навіть незначні злочини каралася смертю, хоча види умертвіння відрізнялися деякою різноманітністю – тут і зварювання в котлах, і виривання кишок із подальшим удушенням на них, і засікання до смерті,

і розривання візками. У дуже рідкісних випадках смерть замінювали каліцтвом. Поступово покарання було розширено, і все більше злочинів каралися як смертю злочинця, так і смертю трьох поколінь вгору (до дідів) і вниз (до онуків) його родичів.

Закони повинні бути доведені до відома всіх і написані так, щоб їх могла зрозуміти навіть найтупіша людина. Заборонено обговорювати закони. Навіть тих, хто вихваляв його закони, Шан Ян засилав у далеку сільську місцевість. Закони не поширюються лише на монарха; він є їхнім джерелом і може будь-коли замінити їх новими законами.

Два види діяльності були оголошені необхідними для держави. Це війна (яка повинна вестися постійно, і не буває жодного дня без війни) і сільське господарство. Інші види діяльності (торгівля, ремесла, інтелектуальна праця) вважалися другорядними і в ідеалі непотрібними. Ця ідея з багатьма варіаціями червоною ниткою проходить через всю аргументацію Шан Яна.

Шан Ян хотів розірвати всі зв'язки всередині соціальної ієрархії і мати лише одну ланку у своїй ідеальній державі: верховна влада – індивідуальний підданий, який буде безсилий перед державним апаратом. Щоб реалізувати це, він, насамперед, скасував спадкову владу знаті. У результаті реформ у царстві Цінь у середині IV ст. до н. е. було скасовано спадковість аристократичних рангів і титулів. Новостворені ранги знатності (числом 20) і відповідні їм посади присвоювалися лише за заслуги (переважно військові).

Окрім того, були розірвані соціальні зв'язки всередині села. Перерозподіл громадської землі в селах остаточно припинився, і заможним селянам формально виділили землю, яку вони захопили явочним порядком. Шан Ян одночасно знищив громаду як автономну одиницю. Дорослим синам було заборонено жити з батьками і вести спільне господарство.

Згідно з ученням Шан Яна, міські ремесла і торгівля були другорядними по відношенню до війни і сільського господарства землеробства, до якого входило і домашнє ткацтво, а ті, хто нажився на них, підлягали нещадному придушенню, у тому числі продажу в рабство. Шан Ян пропонував різке підвищення мита, запровадження державної монополії на земні надра та водоймища і водночас монополії на торгівлю зерном та іншими основними продуктами харчування.

Третім завданням державної влади Шан Ян уважав знищення культури та її носіїв – інтелігенції. Розваги, науки та музика вважалися «паразитами», які ослаблюють, якщо не знищують, державу, і фактично переслідувалися. Шан Ян був першим політиком у Китаї, який запропонував спалити всі книги.

Населення було поділено на групи по п'ять, десять і сто осіб. Групи з п'яти і десяти осіб формувалися із сільських сусідів та армійських підрозділів; якщо одного з п'яти визнавали винним, то страчували всіх п'ятьох. В армії втрата командира призводила до страти всієї сотні. Невиконання завдання, наприклад збору врожаю або нападу на ворога, також каралося смертю.

Згідно з доктриною Шан Яна, розпорошене населення країни стає податливим матеріалом у руках правителя. Опір його волі придушується суворими покараннями. Окремі власники, які уникли експропріації з боку уряду, були втягнуті в державну систему завдяки введеному Шан Яном продажу рангів знатності. Згідно з літописами, один ранг знатності в Цині можна було купити за 1000 даней (30 т) зерна, тоді як середній урожай селянина становив 150 даней.

Водночас Шан Ян дбав про те, щоб чиновники, які були гвинтиками адміністративної машини, не могли об'єднуватися між собою й утворювати нові соціальні ієрархії, які б загрожували владі тирана. Важливою частиною його вчення була ідея про те, що жахливі вчинки слід запобігати, свідомо караючи їх заздалегідь, а не чекати, поки злочин буде скоєно. Держава заохочувала донощиків і доноси. Уся країна фактично перебувала в заручниках, а кати були перевантажені роботою (що не позбавляло покарань і їх самих – відомий випадок, коли кат був звинувачений у тому, що він занадто швидко стратив свою жертву – звісно, катів, винних у «милосерді», страчували.

Під час своїх реформ Шан Ян мав серйозні розбіжності із Сяо-гуном щодо поведінки одного з синів правителя, принца Циня. Той порушив закон, і Шан Ян наполягав на його покаранні. Сяо-гун відмовився покарати сина, і Шан Ян був змушений створити формулу, що принц потрапив під поганий вплив свого вчителя, за що на лобі наставника принца було

випалено тавро. На цьому конфлікт із синами Сяо-гуна не скінчився. Через чотири роки той самий принц знову порушив закон, і оскільки Шан Ян на той час уже набрав сили, принц був покараний – йому відрізали ніс. Інший принц, майбутній спадкоємець, Ін Си, був вигнаний із палацу і відправлений у заслання.

Утім, сам Шан Ян став жертвою власної невгамовності. 338 р. до н. е. Сяо-гун помер, і на престол зійшов один із його синів, Ін Си, якого свого часу Шан Ян вигнав зі столиці. Ін Си, який правив під ім'ям Хуейвень-вана, звинуватив Шан Яна у зраді. У літописах пишуть, що новий правитель не міг забути жорстоке поводження першого міністра щодо свого вчителя (піклуватися і пам'ятати про своїх учителів – це чеснота), а скоріше це була помста за власне приниження. Шан Яна схопили і стратили (розірвали на частини візками – улюблена страта Шан Яна, яку він сам винайшов). Ба більше, згідно із законом Шан Яна – тепер законом Цінь, – його родичі були страчені на три покоління вгору, на три покоління вниз.

Інша філософська течія, даосизм, не має більш давньої пам'ятки, ніж праця «Даодецзін» («Книга шляху та гідності»), яку, як кажуть, написав напівміфічний мудрець Лао-цзи. Згідно з легендою, Лі-Ер (справжнє ім'я Лао-цзи – «Старого Хлопчика») народився 604 р. до н. е. і зник після малоймовірного побачення з Кунфуцзи в 517 р. до н. е. Вражений занепадом царства, він покинув службу і вирушив на Захід. Зустрівши знаменитого філософа, начальник застави на західному кордоні попросив його залишити щось для своєї країни. Лао-цзи дав йому примірник книги «Даодецзін» і продовжив свою подорож. Мальовничі деталі цього ж епізоду записані в книзі «Лесянь чжуань» («Життєписи чародіїв»), яку приписують Лю Сяну (I ст. до н. е.), але насправді вона, ймовірно, була написана на три-чотири століття пізніше. Вартовий на західній заставі помітив дивну фіолетову хмару, що насувалася зі сходу, тобто з глибини царства Чжоу. Мудрий вартовий зрозумів, що наближається «людина дао» (даожень). І справді, біля застави невдовзі з'явився поважний старець верхи на бику. Вартовий низько вклонився старцю, той передав йому примірник «Даодецзін» і назавжди зник за воротами застави. Відтоді на традиційних китайських картинах Лао-цзи зображують верхи на бику. Однак книга, яку йому приписують, написана не раніше IV ст. до н. е.

Такі слова, як «мудрець» і «старець», які часто зустрічаються в «Дао Де Цзін», доводять, що вчення Лао-цзи також було не було новим. Те, що Лао-цзи рекомендує як результат мудрості минулого, є життя у повному самоконтролі і споглядані. Значення слова «дао» ніколи не було повністю пояснене або зрозуміле. Як і грецьке слово «логос», воно є одночасно «причина» і «дія». Лао-цзи так говорить про Дао: «Ось річ, яка в хаосі виникає, раніше від неба і землі народжена! О беззвучна! О позбавлена форми! Воно стоїть одне і не змінюється. Повсюди діє і не має перепон. Усюди діє скрізь і не має перешкод. Її можна вважати матір'ю Піднебесної. Я не називаю її на ім'я. Позначаючи ієрогліфом, назву її дао; довільно даючи їй ім'я, назву її «велике». Велике – воно в безмежному русі. Перебуває у безмежному русі і не досягає краю. Не досягаючи краю, воно повертається до свого витоку. Ось чому велике дао, велике небо, велика земля, великий також і володар. У Всесвіті є четверо великих, і серед них володар. Людина підлягає законам землі. Земля підлягає законам неба. Неба підлягає законам дао, а дао підлягає самому собі» (Лао-Цзи, 1998, с. 123–124). В іншому місці є підстави для висновку про єврейський вплив: «Дивлюсь на нього і не бачу, тому називаю невидимим. Слухаю його і не чую, тому називаю його нечутним. Намагаюсь ухопити його й не досягаю, тому називаю його найменшим. Не треба прагнути дізнатись про джерело його, тому що це єдине. Його верх не освітлений, його низ не затемнений. Воно нескінченне і не може бути назване. Воно знову повертається до небуття. І ось називають його формою без форм, образом без істоти. Тому називають його ясним і туманим. Зустрічаюся з ним і не бачу його обличчя, йду за ним і не бачу його спини. Дотримуючись стародавнього дао, аби оволодіти речами, що існують, можна спізнати стародавнє начало. Це називається принципом дао» (Лао-Цзи, 1998, с. 121). Із погляду космогонії Лао-цзи дотримується давньокитайської точки зору: «Дао породжує одне, одне породжує два, два породжує три, а три породжують усі істоти. Всі істоти носять у собі інь і ян, виповнені ці і творять гармонію» (Лао-Цзи, 1998, с. 127).

«Даодецзін» пропагує новий принцип управління державою – принцип бездіяльності (*увей*). Це повернуло б «золотий вік» минулого, коли не було цивілізації, але й не було насильства над людьми: «Нехай держава буде маленькою, а населення – нечисленним. Якщо в державі є різні знаряддя, не треба до них удаватися. Хай люди до кінця свого життя не йдуть далеко від своїх місць. Якщо в державі є човни та колісниці, не треба з них користатися. Навіть якщо є вояки, не треба їх виставляти. Нехай народ знову починає плести вузлики і вживати їх замість письмен. Нехай їжа буде смачною, одяг гарний, житло зручним, а життя радісним. Нехай сусідні держави дивляться одна на одну, слухають одна в одної півнячий спів і собачий гавкіт, а люди до самої старості й смерті не відвідують одне одного» (Лао-Цзи, 1998, с. 133).

Розквіт учення даосів знаменує собою найвищу точку ідеологічної боротьби в Китаї. Подальший розвиток даоської доктрини призвів до боротьби з конфуціанством і гострої критики Конфуція. Алхімічні та некромантичні тенденції, які завжди були присутні в даосизмі, ставали дедалі виразнішими і поступово набирали обертів. У міру того, як даоське вчення все більше фрагментувалося, даоси все частіше відмовлялися від філософії і зверталися до використання забобонів.

Висновки. Отже, ми розглянули чотири основні напрями в ідеологічній боротьбі у Китаї між VI та III ст. до н. е. Якому ж із них судилося перемогти? У III ст. до н. е. легісти, здавалося, досягли значних успіхів у реалізації своїх ідеалів. У 221 р. до н. е. їх учень, правитель Цинь Ін Чжен, виконав усі вказівки Шан Яна і після серії кровопролитних воєн нарешті об'єднав Китай і прийняв титул Цинь Ші Хуан-ді. Однак народ не прийняв владу, засновану на голому насильстві. Імперія Цінь Ші Хуан-ді впала через два роки після його смерті внаслідок потужного селянського повстання. Лю Бан, сільський староста, який був зведений на трон хвилею повстання, заснував династію Хань. На відміну від своєї попередниці вона перебувала при владі близько п'яти століть. Нова влада значною мірою завдячувала своєю стабільністю тому, що використала синтетичну ідеологічну систему, яка зберігала назву конфуціанства, але повністю заперечувала первісне вчення Конфуція. Вона була заснована на легістському принципі «нагород і покарань», зберігаючи при цьому гуманістичні гасла Конфуція. Згідно з конфуціанським ученням, людина повинна бути хорошим батьком, чиновником, міністром, правителем, виконувати обов'язки, що відповідають її посаді і становищу, і змушуючи виконувати ці обов'язки своїх дітей, підлеглих, народ. Від любові дитини до батька до любові імператора до свого народу – ця філософська школа охоплює всі людські стосунки, у тому числі між міністром і правителем, батьком і сином, чоловіком і дружиною, братами, друзями. Ілюзія патріархальної влади, що піклується про свій народ, поєднувалася з принципом рівних можливостей, висунутим Мо Ді.

Реформоване конфуціанське вчення загалом задовольнило як нижні, так і вищі верстви китайського суспільства і мало великий вплив на китайців у ранньому середньовіччі, а згодом навіть пізніше, аж до середини XX ст. Саме цей результат ідеологічної боротьби у Стародавньому Китаї багато в чому визначив особливості подальшого розвитку країни.

Список використаних джерел:

1. Конфуцій (2018). Вислови / Худож.-оформлювач О.А. Гугалова. Харків: Фоліо, 222 с. (Істини).
2. Лао-Цзи (1998). «Книга про дао і де» (Даодецзін). З китайської переклали Ян Хін-шун та Жозеф Ліньов. Всесвіт, 10, с. 118–133.
3. Читанка з історії філософії (1992): у 6 кн. Книга 1. Філософія стародавнього світу. Редакційна колегія Г.І. Волинка (голова, керівник творчого колективу), С.О. Кичигін, М.Ф. Тарасенко. Київ: Довіра. 207 с.
4. Duyvendak, J.J.L. (1928). The book of Lord Shang. London: Editions Arthur Probsthain, 346 pg.
5. Legge, J. (1895). The Works of Mencius. The Chinese Classics, 2. London: Trübner & co, 623 pg.
6. Loewe, M. (1993). Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide. Berkeley: Society for the Study of Early China; Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley, 545 pg.

References:

1. Konfutsii (2018). Vyslovy [Statements]. Khudozh-oformliuvach O.A. Huhalova. Kharkiv: Folio, 222 s. (Istyny) [in Ukrainian].

2. Lao-Tszy (1998). «Knyha pro dao i de» (Daodetszin) [«The Book of Tao and De» (Daodejing)]. 3 kytaiskoi pereklaly Yan Khin-shun ta Zhozef Linov. Vsesvit,10, s. 118–133 [in Ukrainian].

3. Chytanka z istorii filosofii (1992) [Reading on the history of philosophy]: u 6 kn. Knyha 1. Filosofiia starodavnoho svitu / Redaktsiina kolehiia H.I. Volynka (holova, kerivnyk tvorchoho kolektyvu), S.O. Kychyhin, M.F. Tarasenko. Kyiv: Dovira, 207 s. [in Ukrainian].

4. Duyvendak, J.J.L. (1928). The book of Lord Shang. London: Editions Arthur Probsthain, 346 pg.

5. Legge, J. (1895). The Works of Mencius. The Chinese Classics, 2. London: Trübner & co, 623 pg.

6. Loewe, M. (1993). Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide. Berkeley: Society for the Study of Early China; Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley, 545 pg.