

УДК 130.31

**ВОСТОЧНАЯ ТРАДИЦИЯ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА  
И ЕГО ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ****Жолдубаева А.К.***Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, e-mail: azar.08@mail.ru*

В статье осуществлен краткий анализ основных философских подходов к феномену человеческой индивидуальности буддизмом, даосизмом, конфуцианством. Определены «пропорции» между лично-индивидуальным и социально-необходимым как составляющей проблемы человека. Также предложен авторский подход по коррекции распространенного мнения об отсутствии проблематики индивидуальности в рамках древневосточного социума.

**Ключевые слова:** человеческая индивидуальность, проблема человека, восточная философия**EAST TRADITION ABOUT HUMAN NATURE AND ITS INDIVIDUALITY****Zholdubayeva A.K.***The Kazakh National University of a name al-Farabi, Almaty, e-mail: azar.08@mail.ru*

In article the short analysis of the basic philosophical approaches to a phenomenon of human individuality is carried out by the Buddhism, Daoism, Confucianism. «Proportions» between personally-individual and socially-necessary as making problem of the person are defined. Also the author's approach on correction of a popular belief in absence of a problematics of individuality within the limits of ancient east society is offered.

**Keywords:** human individuality, problem of the person, east philosophy

Постижение сущности человека является традиционной историко-философской проблемой, но всегда новой, ибо постоянно изменяются условия человеческой жизни, сам человек и соответственно его представления о себе. Выделение такого непростого образа, как человеческая индивидуальность, разработка представлений о ее природе, ее связи с детерминирующими силами, значимость индивидуальности для человека – все эти трудоемкие умственные процедуры производились множеством людей на протяжении тысячелетий. Однако проблемная нагруженность динамики человеческой индивидуальности не исчезает, а, напротив, постоянно воспроизводится в темах соотношения традиции и новации, естественного и искусственного, общественно заданного и индивидуального.

На наш взгляд, рассмотрение качественно-временных конфигураций восточной философии позволит проследить кривую содержательного и ценностного роста индивидуальности как в хронологическом отношении, так и с точки зрения географической локализации. С другой стороны, историографический анализ демонстрирует те возможности, которые данная конкретная культура предоставляла для развития индивидуальности, те социокультурные формы, в которых индивидуальность могла формироваться.

Ныне мы, проецируя в прошлое собственные интересы и исследовательские задачи, склонны в философии всех времен и народов Востока, обнаруживать «проблему индивидуальности», включенную, хотя и не всегда в качестве проблемы, а зачастую как

очевидную данность, в предмет философствования.

Многие из авторов, плодотворно работающие на поприще человеческой проблематики, считают, что впервые об индивидуальности человека как научной проблеме можно говорить с XVII–XVIII вв., когда европейскими мыслителями Нового времени был поставлен вопрос об индивидуальности как особом феномене. Причем, добавляя они, можно ли вообще применять само понятие индивидуальности к эпохам, в культуре которых оно отсутствует [1].

В этой постановке вопроса есть рациональное зерно. Действительно, первые теории появились приблизительно в указанный период. Тогда же был сформулирован практически и весь тот комплекс проблем, находящийся в поле пристального внимания до сегодняшнего дня, в частности проблема соотношения человека и общества, реализация собственного потенциала, кризис личности, деперсонализация, одиночество и другие, активно обсуждаемые ученым сообществом вот уже на протяжении нескольких столетий.

Однако знакомство с литературными источниками значительно более раннего периода говорит о том, что временную границу зарождения идеи индивидуальности необходимо отодвинуть значительно дальше вглубь истории. Вряд ли будет ошибкой утверждать, что индивидуальность развивалась или, по крайней мере, могла до известной степени развиваться во все времена, хотя приходится учитывать, что в различных социокультурных системах по-разному понималось, что такое индивиду-

альность и что представляет собой процесс ее развития.

При экстраполяции единой линии человеческой индивидуальности в историческом срезе и анализе ее динамики в «образе человека» рассмотренных исторических эпох обнаруживается ряд трудностей. Первое: сложность поиска системности индивидуальности заключается в том, что каждая культура порождает свою специфическую духовность и выражает их в соответствующих символических формах. Обозначения одной культуры не переводятся абсолютно адекватно на язык другой культуры, что иногда трактуется в качестве причины невозможности общего подхода к их изучению. Второе: крайне сложной выступает и попытка вычленения собственно темы индивидуальности в комплексе философского знания о человеке. Размышления об индивидуальности человека неотвратимо захватывают самый широкий, практически неисчерпаемый, круг проблем.

Культура древних цивилизаций Востока оказала огромное влияние на античную, европейскую и мировую культуру. Наше обращение к философским системам Востока продиктовано в первую очередь тем фактом, что от мыслителей и ученых Индии, Китая пришли коренные идеи, из которых выросли многие философские и религиозные системы, выражающие глубокие мысли о тайнах бытия человека.

Восточная мысль наиболее полным образом раскрывалась в бесконечной перспективе бытийствования, которая хранила, пожалуй, все самосвидетельства человека. В объяснении феномена индивидуальности в восточной традиции можно найти ряд чрезвычайно тонких толкований, равно как и объяснение этих явлений, отражающих особое внимание к человеку, его духовному миру, стремлениям, деяниям и последующему воздаянию за них.

Высказанная Гегелем мысль о том, что «на Востоке представляют себе высочайшее состояние, которого может достигнуть индивидуальность, а именно вечное блаженство, как погруженность в субстанцию, как исчезновение сознания и, значит, также и исчезновение различия между субстанцией и индивидуальностью» [2, с. 145] получила довольно широкое признание как в советской, так и в западной историко-философской литературе. Насколько справедливо такое суждение? Не несет ли оно печать европоцентристского высокомерия? Или, может быть, оценка подобного рода является следствием недостаточного знания восточных традиций, а также неспособности их адекватного понимания?

Сложность непосредственного понимания индийской философии связана с тем, что ее основная логика выражена не в текстах, не в формулировке понятий, а в организации жизненного пути человека, при этом больше внимания уделяется не столько самому человеку, сколько его месту в мире и возможностям, связанным с этим. Логика и суть представлений этой философии постигаются не умственным анализом формулировок и разъяснений, а их практическим освоением, реальным живым действием.

Для понимания сущности человеческой индивидуальности обратимся, в первую очередь, к буддийскому учению, когда понимание внутренней гармонии и определенное психическое состояние человека становятся ключом к рассмотрению человеческой свободы.

В трактовке роли индивидуальности в буддизме сталкиваются два, на первый взгляд, прямо противоположных мнения. С одной стороны, можно встретить утверждение, что буддизм поставил индивидуальную личность в центр своего учения, с другой, ссылаясь на буддийскую доктрину анатмана (не-души), исследователи подчеркивают отрицательное отношение к индивидуальности человека. Возникает необходимость прояснить, каким образом акцент на индивидуальность может сочетаться с отрицанием таковой.

Отсюда возникает вопрос: является ли буддийская версия индивидуальности структурным аналогом западной или она обладает особой природой?

При более внимательном взгляде оказывается, что западный термин «индивидуальность» неадекватен своему буддийскому «собрату». На наш взгляд, различия значения «индивидуальности» связаны, в первую очередь, с проблемой научной интерпретации, то есть использование западных подходов и категорий обнаруживает в буддийском индивиде смысловой вакуум, отсутствие стабильных и очевидных отношений между «Я» и «не-Я», ясных и четких социальных установок, норм, регулирующих поведение.

Однако было бы неверно говорить о бесструктурности буддийского индивида. Последний обладает сильным источником индивидуальной идентичности – личными заслугами. Объем личных заслуг – критерий полноты и ценности индивида. Эта идея приводит к особому рода индивидуализму, по крайней мере, в том смысле, что она делает акцент на внутренних, индивидуальных качествах в ущерб всем извне предписанным качествам индивида, связанным с его членством в группе.

Действительно, в концепции «Я» обнаруживаются два мотива: отрицание «Я» как цель, как условие спасения, и индивидуальный характер средств спасения. Эти два мотива имеют очевидные различия. Если взять, например, концепцию *anatta*, то может создаться впечатление, что индивидуальный начало абсолютно не развито, и напрашивается вывод об ориентации на социокосмическое «растворение личности» и о деперсонализации индивида. Если добавить к этому отрицание связей и обладаний как атрибутов «Я», то получится парадоксальное сочетание «безличности» и «бессоциальности». Если взять второй мотив в изоляции от всего прочего, то умозрительная проекция его на социум, по-видимому, обнаружит, напротив, исключительный индивидуализм.

Можно привести множество объяснений подобных фактов. Нам бы хотелось бы выделить в этой композиции аргументов только один – буддийский менталитет. Индивидуальная центровка сотериологии («будьте островами в самих себе»), концепция личных заслуг и личной кармы, вера в личное перерождение, воздействие образа независимого отшельника, аскета, – все это достаточно глубоко вошло в буддийское сознание, подкреплено анимистическим номинализмом и верой в душевную субстанцию. Как пишет на этот счет английский исследователь Г. Филипс, «установка буддийского учения на преобладание индивидуальных действий и индивидуальной ответственности является идеологической основой индивидуализма» [3, с. 88].

В подтверждении сказанного, приведем высказывание Ошо – одного из современных апологетов восточной философии – на вопрос о существовании индивидуальности: «Индивидуальности не существует после просветления, но просветление индивидуально. Вам придется понять это. Река впадает в океан. После впадения в океан река исчезает – не остается индивидуальности этой реки, но в океан впадает только индивидуальная река» [4, с. 222]. Иначе говоря, у буддийской теории антииндивидуалистическая цель, но индивидуалистические средства. Верно, что конечная задача буддизма – уничтожение «иллюзии «Я», но это достигается исключительно собственными усилиями самого «Я».

Перейдем к рассмотрению древнекитайской концепции индивидуальности. И прежде укажем, на наш взгляд, распространенную неточность в ее трактовке. Вышеупомянутый Г. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии полага-

ют, что китайское понимание человеческой индивидуальности характеризуется «самоотрицанием», «безличностью», отсюда наименование китайской модели человека как «полый человек». «Нравственные разграничения и требования выражаются в виде законов, но таким образом, что субъективная воля управляется этими законами как некоей внешней силой. В особенностях характера, сознания, формальной свободы не проявляется ничего субъективного. Справедливость определяется только на основе внешней морали, а правительство действует лишь как обладающее прерогативой принуждения», – пишет Г. Гегель [2, с. 148].

Большинство современных высказываний об отношении китайцев к проблеме индивидуальности человека схоже с гегелевским и в них интерпретируется положение, согласно которому китайский «индивидуум» – особый вид самоотрицания или безличности, и вообще китайская традиция не признает «автономии личности», поскольку в ней отсутствует представление о дискретном и изолированном Я. Так, американский исследователь Д. Дж. Манро утверждает, что безличность выступает как одна из древнейших ценностей Китая, присутствующая в разных формах в даосизме и буддизме, но особенно в конфуцианстве. Безличностный человек, продолжает он, всегда готов подчинить свои личные интересы или интересы малой группы, к которой он принадлежит, интересам более крупной социальной группы» [5]. Другой исследователь – Р. Эдвардз – для усиления идеи, высказанной в концепции Д. Дж. Манро, соединяет представление о китайской гомогенности со своей теорией предустановленной социальной модели и высказывает мысль о том, что большинство китайцев считает общество единым органичным целым или тканью без швов. Все нити этой ткани должны быть одной длины, одного диаметра, одинаковой структуры и подобраны так, чтобы соответствовать определенному стандарту. Существует надежда, утверждает исследователь в своей многолетней работе «*Civil and Social Rights: Theory and Practice in Chinese*», что каждый индивид будет действовать как винтик в эффективно функционирующей социальной машине» [6].

Д. Дж. Манро, Р. Эдвардз и другие ученые, разделяющие эту точку зрения, безусловно, правы в своем предположении, что на китайскую традицию в большей степени влияло основанное на конфуцианстве родовое, а отсюда и социальное определение личности, чем какое-либо представление о дискретной индивидуальности. Однако при этом возникает закономерный вопрос, как

могла сохраниться на протяжении тысячелетий цивилизация, если в ней нивелировалось индивидуальное начало?

Действительно, уже с древнейших времен китайские мыслители и древности и средневековья уделяли много внимания проблемам управления страной, построению различных социальных утопий. Однако если для конфуцианцев человек представлял, прежде всего, как существо социальное, то для даосов главным в нем было начало индивидуальное. Более того, адепты даосизма откровенно чурались социально-политической активности конфуцианского учения и претворяли в жизнь идею уединения и самокультивации. Указывая на принципиальное расхождение двух учений в этом вопросе, Н.И. Конрад писал: «Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе – обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам – нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки – и личности, и общества – проистекают именно от этих самых «правил». Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его «естественной природе». «Правила» есть насилие над человеческой личностью» [7, с. 182].

Даосы утверждали, что, являясь «насилием над человеческой личностью», конфуцианские правила сами создают и постоянно обостряют чувство собственного индивидуальности, мучительно переживающего совершаемое над ним насилие, сами создают проблему личности, отчуждающей себя от своего природного начала и противопоставляющей себя всему окружающему миру. Осознание своей «отдельности», отчужденности и изолированности от мира вещей и явлений, противопоставленности внутреннего мира субъективных переживаний (микрокосма) объективной реальности (макркосму), по мнению даосов, логическое и неизбежное следствие социальной адаптации и культуризации человека посредством правил «ли», неразрывно связанной с необходимостью выполнять нормы и предписания социальной конвенции. Человеческое Я, являющееся результатом социализации индивида, – это средство самоконтроля и одновременно мощное средство социального контроля, так как, осознавая параметры своей индивидуальности, предписанные социальной конвенцией, человек осознает и принимает ту роль, то «место в

жизни», которое предлагает ему общество. Таким образом, личность, подвергающаяся насилию правил «ли», есть в то же время продукт этого насилия, поэтому, стремясь подавить эгоцентризм и анархические тенденции в человеке, конфуцианские правила, наоборот, усиливают их, увеличивая тем самым энтропию.

Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна – естественная, порождаемая и детерминируемая Дао – Единым (а потому истинная), другая – искусственная, порождаемая и детерминируемая страстями, свойственными человеческому «эго» (оттого ложная). Разговор на эту тему идет в трактате «Чжуан-цзы». Один его участник утверждает, что «естественное – внутри, человеческое – во вне», «свойства зависят от природы; поняв, что в поведении естественное, а что человеческое, обретишь корень в природном». Другой спрашивает: «Что такое естественное, что такое человеческое?» И получает ответ: «У буйвола и коня четыре ноги... это называют естественным. Конь в узде, буйвол с продырявленным носом – это называют человеческим. Поэтому говорится: «Не губи природного человеческим, не губи естественного искусственным, не жертвуй собой ради приобретения», «тщательно сохраняй природное, не теряй его – это назыву возвращением к истинному» [8, с. 218].

Главная цель – возвращение в Дао, то есть в Единое, путем забвения человеческого (или искусственного), отказа от самого «эго» во имя слияния с Абсолютом. Постичь Дао – это значит вступить на Путь познания истины. Где-то в конце этого трудного путешествия человеку откроется истина, и он сможет сказать себе: мой жизненный путь окончен.

Идеалом даосской концепции является человек, стремящийся вобрать в себя истину и твердо встающий на путь духовного роста. Только после того как человек проявит твердость в своем духовном развитии, истина войдет в него и станет его дыханием, жизнью. Равным образом расслаблению, то есть открытости, непротивлению высшему началу, должно предшествовать укрепление и напряжение всей воли человека. В противном случае состояние расслабления обернется для него просто слабостью перед лицом темных сил, и вместо совершенной личности получится крайне уязвимый человек. Даосизм утверждает свободу поиска, без которого человек рискует увлечься какой-либо системой догматов (на интеллектуальном уровне) или предаться ложному аскетизму (на физическом уровне). Только свободный поиск дает возмож-

ность человеку выработать для себя правильную позицию для отрицания ложного.

В одной из притч Чжуан-цзы говорится, что человек, познав «отчужденность от жизни, был бы способным стать ясным, как утро. Став ясным, как утро, сумел бы увидеть единое. Увидев единое, забыл бы о прошлом и настоящем. Забыв о прошлом и настоящем, сумел бы вступить туда, где нет ни жизни, ни смерти» [9, с. 40]. Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Так, по мысли авторов «Чжуан-цзы», человеку, который, «оседлывает человеческое и отвергает природное», берет за основу «самость» и отбрасывает форму, ни в коем случае нельзя доверять высшую власть. Приведенная характеристика служит для даосов предельным выражением того зла и вреда, к которому приводит несоответствие человека законам природы; когда он способен «не добавлять к Дао посредством своего сердца, не помогать природе посредством человеческого» [9, с. 28].

Следование Дао не ущемляет свободу человека, а наоборот, делает его свободным, так как Дао – основа всего, источник всех вещей и явлений. Индивидуальное проявление Дао – добродетель дэ, в ней воплощается идеал личности, достигшей абсолютной гармонии с окружающим миром. Именно полная духовная раскованность ищущей Дао и стремящейся к нему творчески одаренной личности разрывали оковы конформизма и делали возможным индивидуальные поиски жизненного пути.

Идеалом даосской концепции является человек, стремящийся вобрать в себя истину и твердо встающий на путь духовного роста. Только после того как человек проявит твердость в своем духовном развитии, истина войдет в него и станет его дыханием, жизнью. Равным образом расслаблению, то есть открытости, непротивлению высшему началу, должно предшествовать укрепление и напряжение всей воли человека. В противном случае состояние расслабления обернется для него просто слабостью перед лицом темных сил, и вместо совершенной личности получится крайне уязвимый человек. Даосизм утверждает свободу поиска, без которого человек рискует увлечься какой-либо системой догматов (на интеллектуальном уровне) или предаться ложному аскетизму (на физическом уровне). Только свободный поиск дает возможность человеку выработать для себя правильную позицию для отрицания ложного.

Первое, можно сказать, предварительное условие на пути к совершенствованию каждого человека – высвободить лич-

ностное ядро от всех внешних наслоений культурных и социальных условностей, «коллективных представлений» и господствующих в обществе стереотипов. С этим связано начало процесса обретения внутренней свободы, которая служила одним из важнейших критериев совершенства человека в даосизме. Можно жить и в многолюдных городах, но не сливаться с толпой. «Одухотворенный человек не любит, когда к нему стекается толпа. А если толпа все-таки собирается, он стоит от нее в стороне, и поскольку он стоит в стороне, миру нет от него пользы» [9, с. 55].

Конфуцианское учение, в отличие от даосизма, отличается конкретностью, стремлением к четкому определению человеческой природы, к скрупулезной классификации человеческих качеств, к постоянному уточнению характеристик благородного мужа, к оценке поступков для того, чтобы дать исчерпывающие рекомендации по управлению Поднебесной и по самовоспитанию. Проблема индивидуальности наиболее концентрированно выражена в поиске мировоззренческо-познавательной позиции людей, в определении места и функций человека в мире и критериев познания себя и социума в исторической взаимосвязи. Так, например, Конфуций выдвинул весьма радикальную для того времени идею о том, что «по своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга» [9, с. 64].

Конфуцианское «Я» живет с меняющимися представлениями о самом себе, его жизнь есть именно путь, и всякий временный итог этого пути ничего не перечеркнет из пройденного. Это изменчивое, подлинное живое «Я» не есть некая вневременная данность; оно есть то, чего оно хочет. Именно к нему направляются все сентенции китайского мудреца: «Осуществление человеколюбия зависит от самого человека» [9, с. 159]. Но в своем вольном пути оно повинуетя ориентирующей и направляющей силе – способности судить самого себя, преодолевать свои собственные пределы. Этот путь есть подвижничество свободы. Таким образом, избирательный характер поведенческих ситуаций способствовал индивидуализации сознания личности. Как подтверждение сказанного, приведем слова великого Конфуция: «Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?» [10, с. 195].

В отличие от западной этической мысли конфуцианству не свойственно подчеркивать трудности и непредсказуемые последствия такого выбора, ибо для Конфуция человек может выбрать только свою под-

линную самость, так сказать, – находить себя. По словам Конфуция, подвижник Пути подобен стрелку, который либо поражает стрелой мишень, либо промахивается. И если он допускает промаху, ему следует хладнокровно искать причину неудачи в самом себе и с еще большим усердием продолжать свое совершенствование.

Итак, в коллективизме конфуцианства не надо видеть «ущербность». Напротив, в нем изначально присутствуют принципы, которые имеют прямое отношение к отдельному индивиду, совершенствованию личности. Прежде всего имеется в виду принцип «жэнь» – гуманность, человеколюбие, именно этот принцип делает человека человеком. Его приобретают в семье, но она состоит из многих членов и каждый из них индивидуален.

Подводя итог сказанному, нетрудно заметить, что сущностная характеристика человека и его индивидуальности в рамках восточной традиции составлена в основном из этических принципов, регулирующих взаимоотношения человека с другими членами сообщества.

Сам уровень развития древневосточного общества не предполагал категоризации представлений о мире, равно как не существовало потребности в жестких дефинициях. Когда речь шла о понятиях, оторванных от чувственно воспринимаемой действительности, общественное сознание довольствовалось весьма приблизительными формулировками. Открытость и незавершенность концептуальных схем создавали бесконечные мифопорождающие ситуации, где толкование индивидуальности зависело от представлений людей о детерминирующих силах природы, о богах, о возникновении мира, о природе жизни и смерти. И, несмотря на это, картине человека в восточной культуре нельзя отказать в стройности и целостности.

Будда долгие годы размышлял о человеческой жизни и причине страданий; Лао-

цзы – о причине вещей и о том, какому пути следовать человеку, чтобы не приходило в диссонанс, не нарушать естественное Дао; Конфуций видел в человеке средоточение его различных отношений с окружающим миром. У них были разные задачи, потому и не могли совпасть решения, но вместе с тем была общая цель – дать человеку высшую свободу, сделать его независимым от прихоти случайности и от неумолимости необходимости. Каждый по-своему открывал истину, то есть нечто непреложное, существующее само по себе, независимо от человека, но от чего зависит сам человек.

Столетия спустя мир предоставит человеку большие возможности конструирования своей индивидуальности. В пространстве разрушенных социальных связей человек уже не будет встречать перед собой абсолютных препятствий в виде родовых, кастовых и иных границ и траекторий судьбы. Амбиции человеческой индивидуальности получают, наконец, возможности для реализации.

#### Список литературы

- 1 Нурманбетова Д.Н. Человек как индивид, индивидуальность и личность // Известия ЕГУ им. Гумилева. Серия: история, философия, политология. – 2000. – № 4.
- 2 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб.: Наука, 1993. – Т. 1. – 349 с.
- 3 Phillips G. Sources of the Indian philosophy. – London, 1965. – 344 p.
- 4 Ошо. Йога – поиск силы. Йога – сила духа. – М.: Нирвана. 2000. – 400 с.
- 5 Minro D.J. The Shape of Chinese. Values in the Eye of an American Philosopher. – N.-Y., 1987 – 215 p.
- 6 Edwards R.R. Civil and Social Rights: Theory and Practice in Chinese. – N.-Y., 1986. – 140 p.
- 7 Цит. по: Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. – М.: Наука, 1966. – 242 с.
- 8 Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. – М., 1967. – 437 с.
- 9 Лунь юй. Беседы и суждения / пер. на современный язык и комментариями. – М.: АРТ, 2005. – 245 с.
- 10 Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае: сб.статей. – М.: Наука, 1982. – 285 с.