**Філософія древнього Китаю**

Китайська філософія створила самобутнє уявлення про людину й світ як співзвучні реальності. Початок китайського філософського мислення, подібно тому як це було пізніше в Древній Греції, іде своїми коріннями в міфологічне мислення. У китайській міфології ми зустрічаємося з обожнюванням неба, землі й всієї природи як реальностей, що утворять середовище людського існування. Із цієї напівпар середовища виділяється найвищий принцип, що править миром, повідомляє існування речам. Цей принцип іноді розуміється персоніфікований як найвищий правитель (шан-ди), але частіше він представляється словом «небо» (тянь).

Вся природа одушевлена - кожна річ, місце і явище мають своїх демонів. У такий же спосіб є справа й з померлими. Шанування душ померлих предків привело згодом до утворення культу предків і сприяло консервативності мислення в Древньому Китаї. Духи могли відкрити людині завісу над майбутнім, впливати на поводження й діяльність людей. Коріння найдавніших міфів ідуть у глиб 2-го тисячоріччя до н.е.

У цей час у Китаї одержала поширення ворожильна практика з використанням магічних формул, спілкування з духами. Для цих цілей за допомогою піктографічного листа наносилися питання на кості великої рогатої худоби або черепашачий панцир (друга половина 2-го тисячоріччя до н.е.). Деякі із цих формул або принаймні їхні фрагменти ми знаходимо на бронзових посудинах, а пізніше в Книзі змін. Збори найдавніших китайських міфів містить Книга гір і морів (Шань ганьби цзин), що ставиться до VII-V вв. до н.е. Особливістю розвитку китайської філософської думки є вплив так званих мудрих чоловіків (мудреців) (перша половина 1-го тисячоріччя до н.е.). Їхні імена невідомі, але відомо, що саме вони почали виходити за межі міфологічного бачення миру й прагнули до його понятійного осмислення. На мудреців, які створюють лінію зв'язку між міфом і понятійною онтологією, будуть згодом часто посилатися китайські філософи.

Общинна організація суспільства, чи були це родові громади або громади раннього феодалізму, зберігала суспільні відносини. Звідси й інтерес до проблем керування суспільством і державної організації. Постановка онтологічних питань, таким чином, визначалася філолофсько-антропологічною спрямованістю, що виявилася, особливо в неоконфуціанських мислителів, у розробці проблем етичної й соціальної ієрархії й обґрунтуванні консервації певних суспільних відносин, що сприяють утворенню держави.

Китайська філософія внутрішньо надзвичайно стабільна. Ця стабільність ґрунтувалася на підкресленні винятковості китайського способу мислення, на основі якого сформувалися почуття переваги й нетерпимість до всім іншим філософським поглядам.

**Класичні книги китайської освіченості**. Ці книги виникли в першій половині 1-го тисячоріччя до н.е. і в період ста шкіл (VI-II сторіччя до н.е.). Цілий ряд цих книг містить найдавнішу поезію, історію, законодавство й філософію. В основному це добутку невідомих авторів, написані в різний час. Особлива увага їм приділяли мислителі, і починаючи з II сторіччя до н.е. ці книги стали основними в гуманітарному вихованні китайської інтелігенції. Знання їх було достатньою передумовою для здачі державних іспитів на посаду чиновника. Всі філософські школи у своїх міркуваннях аж до XX в. зверталися до цих книг; постійні посилання на них були характерні для всього культурного життя Китаю.

В I в. до н.е. після виявлення цих книг, що відрізняються від текстів, написаних так званим новим листом, почалася суперечка про інтерпретацію їхнього змісту, про зміст старих і нових текстів. Творець ортодоксального конфуціанства як державної ідеології Дун Чжуншу вважав автором класичних книг самого Конфуція. Однак прихильники старих текстів відводили Конфуцію лише роль інтерпретатора. Суперечка про походження й інтерпретацію класичних книг спалахує знову й знову аж до початку XX в.

Книга пісень (Ши цзин - XI-VI вв. до н.е.) є збірником найдавнішої народної поезії; містить також культові пісні й, відповідно до думки деяких коментаторів «Книги змін», містичне пояснення походження племен, ремесел і речей. Вона стала зразком для китайської поезії в її подальшому розвитку.

Книга історії (Шу цзин - початок 1-го тисячоріччя до н.е.) - відома також як Шан шу (Шанские документи) - є зборами офіційних документів, описів історичних подій. Мала великий вплив на формування пізнішої офіційної писемності.

Книга порядку (Чи шу - IV-1 вв. до н.е.) включає три частини: Порядок епохи Чжоу (Чжоу чи). Порядок церемоній (И чи) і Записки про порядок (Чи цзи). Містить у собі опис правильної організації, політичних і релігійних церемоній, норм соціальної й політичної діяльності. Ідеалізує найдавніший період китайської історії, що вважає зразком і мірою подальшого розвитку.

(Книга) Весни й осіни (Чунь цю) разом з коментарем Цзо (Цзо чжуань - IV в. до н.е.) є хронікою держави Лу (VII-V вв. до н.е.), згодом служив як зразок і міри для рішення етичних і формально-літературних питань.

Книга змін (І цзин-XII-VI вв. до н.е.), на наш погляд, є найважливішою. У ній утримуються перші уявлення про світ і людину в китайській філософії. У її текстах, написаних у різний час, простежується початок переходу від міфологічного зображення миру до його філософського осмислення. У ній знайшли відбиття найдавніші рішення онтологічних питань, розроблений понятійний апарат, використовуваний наступною китайською філософією. Мир, однак, у ній не розуміється як мир раціональних маніпуляцій.

Навколо «Книги змін» виникали й дотепер виникають цілий, ряд історико-філософських і філософських суперечок, що охоплюють всю історію китайського мислення й китайської філософії. В «Книзі змін» закладені основи й принципи розвитку філософського мислення в Китаї.

Як уже говорилося, тексти «Книги змін» створювалися в різний час. Так званий вихідний текст виник між XII-VIII вв. до н.е.; тексти коментарів, що є, однак, органічною частиною книги, з'явилися в VIII-VI вв. до н.е. Вихідний текст крім свого походження від гадання на черепашачих панцирах, костях тваринах і рослинах ши є й луною міфів про елементи інь і ям, які здобувають тут понятійну форму.

Основою вихідних текстів є 64 гексаграми, т. е символи, утворені комбінаціями шести ліній (чорт). До гексаграм, а також до положення їхніх окремих ліній (чорт) у кожній з комбінацій наведені коментарі. Саме відповідно до зміни положень ліній у гексаграммах «Книга змін» і одержала свою назву. У коментарях ми читаємо: «Зміна - це те, що зображено. Гексаграми - це те, що зображує. Рішення про дію ґрунтується на природній підставі. Віщі лінії (риси) відповідають руху миру. Так з'являються щастя й нещастя, жалість і ганьба стають очевидними».

Пророкування, згідно «Книзі змін», містять деякі натяки онтологічного пояснення миру, що має важливе значення. Це робить можливими централізацію мислення у формі загальних понять, відхід від сваволі суб'єктивної розмаїтості. Ця єдність указує також на необхідність розуміння універсальної єдності миру.

Для коментаторів (нині невідомих) гексаграми поступово перестали бути тільки пророкуваннями і почали виконувати функції 64 категорії миру в русі до універсальної єдності. Таким чином, коментарі як частина «Книги змін» уперше в історії китайської філософії стають понятійним тлумаченням миру, його динамічних принципів і місця людини в ньому. «Книга змін», таким чином, «закриває явне й відкриває темне. Дає назви різним речам». Принципи інь і ян задіяні у відносинах між небом і землею (якими обмежений мир), у справах цього обмеженого миру й у русі миру. Ян визначається як щось активне, що висвітлює шлях пізнання речей; для інь визначена пасивна роль очікування, темного початку. Мова, однак, не йде тут про дуалістичне пояснення, тому що інь і ян не можуть виявити свою дію друг без друга. «Інь і ян з'єднують свої сили, а цілі й перервані лінії здобувають форму, що представляє відносини між небом і землею». Ці принципи змінюють свій вплив і «взаємно проникають» , а те, «що в дії інь і ян залишається схованим, є незбагненним» . Рух інь і ян - діалектичний рух змін у єдиному. Зміна, як наслідок руху, має свій шлях. «Чергування інь і ян називається шляхом (дао)», і цей «шлях проживають всі речі» . Із взаємного проникнення інь і ян виникає шість основних категорій, що відбивають взаємодію інь і ян. Автори «Книги змін» прибігають до натуралістичного найменування природних явищ: «Для надавання руху всіх речей немає нічого швидше, ніж грім. Для ввергнення всіх речей у занепокоєння немає нічого більше підходящого, чим вітер. Для всіх речей немає нічого більше сухого, чим вогонь. Для заспокоєння всіх речей немає нічого більше спокійного, чим озеро. Для зволоження всіх речей немає нічого вологіше води. Для виникнення й кінця всіх речей немає нічого повніше повернення. Адже це є наповнення всіх речей» . «Книга змін» простежує дао - шлях речей і шлях миру в русі. Особливо в ній виділяються «три даності», які рухаються по своїх шляхах, але завжди разом: небо, земля, людина.

Все пізнання людини спрямоване на розрізнення, позначення й розуміння всього сущого. «Утворений чоловік учиться, щоб уміти все з'єднати. Утворений чоловік запитує, щоб уміти все розрізняти. Залишає всі, як є, щоб могти у всім перебувати». Людина повинен думати про своє місце у світі природи, повинен «з'єднувати свою силу (де) з небом і землею, своє сяйво із сонцем і місяцем, із чотирма порами року свою діяльність». Повинен «знати як становлення, так і занепад» і «не втрачати правду всього цього» .

**Сто шкіл - період розквіту китайської філософії**

В 221 р. до н.е. у Китаї прийшла до влади династія Цінь. Час її правління був досить коротким (до 207 т. до н.е.), але значимим, тому що за цей час знову відбулося об'єднання Китаю й формальна імператорська влада наповнилася реальним змістом. Китай був об'єднаний єдиною владою й під час правління наступної династії - Хань - аж до 220 р. н.е.

Сторіччя, що передувало династії Цінь, було періодом державного й соціального розкладання, у якому суперничали в боротьбі за владу родова знать, що відмирає, і олігархія, що набирає силу. Родова знать прагнула до повернення колишніх порядків, що зложилися в часи династії Чжоу (1021-404 до н.е.). Олігархія, сила якої в суспільстві ґрунтувалася на економічних принципах володіння, виступала з вимогами необхідності правового закону (фа), відповідно до якого соціальні відносини регулювалися б без знижок на походження.

Єдина держава розклалася, і скептичний погляд по-новому інтерпретував природу, мир і людину. Ця радикальна переоцінка привела до відходу від державної релігії епохи Чжоу. Багато філософських текстів не збереглися, однак і дійшли до нас підтверджують розмах думки в цю епоху, а їхнє значення для подальшого розвитку філософії в Китаї аналогічно ролі й значенню грецької античної філософії.

Історики, які займалися цією епохою (епохою «воюючих держав»), визначають цей розквіт філософії як суперництво ста шкіл. Ханьский історики Сима Тань (розум. в 110 р. до н.е.) виділяє шість наступних філософських напрямків:

1) школа інь і ян (інь ян цзя);

2) школа конфуціанців, літераторів (жу цзя);

3) школа моїстів (мо цзя);

4) школа імен (хв цзя);

5) школа юристів, легістів (фа цзя);

6) школа шляху й сили, даоси (дао де цзя, дао цзя).

Конфуціанство. Конфуціанство не є цільним навчанням. Окремі його елементи тісно пов'язані з розвитком древнього й середньовічного китайського суспільства, що воно саме допомагало утворювати й консервувати, створюючи деспотичну централізовану державу. Як певна теорія організації суспільства, конфуціанство зосереджується на етичних правилах, соціальних нормах і регулюванні керування, при формуванні яких воно було досить консервативним. Конфуцій сам про себе говорив: «Викладаю старе й не створюю нового». Характерним для цього навчання було також те, що питання онтологічного характеру були в ньому другорядними.

Конфуцій (551-479 до н.е.), його ім'я - латинізована версія ім'я Кун Фу-Цзи (учитель Кун). Цей мислитель (власне ім'я Кун Цю) уважається першим китайським філософом. Природно, що його життєпис був збагачений пізнішими легендами. Відомо, що спочатку він був нижчим чиновником у державі Лу, пізніше протягом ряду років мандрував по державах Східного Китаю. Кінець життя присвятив учням, їхньому навчанню й упорядкуванню деяких класичних книг (цзин). Був одним з багатьох філософів, навчання яких під час династії Цінь було заборонено. Великий авторитет і майже обожнювання він придбав в епоху династії Хань і аж до новітнього часу шанувався мудрецем і першим учителем.

Думки Конфуція збереглися у формі його бесід з учнями. Запису виречень Конфуція і його учнів у книзі «Бесіди й судження» (Лунь юй) є найбільш надійним джерелом для дослідження його поглядів. Конфуцій, стурбований розкладанням суспільства, зосереджує увагу на вихованні людини в дусі поваги й шанобливості стосовно навколишньої, до суспільства. У його соціальній етиці особистість є особистістю не «для себе» , але для суспільства. Етика Конфуція розуміє людини у зв'язку з його соціальною функцією, а виховання - це підведення людини до належного виконання цієї функції. Такий підхід мав велике значення для соціально-економічного впорядкування життя в аграрному Китаї; однак він вів до редукції індивідуального життя, до певного соціального стану й діяльності. Індивід був функцією в соціальному організмі суспільства.

Споконвічне значення поняття порядок, (чи) як норми конкретних відносин, дій, прав і обов'язків в епоху династії Західних Чжоу Конфуцій піднімає до рівня зразкової ідеї. Порядок у нього встановлюється завдяки ідеальній загальності, відношенню людини до природи й, зокрема, відносинам між людьми. Порядок виступає як етична категорія, що включає також правила зовнішнього поводження - етикет. Справжнє дотримання порядку веде до належного виконання обов'язків. «Якщо шляхетний чоловік (цзюнь цзи) точний і не розтрачує часу, якщо він увічливий до іншим і не порушує порядку, то люди між чотирма морями є його братами» . Порядок наповнюється чеснотою (де): «Про Цзи-Чан говорив учитель, що він має чотири із чеснот, що належать шляхетному чоловікові. У приватному поводженні він увічливий, на службі - точний, людяний і справедливий до людей».

Таке виконання функцій на основі порядку з необхідністю приводить до прояву людяності (жэнь). Людяність - основне із всіх вимог, пропонованих до людини. Людське існування є настільки соціальним, що воно не може обійтися без наступних регуляторів: а) допомагай іншим досягти того, чого б ти сам хотів досягти; б) чого не бажаєш собі, того не роби іншим. Люди різняться залежно від сімейного, а потім соціального стану. Із сімейних патріархальних відносин Конфуцій виводив принцип синовній і братньої чесноти (сяо ти). Соціальні відносини є паралеллю відносин сімейних. Відносини підданого й правителя, підлеглого й начальника такі ж, як відносини сина до батька й молодшого брата до старшого.

Для дотримання субординації й порядку Конфуцій виробляє принцип справедливості й справності (і). Справедливість і справність не пов'язані з онтологічним розумінням істини, чим Конфуцій спеціально не займався. Людина повинен надходити так, як велить порядок і його положення. Справне поводження - це поводження з дотриманням порядку й людяності, тому що «шляхетний чоловік розбирається в тім, що є справне, так само як малі люди розбираються в тім, що вигідно». Такий шлях (дао) утворених, які мають моральну силу (де) і яким мабуть, довірене керування суспільством.

Мэн-Цзи (Мэн Кэ - 371-289 до н.е.) був продовжувачем Конфуція, захищав конфуціанство від нападок з боку інших тодішніх шкіл. У рамках розвитку конфуціанства Мэн-Цзи виробив концепцію людської природи; він розвивав думки Конфуція про моральне благо й відношення утвореного до цього блага. Благо - абстрактна етична категорія, під якою мається на увазі порядок (чи) при проходженні шляхом (дао). Згідно Мэн-Цзи, людська природа наділена благом, хоча ця природа й не завжди проявляється. Так, людина може відхилятися від порядку речей, від шляху, і відбувається це під впливом обставин, у яких він живе, тому що в людині є й низькі біологічні інстинкти. Благо в кожній людині може реалізуватися чотирма чеснотами, основою яких є знання, тому що пізнання порядку речей, миру й людини веде до реалізації в суспільстві: 1) людяності (жэнь), 2) справності (і), 3) увічливості (чи), 4) знання (чжи).

У концепції Мэн-Цзи послідовно проводиться висунутий Конфуцієм принцип синовній і братньої чесноти (сяо ти). До ієрархії п'яти зв'язків у цьому принципі Мэн-Цзи відносить також правителя, що повинен бути знаючим, мудрим і мати моральну силу (де). Для його влади характерний принцип людяності (жэнь чжэн). Якщо ж правитель ігнорує цей принцип, а особисту силу, що виходить від знання, заміняє тиранією (ба), народ має право його скинути. Ця по суті політична програма тісно зв'язана також із приналежністю людини до миру, зверненої до неба (тянь). Небо Мэн-Цзи розуміє як ідеальну силу, що наділяє людину існуванням і соціальною функцією (виходить, і владою). Людина існує завдяки небу й тому є його частиною, так само як і природа. Розходження між тянь, що повідомляє людину природу його існування, і людиною може бути переборено культивуванням, удосконалюванням цієї природи до чистої форми.

Сюнь-Цзи, справжнє ім'я - сюнь Цінь (III в. до н.е.), полемізуючи з Мэн-Цзи, висунув протилежні погляди на сутність неба, виступив проти концепції людської природи. Сюнь-Цзи був найвизначнішим конфуцианцем періоду ста шкіл. Небо він розумів як постійне, що має свій шлях (тянь дао) і наділене силоміць, що повідомляє людині сутність і існування. Разом із землею небо з'єднує мир у єдине ціле. Звідси випливає, що людина є частиною природи. Більше того, на противагу Мэн-Цзи він висуває тезу про дурну природу людини, а всієї його здатності й гарних властивостей є результатом виховання. Люди організуються й поєднуються в суспільство, щоб здолати природу. Роблять вони це, однак, при строгому розмежуванні функцій і відносин. «Якщо ми визначаємо границі моральної свідомості, то ми маємо гармонію. Гармонія означає єдність. Єдність множить сили... Якщо людина сильний, вона може перемагати речі».

Сюнь-Цзи, хоча його й зараховують до конфуціанців, переборює класичне розуміння порядку в конфуціанської соціальній етиці. Здатності людини не є фатально, або спадково, визначеними, вони повинні відповідати отриманому вихованню. Такий підхід, так само як і підкреслення абсолютного авторитету правителя, наближає його до школи легістів.

**Даосизм**. Одним з найважливіших напрямків розвитку філософської думки в Китаї поряд з конфуціанством був даосизм. У центрі уваги даосизму коштують природа, космос і людина, однак ці початки осягаються не раціональним шляхом, конструюванням логічно послідовних формул (як це робиться в конфуціанстві), а за допомогою прямого понятійного проникнення в природу існування. Мир перебуває в постійному русі й зміні, розвивається, живе й діє спонтанно, без яких-небудь причин. В онтологічному навчанні саме поняття шляхи - є центральним. Ціль мислення, по даосизму, є «злиття» людини із природою, тому що він є її частиною. Тут не позначається ніяких розмежуванні у відношенні « суб'єкт-об'єкт» .

Лао-Цзи (старий учитель) уважається старшим сучасником Конфуція. Згідно ханьскому історикові Сима Цяню, його справжнє ім'я було Лао Данина. Йому приписується авторство книги «Дао де цзин», що стала основою подальшого розвитку даосизму (ця назва книга одержала в епоху династії Хань). Книга складається із двох частин (у першій говориться про шляху в другий - про силу і являє собою вихідні принципи даоской онтології.

Дао - це поняття, за допомогою якого можливо дати універсальну, всеосяжну відповідь на питання про походження й спосіб існування всього сущого. Воно в принципі безіменно, скрізь проявляється, тому що є «джерело» речей, але не є самостійною субстанцією, або сутністю. Саме дао не має джерел, початку, є коренем усього без власної енергетичної діяльності. «Дао, яких можна виразити словами, не є постійне дао; ім'я, яке можна назвати, не є постійне ім'я... Однаковість - от глибина загадковості» . У ньому ж, однак, все відбувається (дається), воно - шлях, що все припускає. «Існує щось - безтілесне, безформне, а, однак, готове й завершене. Як воно беззвучно! Позбавлено форми! Коштує саме й не змінюється. Проникає всюди, і ніщо не загрожує йому. Можна думати його матір'ю всього сущого. Його ім'я не знаю. Позначається як «дао» . Змушений дати йому ім'я, називаю його зробленим. Зроблене - тобто що вислизає. Що вислизає - тобто що віддаляється. «Дао, однак, не визначає телеологічний зміст у речах. Онтологія «Дао де цзин» є атеїстичної, тому що, згідно дао, мир перебуває в спонтанному, невизначеному русі. Дао є тотожність, однаковість, що припускає все інше, а саме: дао не залежить від часу, як смуга виникнення, розвитку й загибелі Всесвіту, але є фундаментальна й універсальна єдність миру. Як поняття, що виражає суще, дао існує постійно, скрізь і у всім, і насамперед для нього характерна бездіяльність. Не є воно й засобом або причиною якоїсь постійної, упорядкованої еманації речей.

Усе у світі перебуває в шляху, у русі й зміні. Це можливо завдяки вже відомим принципам інь і ян, які перебувають у діалектичній єдності в кожному явищі й процесі і є причиною їхніх змін і руху. Під їхнім впливом відбувається розвиток речей, тому що «все несе в собі інь і охоплює ян» . Положення про інь і ян, що втримуються в «Дао де цзин», видимо, опираються на більше ранні навчання (див. «Книга змін» ) і розвивалися іншими школами (див. Цзоу Янь). Дао (шляхи) внутрішньо властивий власна творча сила де, через яку дао проявляється в речах при впливі інь і ян. Розуміння де як індивідуальної конкретизації речей, для яких людина шукає імена, радикально відрізняється від спрямованого розуміння де як моральної сили людини.

Онтологічний принцип однаковості, коли людина як частина природи, з якого він вийшов, повинен удержати цю єдність із природою, постулює також гносеологічно. Мова тут іде про згоду з миром, на якому ґрунтується щиросердечний спокій людини. Лао-Цзи відкидає яке-небудь зусилля не тільки індивіда, але й суспільства. Зусилля суспільства, породжені цивілізацією, ведуть до протиріччя людини й миру, до дисгармонії, тому що, «якщо хто-небудь хоче опанувати миром і маніпулює ним, того осягне невдача. Тому що мир - це священна посудина, якою не можна маніпулювати. Якщо ж хто хоче маніпулювати ним, знищить його. Якщо хто хоче привласнити його, втратить його» .

Дотримання «міри речей» є для людини . головним життєвим завданням. Не-Діяння або, скоріше, діяльність без порушення цієї міри (у вей) є не заохоченням до деструктивної пасивності, але поясненням співтовариства людини й миру на єдиній основі, який є дао. Почуттєве пізнання опирається тільки на частковості й «заводить людини на бездоріжжя».

Відхід убік, відсторонення характеризують поводження мудреця. Збагнення миру супроводжується тишею, у якій розуміючий чоловік опановує миром. Це радикально протилежно концепції «шляхетного чоловіка» (освіченого чоловіка), що повинен вправлятися в навчанні й керуванні іншими.

Чжуан-Цзи (369-286 до н.е.), справжнє ім'я - Чжуан Чжоу, - найбільш видатний послідовник і пропагандист даосизму. В області онтології він виходив з тих же принципів, що й Лао-Цзи. Однак з його думками про можливість «природного» упорядкування суспільства на основі пізнання дао Чжуан-Цзи не згодний. Він індивідуалізує пізнання дао, тобто процес і кінцевий результат збагнення характеру існування миру, аж до суб'єктивного підпорядкування навколишньої дійсності. Фаталізм, що був далекий Лао-Цзи, властивий Чжуан-Цзи. Суб'єктивну байдужість він розглядає насамперед як рятування від емоцій і зацікавленості. Цінність всіх речей однакова, тому що всі речі закладені в дао і їх не можна порівнювати. Усяке порівняння - це підкреслення індивідуальності, частковості й тому односторонньо. Знання істини, істинності не дано людині, що пізнає: «чи буває так, що хтось правий, а інший помиляється, або так, що обої праві або обоє помиляються? Це неможливо знати ні вам, ні мені, ні іншим людям, що шукають істину в мороці» . «Про щось говоримо, що воно щиро. Якби те, що є істинність, повинне було бути таким з необхідністю, то не потрібно було б говорити про те, чим воно відрізняється від неістинності» .

Чжуан-Цзи при всім своєму скептицизмі виробив метод збагнення істини, у результаті якого людина й мир утворять єдність. Мова йде про необхідні процеси забування (ван), що починається від забуття розходжень між істинністю й неістинністю аж до абсолютного забуття всього процесу збагнення істини. Вершиною є «знання, що уже не є знанням» .

Пізніша абсолютизація цих думок зблизила одну з галузей даосизму з буддизмом, що затвердився на китайському ґрунті в IV. в. і особливо в V в. н.е.

Ле-Цзи є наступним з даоських текстів і приписується легендарному філософові Ле Юйкоу (VII-VI вв. до н.е.), був записаний приблизно в 300 р. до н.е.

Вень-Цзи (VI в. до н.е.) був нібито учнем Лао-Цзи й послідовником Конфуція.

З погляду пізнішого розвитку в загальному різняться три види даосизму: філософський (дао цзя), релігійний (дао цзяо) і даосизм безсмертних (сянь).

**Школа імен**. З історичними змінами в суспільних структурах виявилася неадекватність існуючого найменування речей. У багатої живильної епохи середовищі розквіту ста шкіл виник напрямок думки, що орієнтується на рішення проблем мовного вираження дійсності. Зрозуміло, що цей напрямок був стимульований також розвитком абстрактного мислення в Китаї тієї епохи. Школа імен досліджувала відносини речей і саме вираження цих відносин, а потім відповідність суджень і найменувань.

Хуей Ши (350-260 до н.е.) був головним представником тих, хто звертав увагу на значну неадекватність чисто зовнішніх характеристик речей, тому що кожне найменування, що відбиває характер речі, відбувається при порівнянні її з іншими речами. Від добутків Хуей Ши збереглися лише фрагменти, включені в книгу Чжуан-Цзи. Усвідомлення відносин між окремими предметами визначено їхньою онтологічною єдністю: «Коли досить тотожні речі відрізняються від речей, з якими вони мало тотожні, це називається тотожністю різного. Однак всі речі зрештою й тотожні й різні, що називається великою тотожністю різного» .

Гунсунь Місяців (284-259 до н.е.) досліджував питання правильності найменування речей, як можна укласти із трактатів, що збереглися в книзі Гунсунь Місяців-Цзи.

Філософи школи імен звернули увагу на необхідність пояснення найменування речей з них же самих, на неточність чисто зовнішнього найменування речей лише по окремих почуттєвих знаках. З інших філософів цієї школи можна назвати Інь Вэнь-Цзи й Ден Си-цзи; останній точно сформулював мету школи імен: «Істина, що відкривається дослідженням імен, є вищою істиною. Імена, відкриті істиною, є загальними - іменами. Коли ці два способи взаємно з'єднуються й доповнюються, людина знаходить речі і їхні імена» .

Моїзм. Моїська школа одержала назву по ім'ю засновника Мо Ди (479-391 до н.е.). Головна увага в ній насамперед приділяється проблемам соціальної етики, що зв'язується за допомогою строгої організації з деспотичною владою глави. Фізична праця в школі був основою їжі її послушників. Навчання моїстів - корінна протилежність навчанню Конфуція. Весь зміст полягав в ідеях загальної любові (цзянь ай) і преуспішності, взаємної користі. Обов'язкової для всіх людей у суспільстві повинна бути загальна міра взаємної людяності, усе повинні пектися про взаємну користь. Теоретичні дослідження - марна розкіш; прагматична доцільність, закладена в трудовій діяльності, - необхідність. Мо Ди у своєму навчанні визнавав небесну волю, що повинна була вплинути на твердження принципів.

Уже після його смерті моїсти звертаються й до питань пізнання. Вони цікавляться й самим процесом пізнання, і передумовами сили й вірогідності знання. Пізнання відбувається за допомогою почуттєвого зіткнення з дійсністю, а також шляхом розуміння сприйнятого почуттями. Вони формулюють вимоги пристосування імен до речей, засновують категорію малих і більших причин виникнення речей, підкреслюють потреби перевірки суджень досвідом.

**Література**

1.Ломанов А.В.Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. - М., 1996

2.Абрамов В. А., Абрамова Н.А. История философии Китая (истоки, основные этапы развития, современность). - Чита,1997

3.Степанянц М.Т. Східна філософія: Вступний курс. Вибрані тексти. - К., 1997

4.Дюмулен Г. Історія дзен-буддизму. Індію й Китай. - К., 1994