

УДК 37.011

С.А. ДАНИЛЕВИЧ

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КИТАЯ И ЯПОНИИ

В Китае и Японии на протяжении столетий господства конфуцианской идеологии и буддистской религиозной доктрины сформировалось свое особое отношение к проблеме образования вообще и образовательного диалога, в частности. Так, здесь главной целью образования с использованием приемов диалога является освобождение сознания ученика от загроможденности внешним и обращение его взора в глубины своего духа, либо по направлению к постижению подлинных норм жизни (в конфуцианстве), либо – к глубокому осознанию смысла бытия и приведение себя в соответствие с этим смыслом.

Конфуций, в частности, считал, что каждый человек может получить необходимое образование вне зависимости от происхождения и первоначальных склонностей с помощью бесед учителя и ученика. Иначе говоря, великий китайский мыслитель полагал, что в каждом человеке заложен огромный потенциал, а задача учителя – этот потенциал реализовать. При этом по представлениям китайцев, чем хуже был ученик до обучения, тем более почетное дело предстояло его учителю (особенно в случае успеха). Ярким подтверждением этого мнения является следующая история, произошедшая с Конфуцием и описанная в трактате “Луньюй”: “Трудно было говорить с людьми из Хусяна. Ученики недоумевали, когда Конфуций принял мальчика. Конфуций сказал:

– Я хочу, чтобы он двигался вперед, а не отступал назад. Разве мое желание чрезмерно? Помогите тому, кто смыкает с себя скверну, чтобы идти вперед, и не справляйтесь о его прошлом” [3, 7:28].

Кун-цзы указывал на изначальную диалогичность отношений между людьми и утверждал необходимость считаться с другими, их мнением, уважать его и стремиться к адекватному пониманию. Подтверждением этой мысли служит следующий фрагмент: “Конфуций говорил:

– Не тревожься, если тебя не ценят. Тревожься, если ты не ценишь других” [3, 1:16].

В целом, по мнению отдельных российских исследователей, непосредственно занимающихся проблемами развития китайской философской мысли, последняя в своих этических построениях тесно связывает нормы поведения людей и задачу их саморазвития с идеей Абсолюта, известного в китайской культурной традиции как Дао [4, с. 11]. При этом Дао рассматривается в качестве ядра личности, смыслообразующей основы человеческого бытия, которое фиксируется культурной традицией. По мысли Н.Ф. Рахманкуловой, у китайцев “обращение к Дао через свое Дэ есть обращение к Единому, что соответствует воле Неба – высшей санкционирующей священной силе” [5, с. 31]. Таким образом, можно говорить о том, что китайская философская традиция выдвигает в качестве высшего критерия развития личности постижение мировоззренческого основания последней, то есть Дао, которое проявляет себя в жизни отдельного человека как Дэ – его личная устремленность на пути реализации в своей частной жизни объективного вселенского закона. Добродетельность человека по мысли великого китайского мудреца является важным условием, которое необходимо для полноценного диалогического общения: “Конфуций говорил:

– Добродетельный редко бывает одинок, рядом всегда есть соседи” [3, 4:25]. По мнению Конфуция, важнейшими добродетелями, роднящими человека с Дао, являются гуманность и понимание справедливости, и то, как эти принципы добродетели воплощены в поступках индивида, уже во многом характеризует последнего в процессе его личностного становления и развития, что подтверждается следующим изречением: “Конфуций говорил:

– Благородный муж понимает справедливость, а малый человек – выгоду” [3, 4:16]. Тем не менее, Кун-цзы не отрицает самой возможности диалога с “малым человеком”, но в данном случае результат основного действия диалога испытывает на себе лучший муж, совершенствуя свое сознание на основе анализа поведения другого, искореняя в себе те недостатки, которые ему удается найти в худшем человеке: “Конфуций говорил:

– Встречая добродетельного человека, думайте, как сравняться с ним. Встречая лишенного добродетели, вникайте внутрь себя” [3, 4:17]. Таким образом, великий китайский мудрец в качестве средства познания и воспитания утверждает диалог не только внешний, но и внутренний (сопостижение), когда в диалогическое общение вступают лучшая и худшая стороны человеческой природы в рамках одного сознания. А главными условиями такого образовательного диалога становятся важнейшие добродетели, которые связывают человека с Дао. Дао здесь можно рассматривать как великий принцип вселенской гармонии, говорить о котором, по мнению Конфуция, можно лишь с людьми, которые того достойны. Великий учитель вводит с целью определения таких “достойных” категорию “среднего уровня”: “Конфуций говорил:

– Можно говорить о возвышенных предметах с людьми, возвышающимися над средним уровнем. Нельзя говорить о возвышенных предметах с теми, кто ниже этого уровня” [3, 6:19]. Критерии же данного разделения между людьми могли быть выработаны и опробованы лишь непосредственно в процессе общения, которое призвано выявить не только позицию, занимаемую субъектом диалога по тому или иному вопросу, но и его познавательные способности, его готовность к диалогу по обсуждению фундаментальных вопросов Бытия. Благородный муж Конфуция не может уйти от мира, избавиться от включенности в социальную структуру, наоборот, он в ней живет и ею дышит, в ней же, в своей социальности, он находит себя и достойных себя других, в отличие, скажем, от тех основоположников даосизма, которые уходили от общественных обязанностей для того, чтобы искать истину в диалоге с универсумом, пренебрегая людьми, через которых Дао проявляет себя в обществе, а не только в природе. В качестве примера такого пренебрежительного отношения ко всякого рода обязательствам и оценочным суждениям частного порядка, принятым в обществе, можно привести следующий эпизод из жизни одного из основоположников даосизма – Чжуан-Цзы:

“Чжуан-цзы ловил рыбу в реке Пу. Чуский правитель направил к нему двух чиновников дафу с посланием, в котором говорилось: “Хочу возложить на Вас бремя государственных дел”. Чжуан-цзы, не отложив удочки и даже не повернув головы, сказал: “Я слышал, что в Чу имеется священная черепаха, которая умерла три тысячи лет тому назад. Правители Чу хранят ее, [завернув] в покровы и [спрятав] в ларец, в храме предков. Что предпочла бы эта черепаха: быть мертвой, но чтобы почитались оставшиеся после нее кости, или быть живой и волочить хвост по грязи?”

Оба сановника ответили: “Предпочла бы быть живой и волочить хвост по грязи”.

Тогда Чжуан-цзы сказал: “Уходите! Я [тоже предпочитаю] волочить хвост по грязи” [1, с. 275].

В этом контексте уместно вспомнить о понятии “искренности”, которое является одним из центральных в практике освоения мира и построения взаимоотношений индивида с другими людьми на Дальнем Востоке (в Китае, Корее и Японии). В конфуцианской и буддистской религиозно-философской практике данное понятие указывает, прежде всего, на общую значимость диалогического взаимодействия между людьми как важнейшего условия их взаимопонимания и необходимую составляющую сложнейшего процесса постижения истины Бытия.

В истории развития философской и религиозной мысли Китая и Японии есть немало примеров того, как диалог приобретал особые формы в прямой зависимости

от того, какие задачи он призван был решать. Так, помимо конфуцианской концепции вербального диалога-поучения, в традиции чань (дзэн)-буддизма получили свое развитие иные формы диалогического общения ученика со своим наставником, причем и результат применения подобных методик в корне должен был отличаться от результата конфуцианских бесед. В частности, известный дзэнский мастер прошлого века Чжан Чжень-Цзы определяет 4 цели диалога в дзэн-буддизме:

- Довести отдельного ученика непосредственно до просветления.
- Проиллюстрировать буддистское учение.
- Выразить остроумие и юмор Дзэн.
- Испытать глубину и подлинность понимания и представления ученика” [7, с. 24].

Какие же формы диалога практикуют дзэн-буддисты?

Главной формой дзэнского диалога является “коан” или рассказ, имеющий отношение к истории буддизма, но целью анализа данного рассказа становится не обучение истории традиционного вероучения, а зачастую, напротив, его отрицание и приведение ученика к своему собственному пониманию сущности буддизма. Так, например, один из наиболее известных деятелей китайского дзэн-буддизма, Линь-цзи, утверждал, что необходимо отбросить все, что может помешать подлинному пониманию Дзэн:

“Следующие пути! Если вы хотите познать Дхарму, какая она есть, то не позволяйте увлечься ложными взглядами других. Что бы вы ни встретили внутри или снаружи, немедленно его убивайте: встретите Будду – убейте Будду, встретите патриарха – убейте патриарха, встретите архата – убейте архата, встретите родителей – убейте родителей, встретите родственника – убейте родственника, и тогда вы достигните освобождения. Не будучи привязаны к вещам, вы свободно пройдете насквозь” [2, с. 211].

Вероятно, что в дзэнских диалогах мы сталкиваемся с совершенно необычным употреблением языка, с выявлением и использованием его скрытых свойств и возможностей. Одним из первых европейских философов, отметивших данное обстоятельство, был Мартин Хайдеггер. Язык в европейской традиции мышления, по мысли Хайдеггера, теряет свои потаенные способности и «служит орудием нашего господства над сущим» [6, с. 195]. Немецкий мыслитель полагал, что, затуманив свое мышление и проигнорировав существо языка, западноевропейская метафизика решила, в итоге, будто «истина бытия в принципе держится на причинах и объяснительных основаниях или, что то же, на невозможности их отыскать» [Там же]. В этом смысле восточные мудрецы пошли по иному пути, пытаясь постигать сущность Бытия, обретая особое состояние слитности и единства с миром. Так, дзэн-буддисты считают, что лишь просветленный человек способен высказаться о Сущем, но сказать о «природе Будды» возможно лишь так, что при этом прикосновение к Бытию происходит не на основе расшифровки смысла слов, а в силу образования многомерного поэтического образа. Генрих Дьюмулен приводит такой пример беседы о Бытии в традиции дзэн: «– У меня имеется Дхарма, у которой нет ни имени, ни письменных знаков; ни глаза, ни уха; ни тела, ни намерения; ни слов, ни знаков; ни головы, ни хвоста; ни внутреннего, ни внешнего, ни среднего; она не уходит и не приходит; она ни синяя, ни желтая, ни красная, ни белая, ни черная; ее не имеется и ее не неимеется; она не является ни причиной, ни плодом. Что это такое?

- Это изначальное основание Будды.
- Как это может быть изначальным основанием Будды?
- Изначальное основание является изначальной природой всех Будд.
- Я только что говорил Вам, что она [Дхарма] не имеет ни имени, ни письменных знаков. Как же ты можешь называть ее природой Будды?

Природа Будды не имеет ни имени, ни письменных знаков. Но поскольку учитель задал вопрос, то возникли имена и письменные знаки. Но даже и названная, она остается без имени и письменных знаков» [2, с. 160].

В данной беседе содержатся лишь намеки на существо Бытия, определяя тот факт, что человек в состоянии определить мысленно факт соприкосновения с Сущим, но не может выразить истинное понимание основ бытия вербально.

Таким образом, можно говорить о совершенно особой направленности дзэнских диалогов, которые ориентированы, в отличие от нравственно-поучающих бесед Конфуция, на непосредственное постижение истины Бытия, впрочем и не отказывая индивиду в его стремлении к личностному совершенствованию и самореализации в общественной жизни.

В итоге возможно выделение таких общих особенностей диалога в философии Китая и Японии, каковыми является, во-первых, его выраженный гуманистический характер, порой доводящий мудреца до святотатства в стремлении быть полезным людям и ориентирующий на самосовершенствование с целью приобщения к истине Бытия, и, во-вторых, особая, бытийная познавательная направленность, которая не позволяет восточному мыслителю замкнуться в тесную скорлупу абстрактных логических построений, объясняющих законы Бытия – нет, Оно само являет человеку свою сущность, но лишь в том случае, когда он сам стоит посреди этого Бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М., 1972. – Т. 1.
2. **Джумулен Г.** История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб., 1994.
3. **Конфуций.** Луньюй. Hemlock Printers Ltd., В.С., Canada, 1999.
4. **Малявин В.В.** Мудрость “безумных речей” // Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М., 1995.
5. **Рахманкулова Н.Ф.** Ценности и возникновение национальной философской традиции (Индия и Китай) // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – № 1/2000.
6. **Хайдеггер М.** Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
7. **Чжан Чжень-Цзы.** Практика Дзэн. – Красноярск: “Белый остров”, 1993.

SUMMARY

This article is consider of philosophical views from thinkers of China and Japan on nature and meaning of dialogue in education.

Author also discover some contradictions and positive factors in development of far East conceptions of educational dialogue.