Институт экономики и финансов

реферат

*По курсу: философия*

*тема: «Даосизм как религия и философия»*

© выполнил: студент очного отделения

311 группы

Павлов П.С.

проверил:

Медведев В.И.

**Санкт-Петербург**

**2004 г.**

**Содержание:**

 Введение....................................................................................... 3

1. Что такое даосизм......................................................................... 3

2. Даосизм: история возникновения и развития......................................................... 6

3. Лао-Цзы: миф или реальность.................................................................................. 10

4. Мир Дао дэ цзина....................................................................................................... 14

5. Даосизм как образ жизни.......................................................................................... 17

5.1. Тренировка тела и духа.......................................................................................... 19

6. Влияние даосизма на китайскую прозу, живопись, театр..................................... 22

7. Связь даосизма с религией........................................................................................ 24

8. Значение даосизма для философии и культуры Китая.......................................... 24

Заключение..................................................................................................................... 26

 Список литературы.................................................................................................... 27

Введение

Духовные ценности и культурные традиции Востока характери­зуются многотысячелетней историей их развития. Обращение к ним показывает, что трактовать историю и культуру Востока лишь в терминах его социально-экономической отсталости неверно.

Достижения культур, и особенно философской мысли Востока могут быть адекватно поняты и интерпретированы только в том случае, если мы отнесемся к Востоку, как к самостоятельному и самоценному феномену, а к его историческому пути как к особому, специфическому - пусть с замедленными по сравнению европейскими темпами - развитию в рамках издавна сложившейся и крайне мед­ленно меняющейся социально-экономической структуры.

Общность восточной философии заключается в особых карди­нальных философских установках, в трактовке проблем натурфило­софии и антологии, т.е. загадок мироздания и бытия. Для Востока характерны сближение микро- и макромира, сущего и не-сущего, ма­териального и идеального, широкие семантические и идеологичес­кие ассоциации. Адекватный анализ классических даосско-конфуци­анских мыслей в терминах, выработанных на основе европейской традиции с ее основным вопросом философии в качестве основного пункта споров, бесплоден. Попытки определить с точки зрения ос­новного вопроса философии сущность школ Востока дала лишь нез­начительные результаты. Это говорит о принципе взаимопроникно­вения и смешения нерасчлененных оппозиций в восточной филосо­фии. Специфика первоосновы мышления с ее размытым в рамках ши­рокого семантического ареала монизмом понятий и терминов лежит в основе призыва к гармоническому слиянию человека с универсу­мом, достижение которого является целью ряда учений. Отсюда и акцент на сближение с природой, соединение с ней в нечто единое, общее, цельное. Кроме того, проблемы социальной этики, пове­дение человека, политическая администрация, совершенствование мира в соответствии со своими взглядами и принципами - все эти вопросы находятся в центре рассмотрения древнекитайских фило­софских школ.[[1]](#footnote-1)

**1. Что такое даосизм**

 Что такое даосизм? Вопрос этот с давних пор привлекает внимание исследователей Китая, однако дать на него краткий и ясный ответ оказалось совсем не просто. Ибо «даосизм» - понятие на редкость многомерное и многозначное.

**〈Даосизм** (Taoism[e]) —термин европейской науки, обозначающий одно из главных направлений китайской философии и традиционную религию Китая. Впервые термин “даоши” (даосы) был введен в употребление конфуцианцами приблизительно во II в., а то, что они исповедовали, стали называть “**дао цзяо**” — (даосизм). Позже стало принято разделять даосизм на *философский* (дао цзя — “школа Дао”), с его строгими и многоступенчатыми построениями, *и религиозный* (дао цзяо — “учение Дао”, “почитание Дао”), с верой в духов, поклонением местным божествам, в том числе и Лао-Цзы.**〉**

**Значимость слова «дао» в Китае**

**〈Дао** (“путь”, “подход”, “график”, “функция”, “метод”, “закономерность”, “принцип”, “класс”, “учение”, “теория”, “правда”, “мораль”, “абсолют”) — одна из важнейших категорий китайской философии. Эквивалентами **дао** часто признаются Логос и **brahman**.**〉**

Понятие *дао* в истории китайской мысли является наибо­лее универсальным и всеобъемлющим. Являясь идейным стержнем не только всей натурфилософии и онтологии, но во многом социоло­гии, этики, медицины, астрологии, это понятие по праву можно назвать квинтэссенцией философии традиционного Китая. Дао как изначальная верховная всеобщность, как великий закон природы и первопричина всего сущего, как высшая абсолютная реальность, из гигантского пути-потока которой рождается феноме­нальный мир, чтобы, в конце концов, уйти туда же и затем появить­ся вновь, но уже обновленным, на протяжении тысячелетий воспри­нималось в Китае в качестве генеральной нормы бытия. Вне дао китаец, коль скоро он вообще иногда задумывался и хоть сколь­ко-нибудь знал об этом, принципов бытия в философском смысле данного слова не мыслил. Неудивительно, что дао как фундамен­тальная категория китайской философии принималась везде и всег­да всеми школами и направлениями.

 Слово «*дао*», от которого происходят слова «даосизм», «даосы», «даосский», и т.д., принадлежит всей китайской мысли, и каждый философ или ученый древнего Китая видел в нем обозначение истины или, точнее, глубочайшей правды и праведного пути жизни. Все китайские мудрецы - приверженцы Дао. А получилось так потому, что *в Китае ценили не отвлеченную, логически выводимую истину, а именно жизненную мудрость*, которая, как плод, с течением времени, предстает итогом долгого жизненного пути и требует внутренней, часто даже неизъяснимой убежденности в своей правоте. В конце концов, у каждого своя правда, ибо у каждого - свой жизненный путь. Каждый может сам себе быть даосом - «человеком Дао». А почему бы и нет.

 Пытаться очертить внешние, формальные рамки даосизма - дело почти безнадежное. Эти рамки, как легко убедиться, чрезвычайно неопределенны и изменчивы. Но тот, кто способен посвятить свою жизнь постижению внутренней правды в себе, кто увидит в этой правде непреходящий, вечно живой завет и поймет, сколь далека она от «тьмы низких истин» света, рано или поздно откроет в даосизме глубокое, жизненное и очень последовательное учение.

 Лучший способ понять, что такое даосизм, - научиться ценить в жизни не умное, даже не доброе, а просто долговечное, неумирающее, что бы то ни было. Долговечна же не абстрактная истина, а искренность чувства, бесконечно долго предвосхищаемого, ожидаемого и потому бесконечно долго памятуемого. Мудрость Дао обращена к сердцу каждого человека, и без радостного и бескорыстного душевного отклика, которым держится жизнь каждого существа, стоит немного.

 Даос живет тем, что живо вовеки; он живет самым надежным - капиталом духа. А это значит, что даосизм есть, прежде всего, оправдание традиции. Правда Дао - это то, что дается нам прежде, чем мы познаем сами себя, и она есть то, что перейдет от нас к будущим поколениям после того, как мы уйдем. Что же это? Творцы даосской традиции дают по видимости туманный, а по сути очень точный ответ: все то, что существует «само по себе» (*цзы жань*), что не порождено людским умствованием и озабоченностью, что не несет на себе печати натуги, напряжения, насилия.

 Мудрость приверженца Дао - это не знание и не искусство, а некое умение - совершенно неумелое - не затемнять суетным деланием великий покой бытия; она прозрачна и светла, возвышенна и всеобъятна, как само небо.

 Даосизм, таким образом, воплощает саму сердцевину восточной мысли, всегда требовавшей от человека обрести полноту своего бытия через самоустранение, явить глубину нежелания, которая таит в себе самое чистое, самое одухотворенное желание. ***Даосизм поэтому не является философией, ибо он не интересуется определениями понятий, логическими доказательствами и другими процедурами чистого умозрения. Не является он и религией трансцендентного Бога, требующего от своих поклонников веры и послушания.*** Его нельзя, наконец, свести и к искусству, мастерству, практике в собственном смысле слова, ибо мудрость Дао не утверждает необходимости что-то делать. Скорее, даосизм - это путь цельного существования, в котором умозрение и действие, дух и материя, сознание и жизнь оказываются собранным в свободном, беспредельном, «хаотическом» единстве. Такое единство насквозь парадоксально, и потому даосские учителя умолкают, когда от них требуется объяснить их мудрость. Как сказано в книге «*Дао-дэ цзин*» - главном каноне даосизма: ***«Знающий не говорит, а говорящий не знает».***

 И в другом месте: ***«Когда низкий человек слышит о Дао, он смеется. Если бы он не смеялся, это не было бы Дао».***

 Мудрость Дао - это безумство мира сего. Безумство даже для того, кто произносит слова о Дао, ясно сознавая невозможность говорения о сем предмете. Нужно ли удивляться тому, что в традиционном образе даоса так силен элемент иронии, юмора, до странности ненарочитого шутовства? Шутовства, конечно, премудрого, ведь настоящий шут смеется над самим собой. Во всяком случае, ничего примитивного и грубого, никакой дикарской плененности инстинктом в даосском прославлении «естественности» нет. Напротив, нужна необыкновенная ясность сознания и недюжинная сила воли для того, чтобы воистину принять инстинкт, осветить его темные глубины светочем духа, ввести бессознательную данность жизни в одухотворенный, по-музыкальному изящный и законченный ритм бытия. Среди всех великих учений мира даосизм стремится к достижению этой цели, пожалуй, с максимальной серьезностью и настойчивостью.

 ***Даосские мудрецы ничего не доказывают и не проповедают. Они даже не учат какому-нибудь «образу жизни». Их цель - дать верную жизненную ориентацию, указать путь к средоточию жизненного опыта - вечноотсутствующему и вездесущему.***

 Не будучи в строгом смысле слова, как уже говорилось, ни философией, ни религией, даосизм странным образом сочетает в себе черты и того и другого. По учению даосов, воистину существует лишь великое Дао - предвечное, бесконечное, немыслимое, не имеющее «образа, вкуса или запаха»; никем не сотворенное, оно «само себе ствол, само себе корень»; оно беспристрастно охватывает и вмещает в себя все сущее, подобно всеобъятному и бездонному небу. Даосы называют его «Высшим учителем», «Небесным предком», «Матерью мира», или даже «Творцом вещей», но они не ждут от этого Первопринципа заинтересованности в их личной судьбе или судьбе целой вселенной. Ибо в мире все происходит «само собой»: каждое мгновение времени и каждая частица бытия совершенно самодостаточны.

 Последнее утверждение означает, что и ***само Дао не является, в сущности,*** ***принципом мироздания.*** ***Дао,*** как утверждается в даосской литературе, ***«не может владеть даже собой», оно «обладает, не владея». Дао ежемгновенно и непрестанно изменяется, изменяет себе, «теряет себя» в мире конечного и преходящего. Но, поистине, нет ничего постояннее непостоянства. В своем самопревращении Дао*** пребудет вечно.[[2]](#footnote-2)

**2. Даосизм: история возникновения и развитие**

Китайский этнос — один из наиболее древних из существующих сейчас на Земле. Он обладает уникальным набором качеств, выработанных на протяжении многих тысячелетий развития. Причем, качества эти формировались под большим влиянием оригинальных эзотерических методик совершенствования тела, жизненной энергии, ума и сознания.

Предпосылки к возникновению *даосизма* коренились в религиозных представлениях древности. Возможно, что его истоки связаны с шаманскими верованиями царства Чу (бассейн р. Янцзы) и учениями магов (фанши) северо-восточных царств Ци и Янь периода Чжаньго (“Сражающихся царств”, V – III вв. до н. э.). В IV – III вв. до н. э. в результате философской рефлексии на стихийно формировавшиеся в предыдущую эпоху представления возникает учение, сторонники которого отнесены в историографическом сочинении II – I вв. до н. э. к “школе Дао и Дэ”. Это учение представлено в таких памятниках, как приписываемый полулегендарному мудрецу Лао-Цзы трактат “Дао дэ цзин” и трактат “*Чжуан-цзы*”[[3]](#footnote-3), в котором излагаются взгляды выдающегося философа IV – III вв. до н. э. *Чжуан Чжоу*[[4]](#footnote-4). Однако, авторы данных текстов еще не относили себя к какой-либо определенной философской школе. Это может рассматриваться как свидетельство того, что появление “учения о Дао и Дэ” еще не означало возникновения целостной идеологической системы. Из других крупных мыслителей древности к основоположникам философии даосизма относят *Ле Юйкоу* [[5]](#footnote-5) и склонного к эклектизму *Лю Аня*[[6]](#footnote-6).

Даосизм как религиозно-философская система формируется на рубеже н. э. в результате синтеза *Лао* [-*цзы*] – *Чжуан* [-*цзы*] *учения*[[7]](#footnote-7); доктрин натурфилософов *иньян цзя*[[8]](#footnote-8); концепции “духа” как предельного выражения процесса изменений, описанного в “Чжоу и”; верований шаманов и магов; представлений о “бессмертных святых” (сянь, шэнь сянь).

Даосы считают, что их учение восходит к глубокой древности, когда его тайны были открыты мифическому “Желтому императору” (Хуан-ди). В китайских преданиях и легендах рассказывается о 9-ти “первопредках”, появлявшихся у истоков китайской цивилизации друг за другом и принесших народу знания, ремесла, письменность, музыку и т. д. Одним из них был первопредок Хуан-ди — император, который являлся земным воплощением божества. Хуан-ди принес высшую духовную Истину и целостную систему совершенствования человека. Эта система включала в себя теоретический аспект, где описывался процесс творения мира Богом (Дао) и раскрывалась цель человеческой жизни — развитие своего сознания, заканчивающееся достижением Божественного Совершенства и слиянием с Дао. Практически эта цель достигалась в том числе с помощью многостадийной системы психофизической подготовки, где применялись приемы, известные больше в санскритских терминах, — *prаnаyama*[[9]](#footnote-9), *mantra*[[10]](#footnote-10), *mudrа*[[11]](#footnote-11), *аsana*[[12]](#footnote-12) и *dhyаna*[[13]](#footnote-13). Большое значение также придавалось этике, т. е. развитию “правильного чувства и правильного действия”.

Эта изначальная многоплановая информация, данная Хуан-ди, явилась истоком концепций множества школ. Различия между ними происходили от того, на какую конечную цель были направлены усилия их адептов, — совершенствование тела, “жизненной энергии” или сознания. В зависимости от цели использовались и различные физические или психофизические методики, а также в разной степени стимулировалось развитие этики и интеллекта.

Но, как обычно случается, широкое распространение получила наиболее простая, “внешняя” часть целостной системы *Хуан-ди*. Она со временем преобразовалась в техники боевых искусств, с одной стороны, а с другой — в шаманизм, магию и мифотворчество. “Внутреннюю” же — эзотерическую — часть учения Хуан-ди использовали очень немногочисленные школы даосской йоги, ставившие своей целью развитие сознания адептов вплоть до достижения Божественного Совершенства. Даосская традиция считает именно Хуан-ди основателем даосизма. Поэтому одно из его ранних направлений именовалось учением Хуан [-ди] – Лао [-цзы].

С течением веков эзотерические школы древнего даосизма становились все более и более закрытыми, а их количество уменьшалось. Однако нить традиции не была прервана.

Напротив, “внешние” школы стали естественным компонентом жизни китайцев. В тех из них, где доминировала магия, ярко проявлялось поклонение душам предков.

В школах же более высокого уровня, начиная с эпохи *Шань-Инь* (XVIII – XII вв. до н. э.), утвердилось поклонение “Небу”, но в значении не места или направления, а “Первоосновы и Первопричины всего сущего”, т. е. Бога.

В середине эпохи *Чжоу*[[14]](#footnote-14) появился трактат “*Дао дэ цзин*”, автором которого считают Лао-Цзы. Таким образом нить древнего учения, протянувшаяся через тысячелетия, с появлением “Дао дэ цзина” получила новый импульс.

Последовавший за появлением “Дао дэ цзина” период с VI по III вв. до н. э. называют эпохой “соперничества всех (или ста) школ”, поскольку почти одновременно оформляются такие **направления**, как *даосизм, конфуцианство, моизм, школы законников, софистов, последователей учения сил* *инь/ян* и др.

Все эти школы использовали в более или менее искаженной форме фрагменты учения Хуан-ди, дошедшие до того времени в древнейших памятниках литературы, таких как “*Чжоу и*”[[15]](#footnote-15) или “*Нэй-цзин*”, “*Иньфу-цзин*” и др., авторами которых, согласно традиции, считаются Хуан-ди и другие “первопредки”.

Во II в. происходит обожествление Лао-Цзы, который именуется теперь *Лао-цзюнь* (“Государь Лао”) и рассматривается как “воплощение”, или “тело Дао” (*дао чжи шэнь*, *дао чжи* *ти*, *дао чжи син*). Возникновение развитого даосизма отмечено началом процесса его организационного оформления. Во II в. появляется первое институциализированное даосское направление — *Тяньши* [дао] (“[Путь] Небесных наставников”), другие названия — *Чжэнъи* [дао] (“[Путь] Истинного единства”), *Удоуми* [дао] (“[Путь] Пяти мер риса”). Первым его патриархом (“Небесным наставником”) считается *Чжан Даолин* (I – II вв.), якобы получивший откровение от обожествленного Лао-Цзы и право быть его наместником на земле. Титул “Небесного наставника” передается в роду Чжан по наследству до настоящего времени. В IV в. возникают два даосских направления — *Маошань* (топоним), или *школа Шанцин*[[16]](#footnote-16) и *школа Линбао*[[17]](#footnote-17). Они стремились совместить символический ритуализм “Небесных наставников” с оккультно-алхимической традицией южнокитайского даосизма и уделяли значительное внимание приемам медитативного созерцания. В целом северные направления даосизма (*Чжэнъи* [дао] и др.) тяготели к активному воздействию на верующих, тогда как южный даосизм был более элитарным, нацеленным на самосовершенствование.

В VII – VIII вв. под влиянием буддизма возникают институт даосского монашества и монастыри, а в религиозной практике даосизма начинают преобладать психотехнические методы (медитация), основное внимание уделяется приемам внутреннего самосовершенствования. Данная тенденция приводит к появлению в XII в. в Северном Китае новых даосских школ, важнейшая из которых — *Цюаньчжэнь* [*цзяо*][[18]](#footnote-18) — вплоть до настоящего времени является ведущим даосским направлением. Для этой школы характерно требование обязательного принятия монашества для духовенства (*дао ши*). К XII в. завершается формирование даосского пантеона. В центре его находится “Триада чистых” (*Сань Цин*[[19]](#footnote-19)), или “Небесные достопочтенные” (Тянь цзунь) — персонификации аспектов Дао, а также божества — его эманации, соответствующие последовательным этапам космогонического процесса, рассматривавшегося даосами как “саморазвертывание” Дао. В средние века в процессе формирования китайского религиозного синкретизма даосизм становится одной из составляющих идеологического комплекса *сань цзяо*[[20]](#footnote-20)наряду с конфуцианством и буддизмом. В XIII – XVII вв. происходит активное взаимодействие северного и южного направлений даосизма, появляются синкретические школы, основывающиеся на даосской “внутренней” алхимии (*сянь сюэ*[[21]](#footnote-21)). Материал для своих религиозных концепций и пантеона он активно черпал из народных верований, в то же время оказывая на них огромное влияние: например, “учение о бессмертии” выступает там в виде культа долголетия, а доктрина Дао как источника жизни — в форме культа многодетности, богатства и т. п.

Самыми видными **представителями средневековой даосской мысли** были Гэ Хун (IV в.), Ван Сюаньлань (VII в.), Ли Цюань (VIII в.), Тань Цяо (Тань Цзиншэн, X в.), Чжан Бодуань (XI в.). Конфуциански образованная интеллектуальная элита нередко проявляла интерес к философии даосизма, абстрагируя ее от религиозного контекста. Наиболее интенсивным было внимание к нему в III – IV вв., после падения династии Хань и определенной дискредитации ее официальной идеологии — конфуцианства. Восприняв некоторые существенные элементы философии и культовой практики буддизма (отдельные методы психотехники, религиозные символы, обряды, сутры и организацию), даосизм в свою очередь способствовал его адаптации к китайской почве, предоставив ему терминологический аппарат для перевода буддийских понятий с санскрита и философские концепции, облегчавшие изложение буддийского учения в привычных китайцам формах. Даосизм, как и буддизм, воздействовал на формирование и развитие *неоконфуцианства*[[22]](#footnote-22), подвергнувшего ряд даосских понятий и философских доктрин этической интерпретации.

Даосизм оказывал сильное и постоянное влияние на литературу, искусство и другие аспекты китайской культуры, на развитие традиционных форм научного знания в средневековом Китае. В частности, занятия даосской алхимией способствовали накоплению богатого эмпирического материала в области химии. Воздействие даосизма сказалось на традиционной медицине в сфере как теории (учение о подобии человеческого тела и Вселенной, взгляды на функционирование и строение организма), так и практики (иглотерапия, фармакология). Вместе с тем элементы научного знания были тесно связаны с религиозно-мистической доктриной и вне ее не привлекали интереса его адептов.

В VII в. даосизм проник в Корею — государство Когурё, короли которого одно время поддерживали доктрину “трех религий”. В Японии в структурно-функциональном смысле место даосизма было занято синтоизмом, но элементы даосского культа “бессмертных” сохранялись там до XVII в., а методы даосской психофизиотехники использовались в медицине и буддийской медитативной практике. Не исключено даосское влияние на символику синтоизма и атрибутов императорской власти.

На протяжении своей истории даосизм временами пользовался покровительством властей — при династии Цинь (221 – 207 до н. э.), Ранняя (Западная) Хань (206 до н. э. – 8 н. э.), в период Южной и Северной династий (420 – 589), в эпохи Тан (618 – 907) и Северную Сун (960 – 1127), но иногда подвергался гонениям — при монгольской династии Юань (1271 – 1368) и маньчжурской династии Цин (1644 – 1911). В КНР существует Ассоциация последователей даосизма, которую в 1980 г. возглавил Ли Юньхан, священнослужитель школы Цюаньчжэнь [цзяо]. Даосизм популярен на Тайване и в Сянгане (Гонконге), а также среди китайских общин в эмиграции. [[23]](#footnote-23)

**3. Лао-Цзы: миф или реальность**

**Лао-Цзы** (Ли Эр, Лао Дань, Ли Боян, Лао Лай-цзы) (VI (V) в. до н. э.) (“Престарелый мудрец”, “Престарелый младенец”) — древнекитайский философ, которому приписывается авторство на классический даосский философский трактат “*Дао дэ цзин*”.

**〈**“**Дао дэ цзин**” (“Каноническая книга о Дао и Дэ”, “Канон Дао и Дэ”, или “Лао-Цзы”) — памятник древнекитайской философской мысли, приписываемый полулегендарному мыслителю Лао-Цзы; основополагающий даосский трактат. По традиции относится к VI – V вв. до н. э., однако современная наука считает более достоверной датировкой IV – III вв. до н. э. Согласно преданию, “**Дао дэ цзин**” был написан Лао-Цзы во время его путешествия на запад по просьбе начальника пограничной заставы Инь Си.**〉**

 Современная наука подвергает сомнению историчность Лао-Цзы, тем не менее в научной литературе он часто определяется как основоположник даосизма.

Вероятнее всего, образ Лао-Цзы собирателен, в основе его лежит жизнь нескольких людей — даосских мистиков-магов (*фанши*), сюжеты архаических мифов и народных преданий. И еще — страстное желание чувствовать рядом с собой в мире присутствие такой небесной и в то же время глубоко человеческой, теплой мудрости.

Древние историки будто бы специально сделали **образ Лао-Цзы** предельно чудесным, и даже в каких-то самых обыкновенных, вполне “посюсторонних” фактах видна запредельность мистической и непознаваемой нами души. Лао-Цзы имеет вполне конкретное место рождения, родовое имя, даже государственную должность, но каждый этот обыденный и несколько даже скучноватый факт вдруг становится частью чего-то чудесного, сверх-обыденного. Сочетание строгого историзма и мифологического ореола прибавляет еще больше обаяния Лао-Цзы. В народной традиции Лао-Цзы почитался как божество, его изображения и статуи можно было встретить во многих местных храмах и небольших кумирнях вместе с изображениями Конфуция, Будды и божествами – “хранителями очага”. Он — частый герой народных легенд и преданий, а философское начало учения Лао-Цзы безболезненно смешивается с волшебством и чудесными превращениями. По одной из народных легенд, Лао-Цзы обитает на 33-м небе — на несколько “этажей” выше, чем главенствующее божество народного пантеона — Нефритовый император. Божество Лао-Цзы помогает в сказках различным существам обрести бессмертие, “переплавляя” их в чудесной печи или курительнице и даруя им “истинный вид”. По другой легенде, Лао-Цзы и сам сумел породить себя в “истинном виде”: родившись, он через некоторое время вновь “вошел” в утробу своей матери Ли и появился затем уже в “бессмертном” виде. Мотив двойного рождения, при котором первое считается физическим, а другое духовным или “истинным”, пришел из практики даосских алхимиков. Когда даос выплавлял пилюлю бессмертия и принимал ее внутрь, то именно она и приводила к появлению в организме “бессмертного зародыша”. Лао-Цзы же якобы сумел сделать это без всяких искусственных средств.

Не избавлена от подобной чудесности и **официальная биография Лао-Цзы**. Она изложена в знаменитых “Исторических записках” (“*Ши цзи*”[[24]](#footnote-24)) *Сыма Цяня* — важнейшем труде по истории древнего Китая, составленном, по всей вероятности, в I в. до н. э., то есть, по крайней мере, через 300 – 400 лет после предполагаемого рождения мудреца. Имя Лао-Цзы, а точнее его прозвище, дословно обозначает “Старый ребенок” или “Старый мудрец”. Настоящая же фамилия Лао-Цзы, как считает Сыма Цянь, была — Ли, имя — Эр, а взрослое имя — Дань. Поэтому его могли называть то Ли Эр, то Лао Дань — “Старец Дань”. Он родился в царстве Чу, уезде Ку, волости Ли, деревне Цюйжэнь. Как часто бывало в Китае, жители деревни составляли один большой клан Ли, поэтому и считается, что родовое имя Лао-Цзы было Ли. Ко времени составления биографии Лао-Цзы в “Исторических записках” “человек Лао-Цзы” почти целиком растворился в мифологическом образе Лао-Цзы, и историку Сыма Цяню приходилось использовать в основном народные предания. Например, он упоминает, мягко говоря, необычную продолжительность жизни даоса: “Лао-Цзы, возможно, жил более ста шестидесяти лет, а некоторые говорят и до двухсот, так как он следовал Дао и мог дожить до глубоких седин”. Казалось бы, зачем мистифицировать образ Лао-Цзы и накручивать такое количество чудес вокруг человека, мудрость которого, оставленная на страницах “Дао дэ цзина”, не вызывает сомнений? Но чудесный характер этой мудрости доступен лишь духовно развитым людям, он не показной и, как все в раннем даосизме, носит скрытый, убегающе-потаенный характер. Проще говоря, он создавался далеко не для простого народа и вообще не был рассчитан на популярное чтение. Вместе с тем привлекательность необычного образа Лао-Цзы делает притягательным и тот трактат, который ему приписывается. Этот “перенос чудесности”, когда она становится более выпуклой и простонародной, — нередкий прием китайской традиции, то же произошло и с Конфуцием, и с легендарным основателем чань-буддизма Бодхидхармой.

**Сведений о человеке Лао-Цзы немного**. Большинство версий сходится на том, что он был старшим современником Конфуция. Об этом говорит не только Сыма Цянь, но и знаменитый даос Чжуан Цзы (Чжуан Чжоу) в главе “Жизнеописание Лао-Цзы”. Как воспитывался Лао-Цзы, у кого обучался — история молчит. Он предстает перед нами уже как абсолютно целостная, завершенная личность. Какое-то время Лао-Цзы занимал должность хранителя архивов в царстве Чжоу, и именно там произошла его памятная встреча с Конфуцием. Устные предания добавляют к этому, что одно время Лао-Цзы сидел по левую руку от правителя и записывал мудрые высказывания как самого властителя, так и его подданных — мудрецов, которых, несмотря на многочисленные легенды, было немного, и поэтому каждое их свежее слово многократно продумывалось и комментировалось.

Исследователи неоднократно пытались высчитать **годы его жизни**, исходя из его предполагаемой встречи с Конфуцием, даты жизни которого известны сравнительно точно — 551 – 479 гг. до н. э. Точной даты рождения и смерти Лао-Цзы установить так и не удалось, но полагают, что он умер, а точнее, удалился навсегда от людей где-то между 460 и 450 гг. до н. э. Современные специалисты склонны относить его жизнь к более позднему периоду — где-то между 400 и 330 гг. до н. э. В любом случае, все эти даты весьма относительны, так как, по одним сведениям, Лао-Цзы дожил до шестидесяти лет, по другим — более чем до двухсот, ибо, как указывал Сыма Цянь, “он пестовал Дао и вскармливал долголетие”. В своем долголетии Лао-Цзы, скорее всего, действительно пережил Конфуция на пару десятков лет, хотя и был старше его.

Какую **должность** занимал Лао-Цзы? Кажется, в этом отношении даже у самых придирчивых исследователей нет особых разногласий. Лао-Цзы был хранителем архивов в царстве Чжоу, точнее, историком-хранителем (цаньши ши), как указывает Сыма Цянь. Сама эта должность свидетельствует о высокородном происхождении Лао-Цзы, о его прекрасном знании канонов.

Но и тут не обходится без разночтений. Чжуан-цзы в главе “Путь Неба” дает иное название должности Лао-Цзы — “историк-смотритель архива” (*вэй цань ши*), что, правда, не многим отличается от варианта Сыма Цяня. А вот “Записки о ритуале” именуют его должность как “старший историк” или “великий историк” (*тай ши*). Существует и иной вариант — “младший историк” (*сяо ши*), при этом следует учитывать, что должность “великого историка” обозначала просто чиновника-историописателя и могла включать в себя должность младшего историка. В любом случае в обязанности этих людей вменялось вести подробные хроники дел в государстве.

Для традиционной китайской культуры историчность Лао-Цзы не имела большого значения. Такой человек просто не мог не быть — будь то в виде физического лица или духовного импульса. К тому же вокруг Лао-Цзы сформировались сотни мифов и десятки философских школ. Возникла даже школа Хуан-Лао (Хуан-ди и Лао-Цзы), являющаяся, по сути, одним из направлений даосизма, которая, впрочем, быстро исчезла. Примечательно, что Лао-Цзы в ней приравнивался к первооснователю мира и “основоположнику” китайской нации.

В биографии Лао-Цзы немало неясностей и загадок. Касаются они, прежде всего, историзма его жизни, — то, что неважно для китайской традиции, где миф столь же реален, как и сама реальность, и наоборот, для западного исследователя может стать важной темой для исследования. Лао-Цзы упоминается, как уже было сказано выше, у Сыма Цяня и у Чжуан-цзы. В последнем случае возникают подозрения, что пассажи с упоминанием даосского учителя — это более поздние вставки, сделанные непосредственно для главы “Поднебесная”. В 24-й главе “Чжуан-цзы” есть примечательный диалог между самим Чжуан-цзы и известным софистом *Хуэй Ши*[[25]](#footnote-25), постоянным спутником даоса. Чжуан-цзы говорит ему: “Жо (конфуцианцы), Мо (Мо-цзы), Ян (*Ян Чжу*[[26]](#footnote-26)) и Пин (*Гунсунь Лун*[[27]](#footnote-27)) составляют четыре школы. Вместе с тобой их станет пятеро”. И ни слова о Лао-Цзы, который якобы был духовным учителем Чжуан-цзы.

Не менее удивительно и другое. Ярчайший последователь Конфуция, Мэн-цзы (*Мэн Кэ*[[28]](#footnote-28)), будучи сильным полемистом, нападает на учения Ян Чжу и Мо-цзы и ни словом не упоминает о Лао-Цзы, хотя, казалось бы, тот — противник достойный. Вероятно, сам трактат (“Дао дэ цзин”) был записан никак не раньше середины III в. до н. э., тогда же и появилось имя Лао-Цзы.

Версия, что **сам Лао-Цзы не мог написать свой труд**, высказывалась давно. Как ни странно, основным доказательством был достаточно простой, но труднооспоримый довод, — само время, когда предположительно жил Лао-Цзы, не располагало к написанию книг. Тогда еще не сложилась традиция философского трактата, которая начинается с Конфуция и Мо-цзы.

Сколь ни велико было преклонение китайской культуры перед Лао-Цзы, его авторство “Дао дэ цзина” подвергалось сомнениям уже издревле. Правда, первоначально речь шла не об историзме личности Лао-Цзы, а лишь о том, мог ли этот человек создать такой трактат.

Первые серьезные сомнения были высказаны еще в XII в. Ученый Ван Шипэн заметил: “Весьма сомнительно, чтобы этот текст в пять тысяч иероглифов был написан Лао-Цзы”. В ту же эпоху стали говорить о **нескольких Лао-Цзы**. Например, ученый-конфуцианец Е Ши считал: “*Тот человек, что наставлял Конфуция, — не тот Лао-Цзы, что написал книгу. А тот человек, который написал книгу, — не Лао Дань из семьи Ли. Лишь безрассудные люди объединяют этих двух в* *одного*”.

Скорее всего, нужно различать реального философа Лао Даня — одного из многих на том историческом промежутке — и мудреца Лао-Цзы, чье авторство “Дао дэ цзина” принадлежит, пожалуй, к области мифов. Например, известный китайский историк Го Можо сделал такой вывод: “Хотя книга “Лао-Цзы” (другое название “Дао дэ цзина”) не принадлежит кисти Лао Даня, но ее основные мысли выработаны именно Лао Данем”. Он же считал, что книга написана значительно позже того, как Лао-Цзы вел свою проповедь.

А вот еще одно предположение, высказанное современным китайским ученым Лю Жолинем: человека, который наставлял Конфуция, звали Лао Дань, он и является великим мудрецом Лао-Цзы. А трактат “Лао-Цзы” записал некий Ли Эр. А это значит, что Лао Дань и Ли Эр — два разных человека. Лао Дань якобы много рассказывал, был, вероятно, великим мистиком и посвященным, но никогда ничего не записывал, а вот Ли Эр, не отличаясь ни особым величием ума, ни посвящением в эзотерические знания, в эпоху Борющихся царств (475 – 221 гг.) просто записал наставления Лао Даня. Многие не согласились с его оценкой, но и доказательно опровергнуть его мнение все же не смогли.

Слово Лао-Цзы таково же, как и его образ. Будучи неприукрашено и символически-всеобъемлюще, оно передает из поколения в поколение дух этого удивительного человека. Для китайской традиции он всегда остается мудрецом, отважившимся на осознание высочайшей степени истинности, сумевшим выдержать ее и передать последователям.[[29]](#footnote-29)

**4. Мир “Дао дэ цзина”**

В своем трактате Лао-Цзы рисует перед нами некий антимир, в котором царствуют *антизначение, антиритуал*, где на смену общепринятому мудрецу приходит *антимудрец*, который при этом еще пребывает в недеянии (*у вэй*[[30]](#footnote-30)) и самозабытии (*ванво*). Все, что обычному человеку кажется ценным — золото, пища, знатность, успех, власть, почитание, слава, знание, — оказывается либо фальшью, либо наигрышем, либо ловушкой замутненного сознания. Одним словом, все то, что ценит Лао-Цзы, оказывается “противоположным вещам”, или, проще говоря, — скрытым от взоров, да и вообще от органов чувств; обращенным внутрь и развивающимся вспять: от силы → к ослаблению, от наполненного → к пустотному, от старости → к младенчеству, от формы → к бесформенному, от вещи → к ее символу.

После всего вышесказанного нетрудно понять, почему истинный даосизм воспринимался с большим трудом и обычно превращался в более доступные пониманию методы обретения бессмертия или тонул в многочисленных ритуалах, в то время как на самом деле — это состояние сознания или, если быть более точным, просветленного сознания.

Итак, все, что присутствует в мире, да и сам мир форм порождается неким вездесущим началом, именуемым *Дао*. Впрочем, название большого значения не имеет, так как Дао все равно нельзя выразить с помощью слов, ощутить органами чувств или как-то объяснить. Оно “безымянно”, то есть на самом деле никак не называется. Стоит лишь как-то обозначить его, — и оно тотчас утрачивается, так как сознание привязывается к какому-то термину вместо того, чтобы вообще освободиться от слов и знаков. Для выражения смысла Дао был даже создан особый язык — “*антислово*”.

Одно из **свойств Дао** — его *всераскинутость*, оно распространяется “и влево и вправо”, и за каждым предметом, каждым явлением таится то начало, которое определяет существование мира. Правда, увидеть его нельзя, оно доступно лишь в момент просветления. Обычный же человек, даже зная о Дао, “не узнаёт его”, — “встречаясь с ним, не увидим его лица”. Итак, Дао извечно сокрыто, ускользающе, но в то же время реально присутствует в мире. И не только присутствует, но и определяет его, являясь, таким образом, темным двойником действительности. Эта “спрятанность” Дао позволила обозначать его как “*сюань*” — “темное”, “сокрытое”, “потаенное”, “сокровенное”. Сокровенность противостоит внешней, видимой форме вещей, в том числе человеку и его чувствам. Например, на место добродетели приходит “сокровенная Благость”, на место знания приходит “сокровенное знание”, на место обыденной правильности суждений приходит “сокровенная мудрость”. Таким образом, **где присутствует “сокровенность” — там есть и Дао**. Но отсюда же и другой вывод — **ничто “истинное” увидеть невозможно: оно сокрыто и сокровенно, потаенно за внешними формами вещей, самоотстранено от мира.** Значит, и способ проникновения в него должен быть не обычный (скажем, усердное продумывание и усвоение информации), а трансцендентальный (непосредственное прочувствование или озарение).

Дао порождает вещи также не явленно, а скрыто. Для неискушенного взора всё происходит вполне привычно: ребенок рождается от матери, дерево — из семени, дом строится из глины и кирпичей. Но существует и “истинное”, невидимое рождение. Не случайно Дао неоднократно в “Дао дэ цзине” сравнивается с женским началом (“сокровенная самка”, “лоно”), или с элементами женского начала, например, “лощина”, “долина”. Сам акт рождения, таким образом, приобретает мистически-потаенный характер, так как за ним стоит одно из первопроявлений Дао. Этим, в частности, объясняются эзотерические мотивы эротизма в “Дао дэ цзине”. Отголоском их стали многочисленные даосские оргии и досконально разработанные сексуальные методики, ведущие к взаимодополнению женского начала инь и мужского ян и достижению “внутреннего света”, как учили даосы.

Дао противоположно вещам не только по принципу “явленное-скрытое”. Если все вещи имеют форму, то Дао — туманно, расплывчато, темно. При этом в нем есть самое главное: оно содержит “семя” или потенциальный зародыш всего мира (“Дао дэ цзин”, 21). По древней китайской натурфилософской концепции, в мире сначала властвовал Хаос, и тогда не существовало даже такого основополагающего начала, как Небо. Дао же присутствовало всегда, при этом бесконечно порождая само себя и тая в себе некое динамическое начало для того, чтобы дать рождение всему миру. Это — момент предельной пустоты или небытия, столь высоко ценимого даосами. Если во внешнем, видимом мире вещи присутствуют в своей проявленной или актуальной форме, то в Пустоте они находятся в форме предрождения или виртуальной (предполагаемой) форме. Ситуация парадоксальна, но вполне осмысляема: в Пустоте еще ничего не существует (ибо это — Пустота, Великое ничто), и в то же время допускается существование всего чего угодно. Это некое потенциальное пространство. Естественно, что в таком универсальном виде Пустота ценится больше, нежели мир форм, вещей, мир Посленебесного (*хоутянь*), то есть когда уже возникло Небо. Возвращение к Дао — это возвращение к Пустоте, когда многочисленные вещи не мешают соединиться с ним.

Дао “пустотно, но использованием не исчерпать его” (“Дао дэ цзин”, 4). Рождение всех вещей, совершение поступков, управление государством, достижение долголетия — всё это использование Дао. Однако нельзя исчерпать Пустоту, и, таким образом, “никаковость” Дао позволяет ему быть бесконечно могущественным и в то же время неприметным.

**Мир рождается из этой единой предформы Дао, причем возникает посредством “деления на два”.** Чтобы не утратить это изначальное зародышевое единство, вещи возникают одновременно со своей противоположностью, например, как только возникает черное, — возникает и белое, вместе с женским возникает и мужское, вместе с добром возникает и зло, с красотой — уродство. Даосы называли это “парным рождением” (*шуаншэн*). Рождение уродства, фальши, глупости, поддельной мудрости нельзя рассматривать со знаком “–”, равно как и красоту, искренность, мудрость — со знаком “+”. Вещи лишь “поверяют” или дополняют друг друга, как считали даосы. Кстати, и “–” и “+” подчинены этому закону “парного рождения”, следует лишь понимать, что истинное Дао, которое порождает все эти феномены, многократно и неизмеримо превосходит всяческие оценки. Оно даже “не гуманно”, “не справедливо” (“Дао дэ цзин”, 5), оно просто “пустотно”, и этим сказано всё.

Рождение вещей — “мириад вещей”, как называли это даосы, включая сюда и вещи, и поступки, и явления, и мысли, и характеры, и вообще всё, что есть в этом мире, — идет как постепенная, но при этом непреложная, необходимая и осмысленная утрата единства: одно рождает два, два — три и т. д. Принято считать, что Дао порождает инь и ян, инь и ян — Небо, Землю, человека и т. д.

Дао дает толчок к рождению вещей, оно как бы заводит некую “сокровенную пружину” (*сюаньцзи* — это один из синонимов Дао), благодаря которой вещи затем развиваются сами собой. Дао “вскармливает” и “воспитывает” вещи — дает им изначальный импульс. И в то же время оно позволяет им развиваться самим по себе в состоянии естественности, то есть, предоставляя им высшую степень свободы. Само же Дао — мерило этой абсолютной свободы, оно “вскармливает вещи, но не властвует над ними”. Именно так и поступает истинный мудрец в отношении как вещей, так и людей, а истинный император — в отношении своих подданных. Дао как бы предопределяет русло развития вещей, они же следуют естественному ходу саморазвития благодаря изначальному толчку. Это подобно тому, как река может в зависимости от ландшафта менять русло, образуя массу ответвлений и ручьев, однако направление течения не изменит никогда. Таким образом, **в даосизме причудливо сополагаются два начала, главенствование одного из которых было предметом извечных споров западных философов — судьба и свобода саморазвития. Концепция Дао сняла этот спор, так его и не начав. Возвращение к Дао — это возвращение к судьбе, а следовательно, и понимание своего мистического предопределения в мире, чем и отличается даос.**

Раз мир — прообраз Дао, то этот мир символичен. С одной стороны, он абсолютно реален и каждая вещь существует в действительности. С другой стороны, за этим миром стоит еще более реальный, более ценный, более существенный мир. Но этот мир пустотен, потаен, невидим и с обыденной точки зрения иллюзорен. А вот в перевернутом мире даосизма все наоборот: если видимый мир реален, то невидимый — иллюзорен. Причем опять-таки, следуя “парному рождению”, иллюзорность — реальность каждого мира существуют параллельно и одновременно. Это мир, где сон — реальность, а реальность — сон. Реальный сон не случайно стал расхожей темой даосских притч.

 *Знаменитая* ***история гласит****, что однажды Чжуан-Цзы приснилось, что он — бабочка, которая беззаботно порхает меж цветов. А когда даос проснулся, он не мог решить: то ли Чжуан-Цзы снилось, что он бабочка, то ли бабочке снится, что она Чжуан-Цзы.* И хотя, как заключает легенда, между Чжуан-Цзыи бабочкой, “несомненно, есть разница”, сам мир сливается в единый иллюзорно-реальный поток. Таким он и представлен в “Дао дэ цзине”.

“Дао дэ цзин” показал мир в перевернутом виде, в его зеркальном отображении. Это трактат о “внутреннем” мире и о “внутреннем” человеке, называемом мудрецом, который способен, видя внешние формы мира, понимать их символическую сущность, а за символами видеть Великий образ.

Даосский символизм приводит к тому, что каждый предмет раскрывается перед нами как предел сущего. Складывается ощущение абсолютной, но при этом необходимой, театрализации жизни, — ведь за этим “театром” кроется истинная внутренняя реальность, называемая “полнотой жизненности за миром форм”, и иначе чем в символах ее не выразить.[[31]](#footnote-31)

**5. Даосизм как образ жизни**

Даосизм является очень многообразным учением и не ограничивается только теоретическими построениями. Уже ранние даосы выработали свою собственную, причем очень глубокую и оригинальную, концепцию культурного развития человека, которая легла в основу даосской культуры психической деятельности, оказавшей огромное влияние на всю психическую культуру древнего и средневекового Китая.

**Особенность психических концепций** даосов заключалась в том, что они рассматривали природное не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единых для всей природы — как живой, так и неживой, хоть и изоморфных таковым в человеческом существе, но несводимых к ним целиком и полностью в силу определенной специфики, с которой эти всеобщие закономерности проявляются в человеке. Поэтому главная задача даосской практики психотренинга и психической саморегуляции (так называемой даосской йоги) заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления и на макроскопическом уровне, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады “небо – земля – человек”. Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования вселенной есть “великое Дао”, которое отождествлялось даосами с “истинной сущностью” человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель культурного развития человеческой личности.

Соответственно высшим достижением даосской практики морального и психического самоусовершенствования провозглашалось состояние полной идентичности “истинной сущности” самого человека с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность рассматривалась не как интеллектуальный синтез субъективности человека и объективности мира вещей и явлений или рациональная идея медиации (посредничества) между ними, а как прямое спонтанное и мгновенное взаиморастворение, иными словами, “прыжок в подлинный первоисточник идентичности”, слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и “истинной природой” каждого человека.

Вместе с тем даосы выступали против всякого насилия над человеческой личностью и считали, что привязанность к индивидуальному “Я” нельзя подавлять с помощью насильственных методов, поэтому относились к “культуризаторской” миссии конфуцианских правил резко негативно. Указывая на принципиальное расхождение двух учений в этом вопросе, академик 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”.

Чтобы постичь принцип всеобщего космического порядка и слиться с ним, действовать в неразрывном единстве с этим принципом, даосы предлагали просто “забыть” конвенциальные нормы и условности, и в порыве спонтанного “просветления” идентифицироваться с безусловным Дао. Они утверждали, что в “самозабвенном” состоянии, постигая свою истинную природу, тождественную истинной сущности каждой вещи, каждого явления, человек одновременно отождествляется с миром окружающей природы, образуя с ней нераздельное и гармоничное единство, так как постижение Дао есть такой психологический опыт, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, между “Я” и “не-Я”. При этом происходит как бы “самоидентификация” всех противоречий и оппозиций, раскалывающих изначальную целостность мира и создающих в обыденном сознании драматические коллизии между микрокосмом и макрокосмом, с одной стороны, и между человеческой личностью (точнее, его индивидуальным “Я”) и истинной природой человека — с другой. Психотерапевтическая ценность “просветления”, по мнению даосов, заключается в его способности примирять противоречия на более высоком уровне сознания, и в этом смысле Дао интерпретировалось ими как путь к более целостной и гармоничной жизнедеятельности человеческой психики, ведущей к слиянию индивидуального потока психики с универсальным Путем вселенной и его функционированию в полном соответствии с всеобщим принципом структурной организации и функционирования космического целого.

Вместе с тем даосы утверждали, что противоречия и противоположности взаимоидентифицируются внутри себя (т. е. внутри каждой пары оппозиции), а не на какой-то более высокой ступени синтеза, как в диалектике Гегеля. Поэтому для даоса, обретающего состояние “не-дуальности”, нет прогрессии к некоему абсолюту, но все противоречия существуют одновременно с их тождеством, так как всякое явление одновременно и утверждает и отрицает себя в процессе динамического взаимодействия полярностей, которое является источником всякого движения и развития и которое предстает как диалектическое единство непрерывности и дискретности.

В “Дао дэ цзине” метод психической саморегуляции характеризуется следующим образом: “Нужно сделать [свое сознание] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему истоку (т. е. к Дао)”.

Достижение подобной “бесстрастности” не означает, однако, выхолащивания психической жизни человека. Напротив, отстраненность субъекта, отсутствие деструктурирующего вмешательства активности его личности, его индивидуального “Я” приводит к более полному проявлению специфики каждого феномена как такового, к максимальному выявлению его собственного Дао (т. е. Дао “всех вещей”). Подобное следование “всех вещей” своей собственной природе (а под “всеми вещами” можно понимать как внешние объекты, так и явления внутренней жизни, т. е. психические феномены) имело большое значение в любой сфере человеческой жизнедеятельности, так как позволяло даосу решать сенсорно-перцептивные и моторно-двигательные задачи, встававшие перед ним во время занятий теми или иными видами практической деятельности, которые могли рассматриваться как конкретные средства претворения принципов Дао на практике.[[32]](#footnote-32)

**5.1. Тренировка тела и духа**

С глубокой древности в Китае существовали приемы и методы тренировки тела и духа ради достижения, как говорили даосы, «полноты жизни», высшей просветленности сознания и в конечном счете - бессмертия в вечнопреемственности Великого Пути. Эта практика личного совершенствования, подкрепленная откровениями родоначальников даосизма, со временем стала подлинной сердцевиной даосской традиции. Таких искателей вечной жизни в Китае с древности называли словом *сянь* (в русской литературе они именуются по-разному: небожители, бессмертные, блаженные).

 Подвижничество даосских сяней включало в себя множество различных практик: гимнастические и дыхательные упражнения, диету, прием снадобий, медитацию, воинскую тренировку и даже использование секса для укрепления жизненных сил. С течением времени эти формы «претворения Дао» становились все более сложными и утонченными, обрастали все новыми деталями, но и все сильнее влияли друг на друга. Так в конце концов сложился широкий синтез духовно-телесной практики позднего даосизма. Ядром же даосской традиции неизменно оставались довольно замкнутые, немногочисленные школы, обеспечивающие «передачу Дао» от учителя к ученику. (То была, в сущности, единственно возможная форма бытования мудрости Дао в китайском обществе). Хотя преемственность Дао была по сути своей безыскусным актом самосознания творческой воли или, по-другому, «духовного пробуждения», это событие приуготовлялось и становилось возможным благодаря обширнейшему набору самых разных практик. Например, в даосской школе Дикого гуся использовалось более 70 комплексов упражнений - дыхательных, медитативных, физических и проч. И каждый ученик, мечтавший о том, чтобы стать законным учителем школы, должен досконально усвоить все.

 Быть даосом, приверженцем Дао - значит претворять Путь: неустанно и сознательно идти вперед. И, следовательно, непрестанно совершенствовать себя.

**Тело** служило для даосов ближайшим прообразом бытия Дао, что объясняется несколькими причинами:

 Во-первых, тело есть нечто заданное нашему опыту: мы рождаемся и приобретаем сознание, уже обладая телом. В сущности, тело и есть наш «изначальный облик», который, по слову Чжуан-цзы, «существует до нашего появления на свет». Это внутреннее, ноуменальное, чисто символическое тело - в конечном свете тело самого Дао - существует «нераздельно и неслиянно» с материальными телами, подобно тому, как чистое зеркало, вмещая в себя все вещи, само не тождественно им, а сила воображения, выявляя образы, не сводится к предмету созерцания.

 Во-вторых, тело мыслится в даосизме как сгусток жизненной энергии или мирового дыхания (*ци*): даос, заявлял Чжуан-цзы, «не смотрит глазами и не слышит ушами», но внимает «жизненными токами». Тот, кто следует Дао, взаимодействует с другими существами в пространстве единого энергетического тела, «сердца Неба и Земли». И как тело претворяет появления сознания, так и даосский мудрец обладает способностью предвосхищать мысли и чувства окружающих, ибо он постигает сами «семена вещей».

 В-третьих, тело воплощает и цельность (являясь в этом отношении прототипом Пустоты), и многообразие нашего восприятия: единство телесной интуиции таится внутри хаоса наших ощущений. Нелишне напомнить, что рассматривали тело как совокупность большого числа точек, имевших не только физиологическую, но и подлинно космическую значимость: то были своеобразные отверстия каналов, связывающих человеческое тело с «телом Хаоса».

 **«Регулирование тела»** (*тяо шэнь*) включало в себя различные способы физического и химического воздействия на организм. К первым относились комплексы динамической и статической гимнастики, водные и солнечные ванны, пешие прогулки и прочие виды физических упражнений. Вторые сводились, главным образом, к диете и употреблению всевозможных снадобий и пилюль растительного, животного и минерального происхождения с целью очищения организма и взращивания в нем зародыша бессмертного духа.

 **«Регулирование дыхания»** (*тяо си*) представлено несколькими системами дыхания, в том числе естественными, «перевернутыми» (когда при вдохе втягивается живот), «утробным», осуществляемом помимо органов дыхания, и проч. Но во всех случаях дыхание должно быть, согласно традиции, «ровным, глубоким, плавным, легким, медленным».

 Понятие **«Регулирование сердца»** относилось к приемам и методам сосредоточения и самоконтроля. Здесь наибольшее значение имели принципы «сбережения единства» (*шоу* *и*), или «сбережения середины» (*шоу чжун*), означавшее поддержание внутренней целостности сознания; «погружения в покой» (*жу цзин*), т.е. отстрнение от потока мыслей и душевного волнения; «присутствие мысли» (*цунь сян*), что означало концентрацию внимания в определенной части тела, и т.п. Многие даосские авторы оставили описания различных ступеней и состояний медитативной практики.

С течением времени **практика «тренировки энергии»** была разработана даосами с необыкновенной тщательностью. В поздних компендиумах даосского совершенствования один только этап превращения «семени» в «дыхание» включал в себя не менее шести ступеней: первая ступень - «тренируй себя», т.е.общая подготовка к медитации; вторая - «регулирование эликсира», т.е. настройка дыхания и сознания; третья - «порождение эликсира», т.е. выработка энергии в Нижнем Киноварном поле; четвертая - «отбор эликсира», т.е. вовлечение в круговорот энергии ее наиболее чистых и тонких эссенций; пятая - «запечатывание тигля», т.е. закупоривание жизненных отверстий тела и достижение полной внутренней самодостаточности; шестая - «возгонка эликсира», т.е. превращение «семенной» энергии в энергию более высокого порядка.

 Таковы основные понятия даосской практики внутреннего совершенствования, или, как говорят сами даосы, «выплавления внутреннего эликсира». Практика эта охватывает множество очень разных методик, приемов и наблюдений, так что дать краткую сводку даосских путей совершенствования едва ли возможно.

Самый пристальный интерес в современном мире вызывают **даосские школы кулачного боя**, не совсем точно именуемые школами *гунфу* или *ушу* (букв. «воинского искусства»). Наверное, интерес этот не является только данью моде. В истоках его таится смутная, не вполне осмысленная догадка о том, что традиция воинского искусства даосов хранит в себе очень глубокую, но и чрезвычайно практичную, действенную правду человеческого духа; что в этой традиции мы находим подлинную, а не придуманную альтернативу самоотчуждения человека, порожденному современной цивилизацией.

 В традиции даосского «кулачного искусства» мы встречаемся с практикой, в которой на удивление органично соединяются методика оздоровления и омоложения, техника рукопашного боя, красота телесной пластики и моральное совершенствование. И все эти грани «кулачного искусства» Дао проникнуты духом легкой, как бы непритязательной и потому истинно жизненной свободы. Последнее слово здесь принадлежит не «приемом» и «методам», самому человеку, не связанному застывшими формами, погруженному в стихию вольного творчества. Возможно же такое потому, что даосский мастер, каким бы делом он ни занимался, верит, что в жизни все само собой сходится наилучшим образом и подлинная красота не может не быть одновременно истинной пользой и настоящей добродетелью.

 **Главный смысл занятий** «кулачным искусством» для даосов состоит в достижении личного бессмертия в вечной жизни школы. Доступно это лишь тому, кто взрастил в себе «добродетель» (*дэ*), каковая у даосов обозначает не просто соблюдение норм морали, но обретение в себе «полноты жизненных свойств», постижение внутреннего совершенства вещей. Поэтому человек, обладающий дэ, излучает несокрушимую мощь жизни, всегда и всюду привлекает к себе людей, заставляет их быть послушными его воле, но он воздействует на мир, не обнаруживая себя: человек дэ, говорили древние даосы, не требует от других поклонения, а люди чтут его, не доказывает свою правоту, а ему все верят, не угрожает другим, а люди держатся с ним любезно и т.д.; возможно же такое потому, что в дэ человек достигает предела своего существования и, погружаясь в поток творческого обновления мира, входит в интимное соприкосновение с другими жизнями.

Основу технического арсенала даосских школ ушу составляет определенным образом стилизованные или, лучше сказать, некие типовые движения - знаки одухотворенно-возвышенной, наполненной сознанием жизни. Усваивая эти нормативные движения, ученик перенимает символизируемые ими качества энергии и постепенно вживается, «врастает» в матрицу вселенских метаморфоз. Такое обучение имело и очевидную воспитательную ценность: оно неуклонно взбадривало сознание учащегося, повышало его чувствительность и в конце концов делало его восприимчивым к до-сущей, «прежденебесной» реальности мира. Способность жить самим предчувствием жизни, знать «семена вещей» или, говоря словами Чжуан-цзы, «быть таким, каким еще не бывал», и составляла секрет «внутреннего достижения» (гунфу) даосских мастеров кулачного искусства.

 Другим распространенным критерием совершенствования в даосских школах ушу была ступень внутреннего усвоения нормативных движений. Высшим достижением здесь считалось отреченность от всех внешних форм кулачного искусства, когда, по словам одного старого мастера, «единое дыхание обращается привольно, и воля вовек не прерывается, движения имеют очертания, но пропадают в бесследном, а знание секретов мастерства уже неотличимо от деяний самой природы». [[33]](#footnote-33)

**6. Влияние даосизма на китайскую прозу, живопись, театр**

Влияние даосизма на китайскую **прозу** ощутимо уже в эпоху раннего средневековья (III - VI в.н.э.). Именно тогда увидели свет первые сборники "*чжитуай слошо*" (рассказы о духах.), пост­роенные на даосско-религиозных мифах. Первыми их составителями были придворные маги и жрецы. Наряду с шаманством, колдовством, магией в них дана даосская концепция мира (с определенным местом человека в ней), обязательно присутствует главный положительный герой - даосский праведник, носитель подлинного знания. Авторы сборников о потустороннем мире стремились внушить читателю определенные представления в свете собственных философских кон­цепций. Даос-герой, живет в некотором универсуме, состоящем из пяти стихий и двух начал - *инь и янь*. В сборниках даны столь излюбленные даосами «рецепты» самовоспитания: не употреблять в пищу определенных злаков, есть сосновые шишки, и тогда можно будет дожить до 300 лет и т. д. В сборниках встречаются и реаль­ные люди: Го Пу (276-324), поэт, ученый, предсказатель, Гуань Лу (208-255), физиогном, Хуа Го (X), медик, но главное место принадлежит праведнику даосу.

Сверхъестественные возможности и способности даосов описа­ны Го Сянем в произведении "Жизнеописание Лю Аня": "*К князю явились восемь старцев - князь захотел их испытать и велел по­казать свое умение*". А далее Го Сян рассказывает о чудесных способностях старцев: "*Хотя познания наши ничтожны, мы кое в чем искусны. Если первый из нас сядет - поднимется ветер и пой­дет дождь, а встанет - налетят облака и туман, проведя по земле черту, превратит ее в реку или ручей, а щепоть земли - в гору или холм. Второй умеет в прах развеять высокую гору, опутать веревкой барса и тигра, вызывать дракона и повелевать морскими чудовищами, а черти и духи будут у него на посылках. Третий, если сядет, то жив, а встанет - мертв, ибо нет для него разли­чий между бытием и небытием. Он умеет раздвоиться и сделать не­видимыми все шесть отрядов княжеского войска, ибо знает, как в светлый день напустить мглу. Четвертый умеет плыть в выси не­бесной на облаке, пересечь море, ступая по волнам, втянув в себя воздух, выдохнуть ураган на тысячу ли. Пятый из нас в огне не горит и в воде не тонет, неуязвим для меча и стрелы, в стужу не мерзнет, в зной не исходит потом. Еще один из нас знает, как принять все тысячи тысяч обличий, каковые только и можно измыс­лить; умеет оборотиться во всякого зверя, птицу, травинку, и дерево, умеет еще останавливать потоки и сдвигать с места горы, дворец превращать в убогую хижину, а вместо хижины поставить дворец. А последний из нас знает, как, выпарив на огне глину, получать золото, воду обратить в камень, олово в серебро, может заставить летать по воздуху тяжелую ртуть, может на облаке или драконе подняться выше третьей небесной сферы великой чистоты. Для вас, князь, мы можем показать все, чего бы вы ни пожелали*" [6, с.96]. В прозе III-VI в. даосы выражали идею протеста про­тив насилия, являлись личностями, воплотившими идеи знания и нравственного совершенства. Нравственная доктрина даосизма чуж­да стремлению к власти, богатству, торжеству насилия, власти над людьми. Даос достигает совершенства для себя, не распрост­раняя его на других и не открывая другим своих тайн.[[34]](#footnote-34) Как лич­ность автономная, неуправляемая, даос всегда вызывает опасение у правителей. Так князь Лю Ань захотел узнать секрет даоса, а не добившись своего, убил его. Но поскольку даос бессмертен, он явился к князю и отомстил за себя. В произведениях III-VI в. редко идея даосизма выступает как четкий вывод. Чаще всего он сплавлен с народным фольклором. Фольклорно-мифологические и да­осские идеи в литературе стали единицами повествования, создав "сюжетные основы" - некоторые относительно устойчивые формы, вошедшие затем в сюжетный фонд повествовательной прозы. Эти "сюжетные основы" стали жанровыми канонами китайской новеллы. Например, мотив "пустого гроба" для обретающих бессмертие и пе­ремещающихся на небеса. В гробу в таком случае остаются лишь вещи покойника. Мотив "пустого гроба" прочно вошел в китайскую литературу, став основой сюжета о явлении небожителя в облике человека в мир людей и его ухода на небеса через погребение. В дальнейшем образ даоса в китайской литературе раскрывался по-разному: и как маг, колдун с греховными помыслами, и как волшеб­ник, творящий чудеса - в зависимости от того, какие преобладали воззрения у китайцев во время правления той или иной династии.

Говоря о культуре Китая, нельзя не сказать о **живописи**, о поразительном понимании и чувствовании природы, о китайской эс­тетике. Существовали особые сочинения о том, как писать пейзаж той или иной горы, какой смысл нужно вкладывать в пейзажи. Нас­тоящий мастер должен находиться в тихой обители, в долине чис­той и светлой, подобно его духу, ибо природа врачует душу. Он должен быть странником, но путь его странствий и поиски новых мест не должны происходить во внешнем мире. "Не выходя со дво­ра, мудрец познает мир, не выглядывая из окна, он видит естест­венное дао. Чем дальше он идет, тем меньше познает. Поэтому мудрый человек не ходит, но познает" ("Дао-дэ цзын", 48 жан). Таким образом, пейзажная живопись призвана стать местом странс­твия человеческого духа, сменив всякую тягу человека к перемене мест и поискам новых впечатлений. Влияние идей даосизма просле­живается у таких знаменитых мастеров классического китайского пейзажа, как Ли Чэна (X в.), Го Сина (X в.), Ми Фу (XII в.), Ни Цзяна (XIV в.). Впоследствии худож­ники отказались от явных аллегорий и частого изображения бесс­мертных, природа же предстает все более преображенной и одухот­воренной.

В ХVI-ХVП в. Китай вышел из эпохи позднего средневековья, состоялся пересмотр традиционных ценностей и взглядов. Все большую популярность приобретали идеи всепроникающего единства мира, развивались астрономия, естественные науки, медицина и фармакология. Даосизм в эту пору приобретает особый статус. Да­осы занимают высокие государственные посты, активно участвуют в дворцовых интригах и заговорах, строятся новые даосские храмы. Конфуцианской концепции неизменности, константности ("и в самом малом изменить нельзя") не соответствующей духу времени, на смену приходит даосская идея универсальной изменчивости, непрерывного изменения, становления, естественным потоком чего захвачен и сам человек. Концепция изменчивости сдвинула с мертвой точки ортодоксальное пренебрежение к демократическим жанрам литерату­ры и способствовала бурному развитию городской повести, романа, драмы. Главным становится не рассудочное, а эмоциональное восп­риятие мира, в частности, в новом театральном жанре *куньцюй*. Автор знаменитой "Пионовой беседки" говорит устами своего ге­роя: "Любовь - это когда живой умирает, а мертвый воскресает. Если же живой не может от любви умереть, а мертвый - воскрес­нуть, то все это еще не достойно называться любовью". Только эмоции делают человека человеком, способствуют достижению соци­ального идеала. Представление об усовершенствовании общества че­рез естественное проявление чувств уходит корнями в древнюю идею о всеобщем равенстве вещей в естественности. Путь к соци­альному идеалу лежит через пробуждение и становление личности. Разлад личности и судьбы, человека и окружающего мира, проблемы жизни и смерти, женское равноправие и брак по любви - вот круг вопросов, которые рассматривал театр Китая. В целом театр стро­ился по законам жизни, а жизнь - по законам театра. Но даосские идеи приходили в театр в несколько "сниженном виде", ибо театр, рассчитанный на массового зрителя, должен был приспособиться к уровню его восприятия.[[35]](#footnote-35)

**7. Связь даосизма с религией**

Учение даосов тесно смыкается с религией, с оккультными науками, магией, колдовством. Инь Чжаоэнь, даос, предпринимает попытку соединить три основные религиозные течения (конфуцианс­тво, даосизм, буддизм) воедино: "Когда великий передел разде­лился, то образовалось три первоначала (*сань цай*) Они называют­ся Небо, Земля и Человек. Человек также имеет три первоосновы (*сань цзун*)". Они называются конфуцианство - учение о совершен­ной мудрости, учение Дао цзы - о сокровенном и учение Буддыдхояне. Целью всех трех является постижение Дао и делятся они лишь функционально: конфуцианство способствует "заложению осно­вы", учение Лао цзы - "вхождению в ворота" и буддизм - "дости­жению высшего образца".

**8. ЗНАЧЕНИЕ ДАОСИЗМА ДЛЯ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ КИТАЯ**

Даосизм и конфуцианство являются двумя основными линиями, главными направлениями в развитии китайской философии и культу­ры.

Древние трактаты содержат как разработку основных фило­софских концепций (Дао, дэ), которые позже приняли конфуцианцы, проблемы натурфилософии и онтогенеза, так и просто красивые ли­рические стихи, басни, сюжетные мотивы. Трудно провести четкое разграничение между собственно философией и собственной культу­рой в сознании китайца. Это некоторое особое миропонимание, да­же молчание наполнено тайным смыслом, символикой, труднодоступ­ной для непосвященного европейца. Конфуцианство более четко оп­ределено, чем даосизм, содержит определенные требования, регла­менты относительно поведения человека. Некоторые философы поэ­тому старались связать воедино эти два мировоззрения, говоря, что конфуцианство создано для чиновников государственной служ­бы, эти взгляды нужно разделять на работе, а созерцанием приро­ды, дыхательными упражнениями, психической саморегуляцией можно заняться на досуге. Конфуцианцы, как и даосы, видели существующее несовершенство мира, осуждали его и предлагали свои рецепты для блага человечества. В ходе исторического развития, когда у власти стояла та или иная династия, преобладал либо даосизм, ли­бо конфуцианство. Эти две тенденции существуют и сейчас. Существуют школы даосизма, увлечение проблемами биоэнергетики человека, связи его с космосом, правильное расположение человека в космо­се, астрология, хиромантия, иглотерапия давно вышли за пределы Китая и нашли своих почитателей в других странах. Помимо ок­культных наук, идеи даосизма в решающей степени определяют ки­тайскую эстетику, прозу и поэзию, театр, живопись, то есть ки­тайскую культуру.[[36]](#footnote-36)

**Заключение**

Мир даосизма — это мир иллюзорный, вечно ускользающий, символический, но именно благодаря этому он опосредует собой полноту истины. Даосское знание распластывает саму природу, диффузирует её до абсолютного ничто, до “расплывчато-туманного” и “туманно-неопределенного”, до сплошной темноты и одновременно “слепящего сияния” Дао. И в этой символической перспективе, казалось бы, вот-вот должно проступить “бытие истины”, нечто доподлинное, единственно верное в жизни культуры. Но нет — каждый раз конечное и абсолютное оказываются не то что невысказанными, но даже не намеченными, остаются где-то “за кадром” — за словом и даже за мыслью. И благодаря этому древняя китайская религия несет в себе универсальные ценности, не зависящие от времени и пространства, ибо величественной мистерии человеческого духа суждено длиться вечно.

Даосизм делает акцент на сближение с природой, соединение с ней в нечто единое, общее, цельное. Дао же по праву можно назвать квинтэссенцией философии традиционного Китая. Дао – как изначальная верховная всеобщность, как великий закон природы и первопричина всего сущего, как высшая абсолютная реальность, из гигантского пути-потока которой рождается феноме­нальный мир, чтобы, в конце концов, уйти туда же и затем появить­ся вновь, но уже обновленным.

Лучший способ понять, что такое даосизм, - научиться ценить в жизни не умное, даже не доброе, а просто долговечное, неумирающее, что бы то ни было. Мудрость Дао обращена к сердцу каждого человека, и без радостного и бескорыстного душевного отклика, которым держится жизнь каждого существа, стоит немного.

 Даос живет тем, что живо вовеки; он живет самым надежным - капиталом духа. А это значит, что даосизм есть, прежде всего, оправдание традиции. Правда Дао - это то, что дается нам прежде, чем мы познаем сами себя, и она есть то, что перейдет от нас к будущим поколениям после того, как мы уйдем...

Таким образом, даосизм - это путь цельного существования, в котором умозрение и действие, дух и материя, сознание и жизнь оказываются собранным в свободном, беспредельном, «хаотическом» единстве. Такое единство насквозь парадоксально, и потому даосские учителя умолкают, когда от них требуется объяснить их мудрость.

**Список литературы:**

1. Антология даосской философии. Перевод/сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виноградский. - М.,1994.
2. Дао и даосизм в Китае. Васильев Л. С./ М. , "Наука", 1982
3. Даосизм: история возникновения и развитие. Лобода Е. Б.— М.: Саттва, 1993
4. Даосизм: опыт, историко-религиозные описания, Торчинов Е.А. – СПб.: 1993.
5. Даосская йога (китайская даосская алхимия). Лапин А. Э.— М.: Саттва, 1993
6. Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. Ян Хин-Шун.— М.– Л.: АН СССР, 1970.
7. Китайская классическая “Книга перемен”. Щуцкий Ю. К.— М.: 1960
8. Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. ИДВ; гл. ред. М. Л. Титаренко. — М.: Мысль, 1994
9. Мистерия Дао. Маслов А. А.— М.: Сфера, 1996
10. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Лукьянов А. Е.— М.: ИНСАН, РМФК, 1992
11. Чжуан-Цзы. Малявин В. В. М. *,* "Наука", 1988.

\* \* \*

1. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Лукьянов А. Е. [↑](#footnote-ref-1)
2. Дао и даосизм в Китае. Васильев Л. С. /М. , "Наука", 1982. [↑](#footnote-ref-2)
3. “**Чжуан-цзы**” — философский трактат, названный по имени автора, одного из основоположников философии даосизма (полное имя **Чжуан Чжоу** – , IV – III вв. до н. э.). С VIII в. именуется еще как “Наньхуа чжэнь цзин” (“Истинная каноническая книга [философа из] Наньхуа”). Один из важнейших текстов даосской философии. [↑](#footnote-ref-3)
4. **Чжуан Чжоу** (**Чжуан-цзы**, **Мэн Чжоу**, **Янь Чжоу**) (ок. 369 до н. э. – ок. 286 до н. э.) — один из основоположников философии даосизма, автор трактата “Чжуан-цзы”. [↑](#footnote-ref-4)
5. **Ле Юйкоу** (**Ле-цзы**, **Юйкоу**) (IV в. до н. э. (?)) — предполагаемый автор трактата “Ле-цзы”, одного из основополагающих памятников даосизма. [↑](#footnote-ref-5)
6. **Лю Ань** (**Хуайнань-цзы**) (179 до н. э. – 122 до н. э.) — мыслитель, литератор, правитель области Хуайнань. По преданию, привлек несколько тысяч “гостей-приживальщиков” (бинь кэ) — ученых, живших на его содержании, для написания трактата “Хуайнань-цзы” и сам принял участие в его создании в качестве одного из авторов. [↑](#footnote-ref-6)
7. **Лао [-цзы] – Чжуан [-цзы] учение** — традиционное обозначение древнего философского даосизма. [↑](#footnote-ref-7)
8. **Иньян цзя** (“Школа, [исходящая из категорий] инь ян”) — одна из шести основных философских школ древнего Китая, специализировавшаяся в натурфилософско-космологической и оккультно-нумерологической проблематике. Центральные концепции **иньян цзя** — универсального дуализма сил инь/ ян и циклических взаимодействий “пяти элементов”, или фаз (у син), — легли в основу всей онтологии, космологии и вообще традиционной духовной культуры и науки Китая (в особенности астрономии, медицины и оккультных искусств). [↑](#footnote-ref-8)
9. 1 **prаnаyama** (санскр.) — сознательное управление дыханием. [↑](#footnote-ref-9)
10. **mantra** (санскр.) — заклинание. [↑](#footnote-ref-10)
11. **mudrа** (санскр.) — запечатывание, запирание (вид физического упражнения). [↑](#footnote-ref-11)
12. **аsana** (санскр.) — поза, положение тела. [↑](#footnote-ref-12)
13. **dhyаna** (санскр.) — размышление; обдумывание; религиозное созерцание(медитация).

**Термины:** Антология даосской философии. Перевод/сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виноградский. - М.,1994. [↑](#footnote-ref-13)
14. **Чжоу** — имя династии, правившей в Китае с конца 2 тыс. до н. э. по сер. III в. до н. э., и хронологическое обозначение данной эпохи. [↑](#footnote-ref-14)
15. “**Чжоу и**” (“**И цзин**”) — наиболее авторитетное и оригинальное произведение китайской канонической и философской литературы, оказавшее фундаментальное нормативное воздействие на всю культуру Китая, стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Специфическую основу “**И цзина**” составляют возникшие, вероятно, в конце 2 – начале 1 тыс до н. э. 64 гексаграммы (люшисы гуа) — особые графические символы, **(к сн. 7)** состоящие из 6-ти расположенных друг над другом черт двух видов — целой и прерванной — во всех комбинаторно возможных вариантах. Черты истолковываются как знаки универсальных мироустроительных сил инь ян (соответственно прерванная и целая), а их двойные, тройные и т. д. комбинации — как знаки более конкретных воплощений инь и ян во всех сферах бытия. Включены также афоризмы, объясняющие их взаимосвязи, есть рекомендации по входу в медитативное состояние: “[Постижение] Творца из менений [происходит через] отсутствие размышления, недеяние. Стань спокойно, отключи чувства, и тогда проникнешь в основу Поднебесного”. [↑](#footnote-ref-15)
16. **Школа Шанцин** (школа “Высшей чистоты”, или **Маошань**) — одно из направлений даосизма. По преданию, возникла в 364 – 370. Цель последователей **школы Шанцин** — обретение бессмертия и вознесение на “небеса Высшей чистоты”. [↑](#footnote-ref-16)
17. **Школа Линбао** (“Школа Духовной драгоценности”) — направление даосизма, зародившееся в конце эпохи Вост. Цзинь (конец IV – начало V в.). Главным объектом поклонения **школы Линбао** стала триада высших сил, впоследствии получившая название Сань Цин (“Триада чистых”). [↑](#footnote-ref-17)
18. **Цюаньчжэнь [цзяо]** (“[Учение] Совершенной истины”) — одна из крупнейших школ даосизма, доминирующая в нем в настоящее время. Основана в XII в. даосом Ван Чуньяном на территории чжурчжэньской империи Цзинь (1115 – 1234). Религиозная практика этой школы особое внимание уделяет нравственному самосовершенствованию. Значительную роль в ней играет религиозное созерцание, занятия “внутренней” (психофизиологической) алхимией. [↑](#footnote-ref-18)
19. **Сань цин** (“Триада чистых”, “три чистоты”) — даосское понятие, персонифицированные для нужд медитации и литургического символизма три аспекта Дао. [↑](#footnote-ref-19)
20. **Сань цзяо** (“Три учения”) — обозначение конфуцианства, даосизма и буддизма, подразумевающее их сопоставимую доктринальную и мировоззренческую ценность. [↑](#footnote-ref-20)
21. **Сянь сюэ** (“Учение о бессмертии”) — одна из важнейших доктрин даосизма, ставит своей целью практическое достижение адептом бессмертия с помощью практики алхимии. [↑](#footnote-ref-21)
22. **Неоконфуцианство** — термин западного происхождения, обозначающий одно из главных направлений дальневосточной философии, обновленное и преобразованное конфуцианство, в систематизированном виде возникшее в Китае в XI в. и завершившее формирование духовно-ценностного ядра традиционной культуры Дальнего Востока. [↑](#footnote-ref-22)
23. Даосизм: история возникновения и развитие. Лобода Е. Б. — М.: Саттва, 1993 [↑](#footnote-ref-23)
24. “**Ши цзи**” (“Исторические записки”, “Записки историографа”, “Записки историка”) — сочинение историографа Сыма Цяня (II – I вв. до н. э.), первое в Китае историко-биографическое произведение. [↑](#footnote-ref-24)
25. **Хуэй Ши** (**Хуэй-цзы**) (ок. 370 до н. э. – ок. 310 до н. э.) — виднейший, наряду с Гунсунь Луном, представитель школы **мин цзя** (“школа имен”, “номиналисты”, “софисты”, “диалектики”) — одной из шести ведущих древнекитайских философских школ, существовавшей в V – III вв. до н. э. [↑](#footnote-ref-25)
26. **Ян Чжу** (**Ян Цзыцзюй**, **Ян Шэн**) (между 440 – 334 до н. э.) — философ, представитель раннего даосизма. [↑](#footnote-ref-26)
27. **Гунсунь Лун** (**Гунсунь Лун-цзы**, **Цзыбин**) (середина IV в. до н. э. – середина III в. до н. э.) — ведущий представитель “школы имен” (мин цзя) и традиции бянь (“эристики”, “диалектики”, “софистики”). [↑](#footnote-ref-27)
28. **Мэн Кэ** (**Мэн-цзы**, **Мэн Цзыюй**) (ок. 372 – 289 до н. э.) — мыслитель, политик, педагог, второй после Конфуция идеолог раннего конфуцианства. [↑](#footnote-ref-28)
29. Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение, Ян Хин-Шун. — М.– Л.: АН СССР, 1970. [↑](#footnote-ref-29)
30. **У вэй** (“недеяние”, “отсутствие деятельности”) — важнейшая категория даосизма, символизирующая принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий ни с этических (конфуцианство, моизм), ни с прагматических (моизм, легизм) позиций. **У вэй** предполагает, однако, специфическую (органическую и спонтанную) активность в виде “осуществления недеяния” (*вэй у вэй*): “Осуществляй недеяние, но не предавайся [ему]” (*вэй эр бу ши*) (“Дао дэ цзин”, 2, 10, 51, 63). [↑](#footnote-ref-30)
31. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, Ян Хин-Шун.— М.– Л.: АН СССР, 1970 [↑](#footnote-ref-31)
32. Даосизм: опыт, историко-религиозные описания, Торчинов Е.А. – СПб.: 1993. [↑](#footnote-ref-32)
33. Даосская йога (китайская даосская алхимия), Лапин А. Э. — М.: Саттва, 1993 [↑](#footnote-ref-33)
34. Антология даосской философии. Перевод/сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виноградский. - М.,1994. [↑](#footnote-ref-34)
35. Мистерия Дао, Маслов А. А. — М.: Сфера, 1996 [↑](#footnote-ref-35)
36. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия), Лукьянов А. Е. — М.: ИНСАН, РМФК, 1992. [↑](#footnote-ref-36)