ДАОСИЗМ

Философско-религиозное течение традиционного Китая, одно из его главных «трех учений» (сань цзяо), являвшее собой в этой триаде основную альтернативу конфуцианству как философии и буддизму как религии.

Впервые как целостное идейное формирование под именем «школа Пути и благодати» (дао дэ цзя), воспроизводящем название основополагающего даосского трактата Канон Пути и благодати (Дао дэ цзин), было определено в ряду шести [философских] школ (лю цзя) Сыма Танем (2 в. до н.э.) и зафиксировано его сыном Сыма Цянем (2–1 вв. до н.э.) в заключительной 130 главе первой династийной истории Ши цзи (Исторические записки). Данное название было сокращено до бинома «школа Пути» (дао цзя), сохранившегося до наших дней, в расширенной классификации философских школ Лю Синя (46 до н.э. – 23 н.э.), легшей в основу древнейшего в Китае классификационно-библиографического каталога и вэнь чжи (Трактат об искусстве и литературе), который стал 30-й главой составленной Бань Гу (32–92) второй династийной истории Хань шу (Книга [о династии] Хань).

В обоих ставших официальными и классическими классификациях сопоставимыми по длительности существования и степени развития являются конфуцианство и даосизм. Определивший его название термин «дао» («Путь») настолько же шире специфики даосизма, насколько термин «жу» шире специфики конфуцианства. Более того, несмотря на максимальную взаимную антиномичность этих идейных течений, и раннее конфуцианство, и затем неоконфуцианство могли называться «учением дао» (дао цзяо, дао шу, дао сюэ), а приверженцы даосизма – включаться в категорию жу. Соответственно и термин «адепт дао» (дао жэнь, дао ши) применялся не только к даосам, но и к конфуцианцам, а также буддистам и магам-алхимикам.

С последним обстоятельством связана проблема соотношения философско-теоретической и религиозно-практической ипостасей даосизма. Согласно традиционной конфуцианской версии, в конце 19 – начале 20 в. преобладавшей на Западе, это разнопорядковые и гетерогенные явления, которым соответствуют различные обозначения: философии – «школа дао» (дао цзя), религии – «учение (почитание) дао» (дао цзяо). В историческом аспекте данный подход предполагает, что первоначально в 6–5 вв. до н.э. даосизм возник как философия, а затем к 1–2 вв., то ли в результате покровительственного влияния имперской власти в конце 3 – начале 2 вв. до н.э., то ли в подражание начавшему проникать в Китай буддизму, радикально преобразовался в религию и мистику, сохранив со своей исходной формой лишь номинальную общность.

В сущности, эта модель аналогична традиционному представлению о развитии конфуцианства, возникшего в 6–5 вв. до н.э. как философия, а к 1–2 вв. н.э. трансформировавшегося в официальную религиозно-философскую доктрину, которую некоторые синологи предлагают рассматривать в качестве отличной от исходного конфуцианства самостоятельной идеологической системы («синистической» или «имперской»). Более широкой, чем собственно конфуцианство, идейный базис этой системы составили доконфуцианские религиозные верования и мировоззренческие представления, которые конфуцианство включило в процесс рационализирующей адаптации к собственным концепциям.

В западной синологии второй половины 20 в. возобладала теория, согласно которой даосская философия сходным образом возникла на основе протодаосской религиозно-магической культуры шаманского типа, локализовавшейся на юге Китая, в так называемых «варварских царствах» (в первую очередь, Чу), не входивших в круг Срединных государств, считавшихся колыбелью китайской цивилизации (отсюда идея Китая как Срединной империи). В соответствии с данной теорией, пионером которой стал французский синолог А.Масперо (1883–1945), даосизм представляет собой единое учение и его философская ипостась, выраженная, прежде всего в классической триаде текстов Дао дэ цзин (Канон Пути и благодати), Чжан-цзы ([Трактат] Учителя Чжуана), Ле-цзы ([Трактат] Учителя Ле), явилась реакцией на рационалистическую конфуцианскую культуру, локализовавшуюся на Севере, в Срединных государствах.

Коренное отличие даосского мистико-индивидуалистического натурализма от этико-рационалистического социоцентризма всех остальных ведущих мировоззренческих систем в Китае периода формирования и расцвета «ста школ» побуждает некоторых специалистов усиливать тезис о периферийном происхождении даосизма до утверждения об иноземном (прежде всего индо-иранском) влиянии, в соответствии с которым его Дао оказывается своеобразным аналогом Брахмана и даже Логоса. Подобному взгляду противостоит точка зрения, согласно которой даосизм является выражением самого китайского духа, поскольку представляет собой наиболее развитую форму национальной религии. Данной точки зрения придерживается ведущий российский исследователь даосизма Е.А.Торчинов, разделяющий историю его становления на следующие этапы.

С древнейших времен до 4–3 вв. до н.э. происходило формирование религиозной практики и мировоззренческих моделей на основе архаических шаманистских верований. 2. С 4–3 вв. до н.э. по 2–1 вв. до н.э. протекали два параллельных процесса: с одной стороны, обретало философский характер и письменную фиксацию даосское мировоззрение, с другой стороны, подспудно и эзотерично развивались методы «обретения бессмертия» и психо-физиологизированной медитации йогического типа, неявно и фрагментарно отраженные в классических текстах. 3. С 1 в. до н.э. по 5 в. н.э. шло сближение и слияние теоретического и практического подразделений с включением достижений других философских направлений (прежде всего нумерологии Чжоу и, легизма и отчасти конфуцианства), что выразилось в обретении имплицитным материалом эксплицитной формы и письменной фиксации единого даосского мировоззрения, ранее скрытые компоненты, которого стали выглядеть принципиальными новациями. 4. В этот же период происходила институционализация даосизма в виде религиозных организаций как «ортодоксальных», так и «еретических» направлений, а также начало складываться каноническое собрание его литературы Дао цзан (Сокровищница дао). Дальнейшее развитие даосизма протекало главным образом в религиозном аспекте, в чем большую стимулирующую роль играл буддизм как его основной в данной сфере конкурент.

Изначальный даосизм, представленный учениями Лао Даня, или Лао-цзы (традиционная датировка жизни: ок. 580 – ок. 500 до н.э., современная: 5–4 вв. до н.э.), Чжуан Чжоу, или Чжуан-цзы (399–328 – 295–275 до н.э.), Ле Юй-коу, или Ле-цзы (ок. 430 – ок. 349 до н.э.), и Ян Чжу (440–414 – 380–360 до н.э.) и отраженный в названных их именами произведениях: Лао-цзы (или Дао дэ цзин), Чжуан-цзы, Ле-цзы, Ян Чжу (гл. 7 Ле-цзы), а также даосских разделов энциклопедических трактатов Гуань-цзы, Люй-ши чунь цю и Хуайнань-цзы, создал наиболее глубокую и оригинальную в древнекитайской философии онтологию.

Ее существо было закреплено в новом содержании парных категорий «дао» и «дэ1», которые образовали одно из первых названий даосизма как «школы дао и дэ» (дао дэ цзя) и которым посвящен главный даосский трактат Дао дэ цзин. В нем дао представлено в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствие/небытие» (у, **см. Ю – У**), дающее начало Небу и Земле, 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии» (мин), знаке и символе, порождающее «наличие/бытие» (ю, **см. Ю – У**), являющееся предком «тьмы вещей».

Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое – «небесное» и порочное – «человеческое» дао, а также признается возможность отступлений от дао и вообще его отсутствия в Поднебесной. В качестве «начала», «матери», «предка», «корня», «корневища» (ши10, му, цзун, гэнь, ди3) дао генетически предшествует всему в мире, в том числе «господу» (ди1), описывается как недифференцированное единство, «таинственное тождество» (сюань тун), содержащее в себе все вещи и символы (сян1) в состоянии «пневмы» (ци1) и семени (цзин3), т.е. «вещь», проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа, который в этом аспекте пустотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему «отсутствию/небытию». В то же время «отсутствие/небытие» и, следовательно, дао трактуется как деятельное проявление («функция – юн2, **см. ТИ – ЮН**) «наличия/бытия». Генетическое превосходство «отсутствия/небытия» над «наличием/бытием» снимается в тезисе об их взаимопорождении. Таким образом, дао в Дао дэ цзине представляет собой генетическую и организующую функцию единства «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», субъекта и объекта. Главная закономерность дао – обратность, возвращение (фань, фу, гуй), т.е. движение по кругу (чжоу син), характерное для неба, которое традиционно мыслилось круглым. Как следующее лишь своему естеству (цзы жань), дао противостоит опасной искусственности «орудий» (ци2) и вредоносной сверхъестественности духов, определяя вместе с тем возможность и того и другого. «Благодать» определяется в Дао дэ цзине как первая ступень деградации дао, на которой рожденные дао «вещи» формируются и далее движутся по нисходящей: «За утратой Пути (дао) следует благодать (дэ). За утратой благодати следует гуманность. За утратой гуманности следует должная справедливость. За утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность [означает] ослабление верности и благонадежности, а также начало смуты» ( § 38). Полнота же «благодати», природа которой «таинственна» (сюань), делает человека подобным новорожденному младенцу, который, «еще не зная соития самки и самца, подъемлет детородный уд», демонстрируя «предельность сперматической эссенции», или «совершенство семенного духа (цзин3)» (§ 55).

При такой натурализации этики «благодатность добра» (дэ шань) предполагает одинаковое приятие и добра и недобра в качестве добра ( § 49), что противоположно выдвинутому Конфуцием принципу воздаяния «добром за добро» и «прямотой за обиду» (Лунь юй, XIV, 34/36). Отсюда вытекает и противоположное конфуцианскому понимание всей «культуры» (вэнь): «Пресечение совершенномудрия и отрешение от разумности/хитроумия (чжи) [означает] получение народом стократной выгоды. Пресечение гуманности и отрешение от должной справедливости [означает] возвращение народа к сыновней почтительности и чадолюбию. Пресечение мастеровитости и отрешение от выгоды [означает] исчезновение грабежа и воровства. Этих трех [явлений] для культуры недостаточно. Поэтому еще требуется иметь обнаруживаемую простоту и сокрытую первозданность, малые частные интересы и редкие желания» (Дао дэ цзин, § 19).

В Чжуан-цзы усилена тенденция к сближению дао с «отсутствием/небытием», высшей формой которого является «отсутствие [даже следов] отсутствия» (у у). Следствием этого явился расходящийся с Дао дэ цзином и ставший затем популярным тезис, согласно которому дао, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. В Чжуан-цзы усилены представления о непознаваемости дао: «Завершение, при котором неведомо, почему так, называется дао». Вместе с тем максимально акцентирована вездесущность дао, которое не только «проходит (син3) сквозь тьму вещей», образует пространство и время (юй чжоу), но и присутствует в разбое и даже в кале и моче. Иерархически дао поставлено выше «Великого предела» (тай цзи), но уже в Люй-ши чунь цю оно как «предельное семя» (чжи цзин, **см. ЦЗИН-СЕМЯ**) отождествляется и с «Великим пределом», и с «Великим единым» (тай и). В Гуань-цзы дао трактуется как естественное состояние «семенной», «тончайшей», «эссенциальной», «подобной духу» (цзин3, лин) пневмы (ци1), которая не дифференцирована ни «телесными формами» (син2), ни «именами/понятиями» (мин2), а потому «пустотно-небытийна» (сюй у). В Хуайнань-цзы «отсутствие/небытие» представлено в качестве «телесной сущности» дао и деятельного проявления тьмы вещей. Дао, обнаруживающееся в виде «Хаоса», «Бесформенного», «Единого», здесь определяется как «стягивающее пространство и время» и нелокализованно находящееся между ними.

Основные принципы первых даосских мыслителей – «естественность» (цзы жань) и «недеяние» (у вэй), знаменующие собой отказ от нарочитой, искусственной, преобразующей природу деятельности и стремление к спонтанному следованию природному естеству вплоть до полного слияния с ним в виде самоотождествления с господствующим в мире беспредпосылочным и нецеленаправленным Путем-дао: «Небо длительно, земля долговечна. Небо и земля длительны и долговечны благодаря тому, что они живут не собой, а потому способны жить долго. На этом основании совершенно мудрый человек отставляет назад свою личность, а сам первенствует; отбрасывает прочь свою личность, а сам сохраняется» (Дао дэ цзин, § 7). Вскрываемая при таком подходе относительность всех человеческих ценностей, обусловливающая релятивистское «равенство» добра и зла, жизни и смерти, в конечном итоге логически привела к апологии культурной энтропии и квиетизма: «Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все. Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем [заключался] его конец. Получая [жизнь], радовался ей; забывая [о смерти], возвращался [в небытие]. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться дао, не прибегал к человеческому, чтобы помогать небесному» (Чжуан-цзы, гл. 6). Однако на рубеже новой эры предшествующая высокоразвитая философия даосизма предстала соединенной с новорожденными или вышедшими из-под спуда религиозными, оккультными и магическими учениями, нацеленными на максимальное, сверхъестественное увеличение витальных сил организма и достижение долголетия или даже бессмертия (чан шэн у сы). Теоретическая аксиома первородного даосизма – равноценность жизни и смерти при онтологическом первенстве меонического небытия над наличным бытием – на этом этапе его развития сменилась сотериологическим признанием высшей ценности жизни и ориентацией на различные виды соответствующей практики от диетики и гимнастики до психотехники и алхимии. В этой философско-религиозной форме проходила вся дальнейшая эволюция даосизма, оплодотворявшего своим влиянием науку и искусство в средневековом Китае и сопредельных странах.

Один из идейных мостов от исходного даосизма к его последующей ипостаси проложил Ян Чжу, акцентировавший значимость индивидуальной жизни: «То, что делает все вещи разным, – это жизнь; то, что делает их одинаковыми, – это смерть» (Ле-цзы, гл. 7). Обозначение его концепции автономного существования – «для себя», или «ради своего я» (вэй во), согласно которой «собственное тело, несомненно, главное в жизни» и для пользы Поднебесной нет смысла «лишаться даже единого волоска», стало синонимом эгоизма, который конфуцианцы противопоставляли неупорядоченному, нарушающему этико-ритуальную благопристойность, альтруизму Мо Ди и равным образом отрицали.

Согласно Фэн Юланю, Ян Чжу олицетворяет собой первый этап развития раннего даосизма, т.е. апологию самосохраняющего эскапизма, восходящего к практике отшельников, покидавших вредоносный мир во имя «сохранения своей чистоты». Знамением второго этапа стала основная часть Дао дэ цзина ; в которой предпринята попытка постичь неизменные законы всеобщих изменений во Вселенной. В главном произведении третьего этапа – Чжуан-цзы закреплена еще дальше идущая мысль о релятивной равнозначности изменяющегося и неизменного, жизни и смерти, я и не-я, что логически подводило даосизм к самоисчерпанию философского подхода и стимулированию религиозной установки, которая также поддерживалась контрадикторно-комплиментарными отношениями с буддизмом. В дальнейшем философия даосизма не только оплодотворяла развитие китайского буддизма, но и сыграла существенную роль в формировании «учения о таинственном» **(см. СЮАНЬ СЮЭ)** и неоконфуцианства.