

61:04-91525

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

Бондаренко Геннадий Викторович

**ДАОССКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОЯВЛЕННОГО ДАО
(философско-методологический анализ)**

Специальность: 09.00.01 - онтология и теория познания

**ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Кудряшев А.Ф.

Уфа – 2004

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Реальность проявленного Дао в даосизме.....	13
§ 1. Мир как проявленное Дао	16
§ 2. Единство пустоты и оформленности мира.....	31
Глава II. Устройство и путь проявленного Дао согласно даосской философии.....	49
§ 1. Мир как единый организм.....	49
§ 2. Проблема беспорядка в мироздании и человеческое Дао.....	70
§ 3. Путь мира и роль в нем человека.....	79
Заключение.....	103
Приложение.....	110
Список литературы.....	118

Введение

Актуальность темы исследования. Заметно усилившийся в недавнем прошлом на Западе (в Европе и США) и в России интерес к восточным учениям, в целом, и к даосизму, в частности, не ослабевает, а, пожалуй, продолжает расти. Показательно, что «Дао-дэ цзин» по количеству переводов на различные языки находится на втором месте после Библии.

Появилось в огромном множестве клубы, специальные школы изучения восточной философии, цигуна, боевых искусств, являющихся одними из направлений даосской практики. Особо следует отметить пристальное внимание к даосизму среди отечественных философов и других представителей ученого мира: физиков, психологов, экономистов и медиков.

Интерес к даосизму усиливается в связи с необходимостью развития методологии философии и науки на основе новейших теорий и разработок в области физики и психологии, неукладывающихся в существующие концепции (о чем красноречиво свидетельствуют работы Ф. Капра «Дао физики» и С. Грофа)¹.

Сейчас, когда перед человечеством остро встали проблемы глобальной экологии, важно обращение к наследию даосской философии, в котором подчеркивается взаимосвязь и взаимовлияние между человеком, другими живыми существами и миром в целом.

Современное российское общество переживает этап поиска новых мировоззренческих ориентиров, следствием этого является необходимость переоценки наследия европейской духовной традиции. Обращение к малоизученной еще восточной философии может оказать здесь неоценимую пользу.

¹ Это подтверждают и материалы третьего российского философского конгресса [135, т. 1, с. 4, 58, 59, 62, 86, 88, 127, 128].

В свою очередь, даосское понимание мира представляет несомненный интерес для решения, по крайней мере, следующих проблем современной онтологии: природы мироздания, его единства, свободы, организации и системности, соотношения небытия и бытия.

Даосизм (кит. *дао цзя, дао цзяо*) – это китайская духовная традиция, неотъемлемой и притом фундаментальной частью которой является философия [150, с. 219].

Основополагающие идеи даосской философии, как отмечает А.Е.Лукьянов, были изложены в период с VI по II вв. до н.э. в произведениях Лао-цзы, Ле-цзы, Чжуан-цзы, а также в сочинении «Хуайнань-цзы», написанном Лю Анем и другими авторами.

Как отмечают Вэнь Цзянь и О. Бойко, в настоящее время на территории Китая даосизм представлен двумя главными школами: школой Совершенной истины (*Цюаньчжэнь*) и школой Пути неба (*Сяньтяньдао*) [29; 35].

Степень научной разработанности проблемы. Исследование даосизма имеет давнюю историю. Одними из основоположников изучения философии даосизма в России являются В.П. Васильев, В.М. Алексеев, С.М. Георгиевский, Ю.К. Шуцкий. Заслугой Ю.К.Шуцкого является изучение «Книги перемен»; В.П. Васильев много внимания уделил соотношению культуры и философии Китая. К наследию даосской философии обращались в своем творчестве отечественные поэты и писатели: Л.Н. Толстой, А.А. Блок.

В истории отечественного востоковедения нужно особо выделить проблемы перевода даосских текстов и понимания основных терминов. Так, благодаря Д.П. Конисси, был впервые переведен на русский язык «Дао-дэ цзин». А заслугой Ян Хин-шуна было создание первого научного перевода этого произведения. Следует подчеркнуть, что данный перевод, несмотря на наличие сейчас огромного количества трактовок «Дао-дэ цзина», продолжает оставаться

классическим. К настоящему моменту накоплен большой источниковедческий материал. Переведены все основные даосские произведения.

Различные аспекты философии даосизма получили свое освещение в трудах современных ученых-синологов: Н.В. Абаева, Л.С. Васильева, Б.Б. Виногородского, Е. Вонг, Вэнь Цзяня, В.Е. Еремеева, Н.И. Конрада, И.С. Лисевича, А.Е. Лукьянова, В.В. Малявина, А.А. Маслова, Л.Е.Померанцевой, Е.Б. Поршневой, Э. Руссея, Э.С. Стуловой, Е.А.Торчинова, С.В. Филонова и др. В их работах особое внимание уделяется общим проблемам происхождения и развития китайской религии и религиозной философии, намечены перспективные пути философского познания философии даосизма.

Исследованию философии даосской алхимии, боевых искусств и медитации посвящены работы Н.В. Абаева, М. Богачихина, Б.Б. Виногородского, И.В.Горбунова, Э.С. Стуловой, Е.А. Торчинова. Интерес представляют и работы современных практиков даосских боевых искусств: Вон Кью-Кита, Ч. Мантек, Д.Эллибрант. В свою очередь, особенности медитации изучаются Бхагаваном Шри Раджнешем.

Центральные понятия даосской концепции мира анализируются в исследованиях Т.П. Григорьевой, Ю. Канчукова, А.Е. Лукьянова, В.В.Малявина, Л.Е.Померанцевой, Е.А. Торчинова и Ян Хин-шуна.

Отдельные аспекты специфики даосской концепции мира выделяются в работах Ж.Ш. Болен, А.А. Крушинского, Дж. Нидхема, А.В.Уотса.

Сравнительный анализ даосской (восточной), а также российской и западной философских традиций получил свое освещение в трудах И.Ю.Бондаренко, Л.С. Васильева, Г.В. Гегеля, Т.П. Григорьевой, Н.И.Конрада, М.Я. Корнеева, Н.О. Лосского, А.Е. Лукьянова, А. Меня, Дж. Нидхема, Ю.М. Сердюкова, Е.А. Торчинова, О.О. Розенберга, М.Соловьевой, А.В. Уотса и К.Г.Юнга.

Соотнесению методологии современной глубинной психологии и даосской философии, а также поиску путей их взаимодействия и синтеза посвящены работы Ж.Ш. Болен, С. Грофа, Эль Тат и К.Г. Юнга

Теме анализа восточной философии и последних научных теорий в области физики посвящена исследовательская работа Ф. Капра.

Поиску путей синтеза синергетики и восточных учений посвящены труды Т.П. Григорьевой. В свою очередь, И.А. Александров выступает за привлечение даосизма к теории познания целостных объектов, так как ценной стороной даосского мировосприятия является многомерность познания, которое опирается на единство различных противоположностей.

В целом можно сказать, что благодаря деятельности вышеупомянутых исследователей (в особенности, Б.Б. Виноградского, А.Е. Лукьянова, В.В. Малавина и Е.А. Торчинова, в трудах которых содержится глубокий анализ методологии познания даосской философии, а также выделены основные стадии формирования и развития даосской философии) изучение даосизма было поднято на новый качественный уровень. Их идеи позволили по-иному взглянуть на даосское миропонимание, увидеть в нем важнейшую составляющую онтологии, трактовать сущность и специфику даосизма, как религиозно-философского феномена.

Даосизм вызывает определенный интерес и в современном Китае, хотя он и не занимает господствующего места, которое принадлежит конфуцианству.

В то же время в нашей литературе слабоизученными остаются такие важнейшие проблемы даосской онтологии, как: определение терминов «естественное Дао», «проявленное Дао», «у», «ю», «цзы жань», «синь», их соотнесение, а также сущность и специфика даосского понимания проявленного мира.

Недостаточно разработана и проблема путей возможного синтеза даосской (восточной), а также российской и западной философских традиций.

Все это актуализирует необходимость дальнейшего изучения даосской философии, особенно ее онтологической составляющей, а также определяет формулирование и разработку предложенной темы диссертационной работы.

Объектом исследования является философия даосизма.

В качестве предмета исследования выступают сущность и особенности даосской концепции проявленного мира.

Цель диссертационного исследования заключается в концептуальном представлении даосского понимания мироздания, как проявленного Дао.

Данная цель предполагает решение следующих задач:

- определить специфику трактовки мира как проявленного Дао и его соотнесение с постоянным Дао в философии даосизма;
- рассмотреть особенности даосского видения мироздания как единства пустоты и оформленности;
- выявить специфику даосского понимания проявленного мира как единого организма;
- проанализировать проблему беспорядка в устройстве мироздания и ее обусловленность человеческим Дао согласно даосской философии;
- изучить постановку проблемы пути проявленного Дао и роли в нем человека в миропонимании даосизма;
- систематизировать актуальные положения даосской концепции проявленного мира;
- проанализировать основания для возможного синтеза даосской (восточной) и западной, русской философских традиций.

Методологическая и теоретическая основа исследования.

Главными методами диссертационной работы являются диалектический, структурно-функциональный, герменевтический, а также исторический и логический. В границах применения этих методов особое внимание уделяется взаи-

модействию и таких методов, как: анализ и синтез, восхождение от абстрактного к конкретному.

Даосизм рассматривается как целостное учение в единстве всех его этапов становления и основных направлений развития¹.

Теоретической основой исследования выступают работы современных философов, специализирующихся по восточной философии: Вон Кью Кита, А.Е. Лукьянова, В.В. Малявина, Е.А. Торчинова, Л.Е. Померанцевой, П.Д. Успенского.

При рассмотрении отдельных аспектов темы были использованы произведения и таких современных исследователей, как: П.В. Алексеев, Ж.Ш. Болен,

¹ В связи с этой проблемой исследования даосизма Т.П. Григорьева пишет на примере буддизма: «Нередко возникают споры о том, можно ли говорить о буддизме в целом, поддается ли буддизм систематизации. Но, может быть, различие в подходах обусловлено разными типами сознания: одни склонны дифференцировать, другие интегрировать. Это разные уровни осмысления. Как говорили сунские философы, в каждой вещи есть две природы: единая, неявленная (*тяньдичжисин*) и единичная, явленная (*цичжичжисин*). Соответственно можно говорить и о буддизме как о целостной системе — на уровне единого и о его различных школах — на уровне единичного. Одно другому не противоречит» [49, с. 175].

Также необходимо подчеркнуть, что даосское учение представляет собой яркий пример философии, в основе которой лежит традиция. Но это не является показателем её догматичности. Данная черта демонстрирует особое мировосприятие, органично свойственное представителям китайской (восточной) культуры. И здесь философия тесно взаимосвязана с культурой и особенностями менталитета. Все это позволяет глубже понять философию даосизма и преодолеть устоявшееся мнение, согласно которому философия существовала на Востоке (в Индии и Китае) только на древних этапах её истории.

Б.С. Галимов, С.П. Капица, А.Ф. Кудряшев, М.С. Кунафин, Н.О. Лосский, А.В. Лукьянов, Д.А.Нуриев, Р.Ю. Рахматуллин, А.И.Селиванов, С.Н. Семенов, А.У. Уотс, В.Н. Финогентов, В.С. Хазиев, К.Г. Юнг, а также рабрты других авторов.

Источниками исследования концепции проявленного Дао явились комментированные переводы следующих даосских произведений: «Дао-дэ цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы»¹, «Гуань Инь-цзы», И-Цзин (Книга Перемен) и комментарии к ней (Си цы чжуань, а также Шо гуа чжуань («Комментарий к толкованиям триграмм»)), Гэ Хун «Баопу-цзы», Ван Чуньян «Книга чистоты и покоя» (Цин цзин цзин), «Тайна Золотого Цветка» (классический трактат по внутренней алхимии), «Тайны культивирования основных элементов природы и Вечной Жизни» Чжио Би Цяня, Чжоу Дуньши «Тай цзи ту шо», произведение Сунь Лутана «Кулак восьми триграмм» (трактат по философии даосского боевого искусства *Ба-гуа*), биография современного даоса Ван Липина, а также «Канон Желтого императора о внутреннем»² (философско-медицинский трактат). Переводы этих произведений выполнены Р.Вильгельмом, В.Е. Еремеевым, Ян Хин Шуном, Н.В. Абаевым, А.Е. Лукьяновым, В.В. Малявиным, Е.А. Торчиновым, Л.Е. Померанцевой, Л. Позднеевой, Лю Гуань Юэм, С. Кучера, О. Бойко, Ю. Канчуковым и Б.Б. Виноградским.

¹ Книга «Хуайнань-цзы» переводиться как «Философ из Хуайнани», она написана во II в. до н.э. Лю Анем и др. авторами. [133, с. 5, 13-15].

² В книге Чэнь Кайго и Чжэнь Шуньчао «Восхождение к Дао. Жизнь даосского учителя Ван Липина», представляющей собой биографию современного даосского учителя Ван Липина, среди главных даосских произведений упоминаются «Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы», а также «Книга Перемен», «Внутренняя Книга Желтого императора» («Хуан-ди Нэй-цзин») и «Книга Чистоты и Покоя» (Цин цзин цзин) [192, глава IV].

На защиту выносятся следующие положения, которые составляют **научную новизну исследования**:

- в работе проанализирована единая концепция проявленного Дао с учетом главных составляющих даосской философии;

- обосновывается, что суть даосского учения о проявленном Дао составляют признание сосуществования проявленного мира и породившей его абсолютной сущности, пронизывающей всю вселенную; понимание Дао как пути мироздания, а мира как живого существа, являющегося одновременно проявленным и непроявленным;

- выяснено, что проявленный мир в даосской философии имеет двойную природу, в которой пустота и оформленность составляют единую реальность; пустота, представляющая собой «полноту свойств», обладая своим местом и своей функцией в мироздании, является притом самым важным аспектом проявленного мира;

- доказывается, что в философии даосизма существует идея смысла и значения появления мира;

- утверждается, что мироздание, как живой организм всех сущностей, рассматривается в даосской концепции проявленного мира в следующих основных аспектах: взаимодействия как соучастия всего в этом мире, обладание каждой вещью в мироздании своей функцией и предназначением;

- устанавливается, что в даосской философии проблема беспорядка в устройстве мироздания трактуется зависящей прежде всего от человека;

- выявлено, что в даосской концепции проявленного Дао определяются два основных пути установления человеком гармонии, а тем самым и преодоления беспорядка: путь мудрого правителя и путь «скрывающегося мудрого, некоронованного царя»;

- проявленности мироздания, существование смысла возникновения вселенной, положение о саморазвитии всех сущностей, обладание каждым су-

ществом уникальной самостью и собственной логикой развития, понимание сна как особого измерения живых существ, воззрение о недопустимости нарушения естественной жизни других существ, теория подобия единичного целому, а также подобия всех существ, понимание мироздания как семьи, развитие мира как глобальная коэволюция, учение о пустоте;

- проанализированы пути возможного синтеза даосской (восточной) и западной, русской философских традиций: заимствование даосских обозначений, изучение тем, затрагиваемых в философии даосизма, практика даосских путей познания мира.

Теоретическое и практическое значение исследования. Теоретическое значение работы заключается в том, что ее результаты могут быть использованы в процессе дальнейшего изучения как восточной философии вообще, так и китайской, в частности, в соотнесении западной, российской и восточной онтологических традиций. Практическое значение диссертации состоит в том, что ее положения и выводы могут быть применены в процессе преподавания по таким разделам философии, как онтология и теория познания, философская антропология, философия науки, история философии, а также при разработке и чтении спецкурсов по восточной философии.

Апробация работы. Основные идеи и выводы диссертационного исследования обсуждались на научной конференции «Философия и религия на рубеже тысячелетий» (Уфа, 2000), на Российской научно-практической конференции «Религия в изменяющейся России» (Пермь, 2002), в сборнике научных работ «От древности к Новому времени» (Уфа, 2002), на ежегодной научной сессии кафедры новой и новейшей истории БашГУ «Партийно-политическая, духовная история и общественные движения в странах Запада и Востока» (Уфа, 2003), в сборнике «От древности к Новому времени» (Уфа, 2003), на конференции, посвященной «Дню петербургской философии» (Санкт-Петербург, 2002), на конференции «Проблемы глобальной экологии» (Уфа, 2003), на методологи-

ческом семинаре «Проблема обоснования знания» (Уфа, 2003), действующего в рамках секции «Онтология», были использованы на семинарских занятиях по философии и концепциям современного естествознания. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философии и методологии науки Башкирского государственного университета. Основные результаты исследования отражены в семи публикациях автора общим объемом 1,9 п.л.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих пять параграфов и приложения, в котором приведён список основных даосских обозначений концепции проявленного Дао. А также заключения и списка литературы, включающего 216 наименований. Общий объем диссертации – 132 страницы.

Глава I. Реальность проявленного Дао в даосизме

Даосская философия носит мистический характер. Подобно другим мистическим, а также религиозным и религиозно-философским учениям, в ней проводится точка зрения, утверждающая существование особой сущности, которая обладает невыразимыми характеристиками. В даосизме она обозначается как «Дао».



Дао

Как отмечают последователи даосизма, «Дао» – это символ, образ для обозначения того, что не может быть словесно выражено. Лао-цзы подчеркивает в «Дао-дэ цзин»: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя». Он также отмечает: «Я не знаю её имени. Обозначая иероглифом, назову её Дао» [32, с. 364; 50, § 1, с. 9, § 25, с. 16]. Видимо, слова, являющиеся атрибутами действительности, в которой мы живём, не способны выразить реальность Высшей сущности.

Данный подход сближает даосскую философию с воззрениями ряда европейских религиозных философов. Так, Клименту Александрийскому принадлежат следующие слова: «Как бы мы ни называли его – Единым, Добром или Разумом, или Абсолютным существом, или Отцом, или Богом... Говоря все это, мы не даем Ему имени, а только по необходимости пользуемся хорошими именами для того, чтобы они служили уму точками опоры и не давали ему заблуждаться в других отношениях» [16, с. 206].

В исследовательской литературе «Дао» характеризуется целым рядом определений, например, Д.В. Пивоваров характеризует Дао как Абсолют, выступающий в образе вечного закона, и ставит его в один ряд с Логосом, Торой, Дхармой и Ритой [150, с. 6]. В то же время, так как данное даосское обозначение имеет целое многообразие смысловых оттенков, не в полной мере отражаемых понятиями, существующими в западной и русской философских традициях, в работе используется прежде всего само даосское обозначение вместе с присущими ему характеристиками («постоянное», «естественное», «безымянное»), а также такое определение, как «Высшая сущность».

С точки зрения автора, важно понимание Дао именно как Высшей сущности, а не как безликого закона или принципа, управляющего миром. Главное свойство Дао, по мнению последователей даосизма, заключается не в руководстве и контроле, а в способствовании гармоничной жизни каждого существа. В свою очередь, Дао не аморфно, хотя даосы и дают ему главным образом отрицательные характеристики.

Именно восприятие Дао, видение её как подлинной действительности является источником даосской концепции мироздания, представляющей собой один из аспектов даосской философии и, прежде всего, учения о постоянном Дао. Следует подчеркнуть, что концепция Дао характеризует даосизм как особое философское видение мироздания, являющееся в свою очередь проявлением восточной философской традиции, разнообразные учения которой, несмотря на различие в обозначениях и отдельных положениях, во многом представляют единый особый подход постановки философских проблем и путей их решения¹. Так, например, «Дао» – это не идея или предельно общее понятие, выводимое из определённых аксиом и категорий. Даосские определения представляют со-

¹ Например, Л.С. Васильев выделяет в рамках Востока индийско-дальневосточную философскую метатрадицию [49, с. 5].

бой в большей степени обозначениями и знаками, которые являются попытками словесно выразить результат восприятия сверхэмпирических уровней реальности мира. Можно предположить, что для даосской (и шире, китайской) культурной традиции свойственна неразделенность миропонимания и мироощущения. Поэтому восточное мировосприятие имеет много общего с поэтическим, музыкальным и художественным творчеством. Каждый иероглиф многозначен. Его понимание предполагает личностное видение и трактовку. В китайском понимании иероглиф не представляет что-то искусственно созданное. Это органичная часть мира.

Поэтому следует отметить, что «структура» даосского знания (и концепции мироздания, в частности) не строится на логических связях. Обозначения и положения, высказываемые в даосской философии, логически не выводятся друг из друга. Исходя из этого, исследование даосской концепции проявленного Дао не может предполагать проблему изучения связей между категориями. Специфика даосской философии проявляется и в сложности перевода ее основных определений, что связано с трудностью сопоставимости вкладываемого в них смысла с понятиями, присущими западной и русской философским традициям¹. Следует отметить, что проблема перевода является главным образом не филологической, это проблема соотнесения различных философских и шире – культурных, духовных типов восприятия действительности, поиск путей для их

¹ С.А. Комиссаров подчеркивает в связи с этим: «Проблема первая – это проблема адекватного перевода. Зачастую точное значение многих китайских терминов на других языках воспроизвести не удастся, особенно в случае базовых, аксиоматических понятий». В связи с этим, исследователь озвучивает тему создания новой терминологии [144, с. 4]. Хочется согласиться с его точкой зрения о возможности решения данной проблемы за счет неологизмов и прямых заимствований.

синтеза¹. В связи с этим автор исходит из необходимости употребления самих даосских обозначений при философско-методологическом исследовании концепции проявленного Дао.

Анализ даосского учения о мире, как проявленном Дао, предполагает исследование следующих положений: проявленность вселенной постоянным Дао; понимание появившегося мира, как цикла жизни Дао; проблема «причины» возникновения мира, соотнесение проявленного и непроявленного Дао, действие постоянного Дао в мире, аспекты проявленного Дао, составляющие мироздания, а также проблема соотнесения пустоты и оформленности природы мира.

§ 1. Мир как проявленное Дао

В даосских произведениях говорится, что Дао обладает свойством самопроявления [50, § 14, с. 13]². Поэтому то, что мы называем миром, является для последователя даосизма прежде всего проявленным Дао. Тем самым, даосизм предлагает свою, отличную от существующей в современной науке, точку зрения по вопросу о появлении и жизни мироздания, согласно которой мир является вечносуществующим (здесь следует добавить, что проблема появления мира является одной из нераскрытых проблем современной науки). По мнению представителей даосской философии, вселенная возникает, развивается, исчезает, а

¹ Здесь интересно мнение Л.С. Васильева, который подчеркивает: «Долгие десятилетия – если не века – развития востоковедной науки показали, что адекватный анализ классической индо-буддийской или даосско-конфуцианской мысли в терминах, выработанных на основе европейской традиции с её основным вопросом философии в качестве центрального пункта споров, практически бесплоден» [49, с. 4, 5].

² Существует точка зрения, что мир, согласно даосской философии, – это не проявленное Дао. Например, её придерживается Л.С. Васильев [49, с. 136].

через какое-то время снова появляется¹. Даосы отмечают, что мир – это самопроявление «постоянного» и «безымянного» Дао, которое проходит этапы развертывания и сворачивания. По отношению к нему мир является «проявленным» и «обладающим именем» Дао [7, с. 286; 50, § 1, с. 9, с. 162]. В «Хуайнань-цзы» об этом говорится: «...развертывает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов», «растянутое - покрывает шесть сторон, свернутое - не заполнит и ладони» [133, с. 109].

В даосском учении проявление мира – это определенный цикл «жизни» «безымянного» Дао. Самораскрывшееся Дао проходит определенные стадии превращений и затем «возвращается» в непроявленное состояние абсолютной «Пустоты»², «Беспредельного» (*У-цзи*) [2, с. 82; 33, с. 174]. В «Дао-дэ цзин» сказано, что Дао «снова возвращается в невещественное» [50, § 14, с. 13; 207, § 14, с. 122]. Поэтому о возникшем мире в даосизме говорится, что это непостоянное Дао. «Колесо крутится, не прерываясь; вода течет, не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей», «Двигается по кругу форма, вращается ступица. Один оборот сменяет другой. Отграненное и отшлифованное вновь воз-

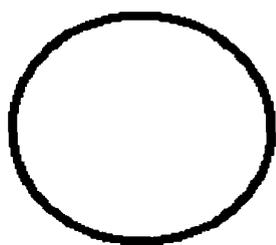
¹ Процесс появления мира, согласно «Дао-де цзин», детально реконструируется Лукьяновым А.Е. [см.: 108, с. 38–46]. Согласно его концепции понимания учения Лао-цзы, изначальное и вечное Дао предстаёт одновременно в образе отца и матери, а проявленный мир является «Младенцем-Дао».

² В связи с этим вот что пишет Ф. Капра о последних научных гипотезах: «Некоторые модели предполагают, что расширение будет продолжаться вечно; согласно другим, оно уже замедляется, чтобы смениться противоположным процессом сжатия. Последние модели описывают «пульсирующую Вселенную», которая сначала в течении миллиардов лет расширяется, а потом снова сжимается до тех пор, пока ее масса не станет равна небольшому сгустку огненного вещества, после чего снова начнет расширяться, и так бесконечно» [76, с. 92].

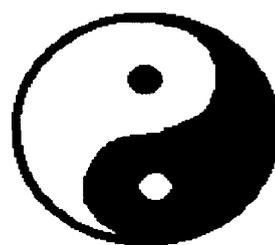
вращается в необделанное», – повествуется в «Хуайнань-цзы» [133, с. 110]. Показателен тот факт, что если в ранних даосских произведениях нет детально разработанной концепции сменяющих друг друга состояний проявления и сворачивания естественного Дао, то, как отмечает Е.А. Торчинов: «...позднее в даосизм было включено учение буддизма о множественности мировых циклов» [184]. Данная концепция объединяет даосизм также с ведантой, движением Сознания Кришны и теософией, согласно которой Брахма переживает периоды «Дней» и «Ночей», или «Манватар» и «Пралай» [18, кн. 2, с. 456-459; 142, с. 239, 240]. Тем самым, как отмечает ряд исследователей (Л.С. Васильев, Вон Кью-Кит, Т.П. Григорьева), даосизм и различные религиозно-философские направления Индии имеют много общего в своих учениях [см: 32, с. 364-367; 49, с.134-158, с. 167-171]. Здесь можно провести аналогию и с пониманием в философии Гераклита космоса как «мерами» возгорающего и «мерами» угасающего огня [7, с. 119].

В свою очередь следует сказать, что даосское учение о самопроявлении очень сильно отличается от религиозной философии христианства. Подход даосизма критикуется представителями христианства (например, А. Менем) или философами, мыслящими в духе христианства, исходящими из сотворенности мира [135, т. 3, с. 294].

В связи с этим, если постоянное Дао определяется в даосизме как «У-цзи» («Беспредельное»), то проявленное Дао, мир – это «Тай-цзи» («Великий предел»). В «Тай цзи ту шо» об этом говорится: «Беспредельное, а затем – Великий предел!» [189]. В свою очередь? в даосизме они символизируются следующими диаграммами [33, с. 175].



У-цзи



Тай-цзи

Интересно, что в даосском учении существуют две формы символа *Тай-цзи* [там же]. Ниже приводится его наиболее древняя форма. Согласно этой схеме возникающий мир предстает как разворачивающаяся спираль, имеющая своим основанием пустой круг – непроявленное Дао. В свою очередь эта форма отражает и обратное действие Дао – свертывание.



Тай-цзи

Самопроявление Дао – это и переход в свою противоположность. По словам Лао-цзы, «превращение в противоположное есть действие Дао» [50, § 40, с. 22]. Здесь можно провести параллели между даосской концепцией проявленного Дао, возвращающегося через определенный промежуток времени в «беспредельность», и современными теориями естествознания. Так, в определенном смысле с даосским учением о возникновении мира согласуется теория А.А.Фридмана о расширяющейся вселенной, а также теория В. Томсона и Р.Клаузиуса о возможности тепловой смерти мира [172, с. 125, 126]. Параллель возможно также провести между даосским учением о происхождении мира из

пустоты и теориями Бонди-Голда и Хойла, которые допускают непрерывное творение вещества из ничего [172, с. 199].

В даосской философии существует точка зрения по проблеме «причины» возникновения мироздания. Так, Лао-цзы подчеркивает, что «Дао следует естественности» (*цзы жань*)¹ или, согласно другому переводу Ян Хин-шуна, «самому себе» [50, § 25, с. 17; 208, § 25, с. 129]². Т.е., появление мира, по мнению представителей даосской философии, являющееся переходом какой-то составляющей Дао в противоположное состояние – это естественное действие Дао, являющееся следованием самому себе. Можно также сказать, что, согласно даосизму, в основе возникновения вселенной лежит абсолютная свобода. Появление мира для даосской философии – это собственное «стремление» Дао, ведь само существование мира не противоречит постоянному Дао. Для даосов нет разделения божественного и тварного мира, существующего в христианстве. Проявленное Дао – это не результат грехопадения или отпадения от постоянного Дао, иначе это противоречило бы естественности Дао, следованию своей самости. Для даосизма мир – это естественное продолжение непроявленного Дао. Поэтому в «Хуайнань-цзы» говорится: «Ныне тут и там вздымаются стволы тьмы вещей; корни и листья, ветви и отростки сотен дел – все они имеют одно

¹ Интересным представляется формулировка Ю. Канчукова понимания *цзы жань* в даосизме как «тождественности своему Естеству» [94, § 67].

² В исследовательской литературе существуют различные мнения по вопросу о соотношении Дао и естественности (*цзы жань*). С точки зрения И. Моргана, над Дао стоит «естественность» (naturalism, *цзы жань*), в то же время Дао, может быть и тождественным естественности [133, с. 26]. В целом можно сказать, что тема существования чего-либо, стоящего над Дао согласно даосской философии, остается слабо изученной. Во многом это связано и с тем, что в даосском учении очень мало говорится по данной проблеме.

корневище, а ветвей – десятки тысяч» [133, с. 135]. Мир, с точки зрения Лао-цзы, это благое деяние Дао [50, § 10, с. 12].

В связи с тем, что между даосской философией и религиозно-философскими учениями Индии существует много общего, здесь следует привести высказывание Свами Вивекананды по вопросу о том, почему бесконечный Абсолют стал конечным. «У того же, что существует само по себе, у Одного, не может быть ни какой причины. То, что свободно, не может иметь причины; иначе оно не было бы свободно. Поэтому сам вопрос: «Почему Бесконечное стало конечным?» – бессмыслица, фраза сама по себе противоречащая» [142, с. 225]. В связи с этим, и с точки зрения даосизма, безымянное Дао – это не причина проявленного Дао. Возникший мир – это беспричинное явление.

Следует отметить, что в даосизме существует идея смысла проявления Дао, хотя о ней и сказано очень мало. По аналогии с деятельностью совершенномудрого человека, тождественного вечному Дао и ставящего себя позади других существ и следующего за ними, но в то же время достигающего за счет этого своей собственной «цели», а также по аналогии с жизнью «Неба и Земли», которые следуют Дао и «существуют не для себя», можно сказать, что в даосизме существует идея двойного смысла появления мира: «для себя» и «не для себя» [50, § 7, с. 11; 108, § 7, с. 181]. Но в чем суть этих «целей», основывающихся на «недеянии», исключаящем целевую установку согласно даосизму, можно только догадываться. В свою очередь нужно добавить, что в даосской философии существует и мысль о том, что Дао в каком-то смысле «нуждается» в проявлении мира, в пребывании в нем. В «Гуань Инь-цзы» об этом сказано следующее: «Одна искра может спалить десять тысяч вещей¹, но когда исчезнут вещи, где пребывать огню? Одно мгновение Дао может обратить в небытие десять тысяч вещей, но когда исчезнут вещи, где же

¹ Понятие «у» переводиться как «вещь», «нечто», «что-то», а также как «живая тварь», «существо» и «создание» [19, т. 3, с. 468].

десять тысяч вещей, но когда исчезнут вещи, где же пребывать Дао?», в свою очередь Дао «опирается на все десять тысяч вещей» [45]. Получается, что проявленный мир – это своеобразноеместилище для Дао. Т.о., можно сделать вывод, что здесь на первое место в появлении мира в даосизме ставится фактически свобода и смысл. Появление мироздания не случайно, по мнению даосов. Но в связи с тем, что истинный путь не имеет имени, его цель и смысл также не выразимы.

Характер даосского учения о проявленном Дао связан с особенностями понимания обозначения «Дао» в философии даосизма. Как отмечает Е.А. Торчинов, для даосизма характерно понимание Дао с точки зрения двух подходов: «субстанциального» (связан с пониманием Дао как универсальной субстанции) и «функционального» (рассматривает Дао как аспект пневмы (*ци*)¹ или отождествляет их) [159]. В связи с этой концепцией можно сказать, что проявленное Дао в даосской концепции мира это и проявленная энергия (*ци*)². В «Дао-дэ

¹ И.С. Лисевич характеризует *ци* как пневму или изначальный эфир, из которого произошло разделение на составляющие мира [187, с. 20]. Ю. Канчуков определяет понимание даосского обозначения «*ци*» как энергетической первосубстанции мироздания [94, § 42].

² Согласно БКРС, слово «*ци*» имеет следующие дословные значения: «воздух», «дыхание», «дух», «душевные силы», «сила», «мощь», «энергия», «жизненные силы организма» [19, т. IV, с. 534]. Интересно, что и европейское понятие «дух» также, как китайское «*ци*», в переводе (с латинского) означает «дуновение», «дыхание» [161]. Е.А. Торчинов также замечает, что в некоторых текстах *ци* сближается с кровью, что соответствует распространенному в мире представлению о крови как носителе жизненности и одушевленности (Библия, стоики), в свою очередь, продолжает ученый, о таком сближении свидетельствует даже современный китайский язык, в котором слово «кровь» представлено биномом *сюэ-ци* («кровь-*ци*») [161, с. 15].

цзин» говорится в связи с вопросом о возникновении вселенной, что «все существа...наполнены *ци*» [50, § 42, с. 22].

Сунь Лутан¹, в соответствии с функциональным подходом, замечает, что «Дао – это вибрация Единого *Ци* (*И-Ци*), т.е. ритмическое расширение и сжатие *И-Ци*» [2, с. 67]. А в «Баопу-цзы» сказано: «Начиная с мира – Неба и Земли и кончая мириадам существ – нет ничего, что не было бы порождением пневмы» [48]. «Дыхание-ци представляет собой сущность-субстанцию космоса; по сути дела оно эквивалентно истинному пути-дао. Именно дыхание-ци представляет собой силу, которая рождает небо, землю, человека и всю тьму, десять тысяч вещей. Эта природная сила наполняет безграничные пространства и бесчисленные миры вселенной. Она действует постоянно и повсюду», – говорит Ли Чжуньюй [99]. В соответствии с этим подходом значение возникновения Дао, согласно даосской философии, предстает в возможности самотрансформации, в обретении проявленным Дао состояния постоянного Дао, тем самым, видимо, в даосизме существует идея внесения чего-то «нового» в постоянное Дао через самопроявление и самопреобразование. Судя по всему, это возврат Дао в постоянное состояние в новом качестве. На существование в даосской философии понимания смысла появления вселенной как стремления к доселе неизведанному указывает и понимание Дао как пути.

Таким образом, важной спецификой даосского видения природы мироздания и Высшей сущности является энергетизм. Тем самым даосы решили вопрос о том, как соотносятся между собой проявившее мир начало и проявленные сущности. С точки зрения даосизма, такой основой является *ци*.

В даосизме свойства проявленного мира характеризуются через сравнение с постоянным Дао. Чжуан-цзы отмечает: «Дао, проявляя себя, уже не Дао»

¹ Сунь Лутан (1861 – 1932) – основатель даосского стиля боевых искусств «тай-цзи школы сунь» [32, с. 46].

[7, 286; 50, с. 162]. А Лао-цзы подчеркивает: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао» [50, § 1, с. 9]. Даосские мудрецы, видимо, хотели сказать не то, что проявленное Дао не является Дао, а то, что оно совершенно отлично от непроявленного Дао своими характеристиками. В отличие от «безымянной» Высшей сущности, это «обладающее именем» Дао. Проявленное Дао не обладает рядом свойств: абсолютной свободой, пустотностью, постоянством и целостностью, оно не коренится в самом себе. Рожденный мир обретает новые характеристики, которые кардинально отличают его от «изначального» Дао. Но это не говорит о его ущербности. Мир, с точки зрения даосизма, – это не отпавшая и не потерявшая какие-либо свойства часть Дао.

Тем самым, изначальное Дао, по мнению даосских мудрецов, представляет собой единое целое двух ипостасей: проявленного и непроявленного. Помимо этого можно выделить несколько аспектов понимания проявленного Дао в даосизме. Характерной чертой даосской философии является многозначность и цельность мировосприятия. Во-первых, мироздание – это единая составляющая Дао. С другой стороны, мир является единством пустотности и оформленности (у-ю). Следующий момент концепции проявленного Дао связан с осознанием мироздания как единого организма вещей, на что указывает и термин «Небо-Земля» («Тянь-Ди»), используемый в даосизме как синоним явленного мира. Четвертый аспект – это понимание мира как единства и гармонии противоположностей, обозначаемых словами «инь» и «ян», являющихся аспектами всех вещей. Также, проявленный мир трактуется как путь, постоянное движение в единстве с постоянным Дао. В связи с этим, проявленное Дао – это поток непрекращающихся превращений, источником которых является безымянное Дао, а все вещи-сущности претерпевают метаморфозы. И, согласно последнему пункту данной концепции, мироздание представляет собой постоянное превращение. В данном параграфе рассмотрим прежде всего первый ас-

пект проблемы даосского понимания мира. Другие положения станут темами следующих пунктов диссертации.

Важной особенностью даосской картины вселенной предстаёт положение о единстве постоянного Дао и мира проявленного Дао. Чжуан-цзы в одноименном произведении подчеркивает: «То, что вершит вещи, не отграничено от вещей», а также: «Границы безграничного – это безграничность ограниченного» [7, с. 286]. Дао разлито в мире, заключено в нем. Даосы придерживаются точки зрения о том, что вселенная и вечное Дао составляют единую реальность¹. Вон Кью-Кит отмечает: «В терминах тай-цзи цюань² пустоту называют «вудзи», а космос – «тай-цзи». Разница между этими понятиями существует только в несовершенном человеческом сознании, способном воспринимать лишь сиюминутные явления материального мира» [32; с. 368]. Т.о., с точки зрения даосизма, непроявленное и проявленное Дао не являются обособленными. Поэтому сами термины в определенном смысле условны. В действительности это одно единое Дао, а «Беспредельное» и «Великий предел» есть его составляющие. «Оба они одного и того же происхождения», «но их имена различны. Их вместе назову я Сокровенным», – подчеркивает Лао-цзы. [цит. по: 108; с. 32]. Таким образом, проявленный мир и Дао представляют как единое целое, причем Дао «вмещает» в себя весь мир, о чем говорится в «Баопу-цзы» и в «Цин цзин цзин» («В Дао есть и чистое, и нечистое, и движение, и покой. Небо чисто, Земля нечиста. Небо движется, Земля покоится») [29; 134, с. 39]. С точки зрения Е.А. Торчинова, на это указывает и эпитет «пустой», применяемый к естественному Дао, т.к., по его мнению, понятие «пустота» в даосизме означает прежде всего то, что Дао

¹ В связи с этим знаменательно, что Т.П. Померанцева характеризует Дао как душу, а И. Морган переводит Дао в большинстве случаев как «космическую душу» – Cosmic Spirit [133, с. 26, 52].

² Тай-цзи цюань – даосская школа боевых искусств.

вмещает в себя всё и может наполняться бесконечно, никогда не переполняясь [134, с. 38].

Мироздание, в понимании даосизма, – это прежде всего существование самой Высшей сущности, Дао. Мир в этой концепции осознается как продолжение Дао. По словам Цао Синь¹: «...вся вселенная и вся вечность времен – это не что иное, как утонченное бытие подлинной пустоты» [цит. по: 51, с. 102].

А.В. Уотс делает ценное замечание в связи с этим вопросом: «Важнейшее отличие Дао от обычного представления о Боге в том, что Господь создает мир актом творения (*вей*), тогда как Дао создает его «не-деянием» (*у-вей*), что приблизительно соответствует нашему слову «вырастание»» [4, с. 43].

Дао, проявляясь, воплощает себя в нескольких аспектах. Как отмечает Е.А. Торчинов, в учении Гэ Хуна говорится об ипостаси Дао, которая является в вещах – «Истинное Одно» [134, с. 43]. В свою очередь, по словам Л.Е. Померанцевой, в «Хуайнань-цзы» Дао, как все живящая сущность и упорядочивающее начало, проявляется через Благодать (*дэ*)² и «Божественный (Духовный – Г.Б.) разум» (*шэнь мин*) [133, с. 44]. Л.Е. Померанцева приводит следующую схему даосского видения ипостасей Высшей сущности [там же, с. 64].

В БКРС упоминаются такие значения слова «дэ»: «добродетель», «душевная чистота», «высокая нравственность», «сила души», «великодушие», «доброта», «благодаяние», «помощь», а также «начало», «появление», «рост», «развитие» [19, т. IV, с. 847].

В работе автор исходит из понимания данного термина в соответствии со сравнением Ю. Канчуковым даосского «дэ» и «Благодати» митрополита Иллариона, и в связи с подобным переводом данного термина Е.А. Торчиновым. Даосскому «дэ», по нашему мнению, соответствует также и понимания его как «блага», здесь автор разделяет точку зрения Л.Е. Померанцевой о близости

¹Современный наставник даосской школы Лунмэнь [51, с. 82, 83].

«дэ» с понятием «блага» у Платона [133, с. 209; 142]. В свою очередь, «дэ» в ряде случаев можно понимать и как добродетель [50, § 59, с. 28].

Можно выделить несколько моментов единства проявленного и постоянного Дао согласно даосской философии. Во-первых, это единство корня и кроны. «Великий предел коренится в Беспредельном!» [189]. В свою очередь, это единство отца и сына. «Существует связь в Дао... Связь в дао подобна отношениям отца и сына. Она вне противопоставлений истинного и ложного, умного и глупого» [45]. Отношения между двумя Дао – это отношения воды и лодки, вола и повозки. «То, что плышет, – это лодка. Но то, благодаря чему можно плыть, – это вода, а не лодка. То, что движется, – это повозка. Но то, благодаря чему можно двигаться, – это вол, а не повозка» [45]. По словам С.С. Глаголева, Дао в единстве его составляющих можно обозначить и следующим образом: «Это путь и путник вместе. Это вечная дорога, которую проходят существа и предметы» [цит по: 208, с. 101]. Понимание высшей сущности как Пути мира, как того, что направляет движение всех существ, сосуществует с ними и является смыслом всех изменений мирозданий, является спецификой даосизма. Например, Е.А. Торчинов считает, что «философский термин «дао» связан именно со значением «Путь», «дао для даосов – это путь, принцип существования мира, даже, если несколько вольно модернизировать это понятие, – программа мирового развития» [49, с. 39]. В соответствии с даосской философией развитие мира - это движение Дао и одновременно направляемое им движение всех сущностей-вещей. В «Дао-дэ цзин» можно встретить следующее высказывание: «Великое – оно в бесконечном движении», а в биографии современного даосского учителя Ван Липина написаны следующие строки: «Мы претворяем Дао в самих себе, и Дао претворяется в целом мире. Таков смысл слова «Дао» [50, § 25, с. 16; 191].

Постоянное Дао ценно согласно даосизму тем, что весь миропорядок коренится в нем. А именно: единство, равенство и гармония противоположностей,

естественность протекания изменений. Видимо, все эти свойства мира осуществляются Дао через Благодать (дэ).

Следует особо заметить, что одним из наиболее характерных положений даосизма является учение об участии непроявленного Дао в жизни возникшей вселенной. В соответствии с этим, Дао осуществляет целый ряд благих поступков для проявленного мира.

Во-первых, оно «с любовью воспитывает» и «приносит пользу всем существам», при этом Дао часто сравнивается с водой [50, § 8, с. 11, § 34, с. 20; 207, § 10, с. 120]. Следующее значение Дао – управление миром, но, при этом не являясь его господином. «Руководя, не считать себя властелином», – написано в произведении Лао-цзы [50, § 10, с. 12]. Важным аспектом управления является невмешательство в естественную жизнь мира. «Все [вещи] звучат сами по себе, разве кто-нибудь на них воздействует?!» – восклицает Чжуан-цзы [50, с. 157]. Осуществляя руководство, Дао ведет живые существа к более высоким ступеням развития, так как «...только оно способно помочь [всем существам] и привести их к совершенству» [50, § 41, с. 22]. Дао в понимании даосов – это не закон или принцип жизни мироздания. Дао помогает миру, выступает по отношению к нему как мать и отец, поэтому не является безличной сущностью (тот факт, что слово «Дао» имеет окончание -о в русском языке не означает, что Дао среднего рода). Поэтому думается, что точка зрения, озвучиваемая прежде всего представителями русской религиозной философии (Н.О. Лосским, Н.А. Бердяевым, В.С. Соловьевым), о том, что Бог даосов (как и буддистов, других представителей восточной философской традиции) является безличным началом (например, И.Ю. Бондаренко пишет: «Китайская мысль не поднялась до восприятия Бога как Личности» [135, т. 3, с. 294]), является неверной [105, с. 310].

Даосское видение Высшей сущности носит, используя определения даосов, иньский характер в отличие от янского понимания христианства. На это

указывает, например, используемое в «Дао-дэ цзин» сравнение Дао с водой [50, § 8, §78, с. 11, 33].

Дао – это то, чему следует мир, ведь оно является образцом жизни вселенной [50, § 25, с. 17; 108, § 37, с. 191-192]. «Дао – глубокая [основа] всех вещей», – написано в «Дао-дэ цзин» [50, § 62, с. 28]. А в «Тай цзи ту шо» подчеркивается: «Великий предел коренится в Беспредельном!» [189]. Согласно «Хуайнань-цзы» сказано: «Горы благодаря ему высоки, ... солнце и луна благодаря ему светят, звездный хоровод благодаря ему движется, линь благодаря ему бродит, феникс благодаря ему парит» [133, с. 109]. В Дао находится начало и сущность вещей [50, § 16, с. 13, 14].

В свою очередь, Дао объединяет мир: «Связует пространство и время...» [там же]. Фактически это то, в чем живут и составляющими которого являются все существа. Нужно добавить, что вечное Дао наблюдает и за соблюдением справедливости и равновесия во вселенной [50, § 62, с. 28, § 77, с. 33].

Согласно даосизму именно в Дао заложен смысл происходящих событий. В связи с этим интересно, что современные представители психоанализа проводят параллель между учением о Дао как руководящей сущностью и концепцией синхроничности К.Г. Юнга¹.

Можно предположить, что в даосизме существует и идея о том, что Дао, одновременно пребывая в единстве с миром, находится и вне его: «О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград» [50, § 25, с. 16]. Дао одновременно и в проявленном мире через свои ипостаси, и вне его в своей изначальности. Тем самым, естест-

¹ Жан Шинода Болен отмечает, что синхроничность – это описательный термин, для обозначения отношений между двумя событиями, связанными общим значением, она определяет связь, не имеющую причинно-следственного характера [63, с. 21].

венное Дао трансцендентно и имманентно по отношению к вселенной. В то же время следует подчеркнуть, что для даосской философии свойственно прежде всего осознание имманентности высшей сущности в отличие от понимания трансцендентности Бога в христианской традиции. Данная особенность даосской философии отмечается, например, Г.Э. Гороховым, а работы Е.А. Торчинова отражают точку зрения, что идея трансцендентности абсолютно не свойственна даосизму [49, с. 17; 159]. Следует сказать, что содержание понятий «имманентное» и «трансцендентное» трудно применимо к даосской философии, так как эти понятия соотносятся прежде всего, как пишет Д.В. Пивоваров, исходя из соотнесения внутреннего и внешнего, познаваемого эмпирически и выходящего за пределы опыта, что не свойственно даосизму [150, с. 333].

Если использовать европейские категории, то можно сказать, что Дао – это субстанция и субстрат проявленного мира. В то же время следует подчеркнуть, что эти понятия отражают только небольшой аспект даосского видения мироздания и могут быть использованы в большей степени для удобства, чем для отражения всей полноты содержания.

Даосское учение о проявленном Дао является весьма специфической философской концепцией. Она охватывает вопросы возникновения мира, его сущности, особенности протекающих в нем процессов, истоки мироустройства и путь жизни вселенной. Характерными чертами этой составляющей даосского учения являются идеи сосуществования проявленного мира и породившей его абсолютной сущности, пронизывающей всю вселенную, понимания Дао как Пути мироздания, трактовка мира как живого существа, являющегося одновременно проявленным и непроявленным.

Таким образом, изучение особенностей даосской концепции проявленного Дао и его соотнесения с изначальным Дао позволяет сделать следующие выводы:

- мир осознается как самопроявление, продолжение Дао;

- мироздание, в понимании даосизма, – это прежде всего существование самой Высшей сущности, определенный этап её жизни;
- в то же время, проявленная вселенная обладает и своим собственным существованием;
- проявление мира не является результатом отпадения от Дао;
- возникновение мироздания, с точки зрения даосизма, имеет свой смысл, обусловленный внутренней логикой развития безымянного Дао;
- философии даосизма присущ «иньский» характер видения высшей сущности;
- особенностью даосской концепции мира является положение об участии, помощи постоянного Дао проявленной вселенной.

В даосском понимании проявленное Дао является единым по своей природе, но в то же время обладает и двумя противоположными аспектами. Рассмотрим особенности этого учения.

§ 2. Единство пустоты и оформленности мира

С точки зрения даосской философии, вселенная, представляющая собой проявленное Дао, сочетает в себе два аспекта противоположных по своим характеристикам: «у» и «ю». Согласно даосизму, по отношению к Дао, вмещающему в себя проявленное и непроявленное Дао и обладающему, таким образом, многоуровневым «строением», «у» и «ю» составляют поверхностный уровень. Как отмечается в «Хуайнань-цзы», кроме него существуют также уровни предначала «у» и «ю» и доначала предначала «у», «ю», уходящие в глубины постоянного Дао [133, с. 129, 130]. Все эти «измерения» Дао не отграничены друг от друга.

Проблему соотношения пустоты и оформленности мироздания в даосизме можно рассматривать как один из аспектов отношения постоянного Дао и мира, а также как свойство самого проявленного Дао.

В философии даосизма с пониманием мира как пустотно-оформленной реальности («у-ю») связаны следующие проблемы: существование двух противоположных по своим характеристикам аспектов вселенной, их природа и тождественность, взаимодействие и значение в мироздании. В свою очередь, с данной концепцией связан вопрос о соотношении подлинной и неподлинной жизни существ.

Для даосизма характерно понимание реальности вселенной как единства двух аспектов, противоположных по своим свойствам. Например, в «Дао-дэ цзин», как отмечает А.Е. Лукьянов, «они фигурируют в виде бинома у-ю» [108, с. 63], составляющие которого, «у» и «ю», буквально переводятся соответственно как «нет, не иметь» и «есть, обладать, иметь, быть владельцем» [19, т. 3, с. 174; 108, с. 63]. Следует отметить, что термины «у» и «ю» не являются исходными категориями даосской концепции мира. Они находятся в одном ряду с другими положениями и характеризуют определенные свойства проявленного мира. Даосской философии свойственно отсутствие наиболее общих понятий противоположных измерений мироздания. Они обозначаются целым рядом определений. А.Е. Лукьянов выделяет в тексте «Дао-дэ цзин» следующие определения противоположных аспектов мироздания:

«у мин - не обладающее именем,
у юй - не обладающее желанием,
у вэй - не обладающее деянием,
у дэ - не обладающее дэ,
у у - не обладающее вещественностью,
у чжуан - не обладающее изображением,

у цзянь - не обладающее промежутком (единое),

ю мин - обладающее именем,

ю юй - обладающее желанием,

ю вэй - обладающее деянием,

ю дэ - обладающее дэ,

(*ю*) *у* - обладающее вещественностью,

(*ю*) *чжуан* - обладающее изображением,

(*ю*) *цзянь* - обладающее промежутком (разделенное)» [цит. по: 108, с. 64].

В других даосских произведениях также дается целый ряд характеристик *у* и *ю*. В «Ле-цзы» упоминаются такие определения *у*, как: «нерожденное», «неизменяющееся», «время его бесконечно», а *ю* определяется как «рожденное», «изменяющееся» [50, с. 37]. Авторы «Хуайнань-цзы» подчеркивают, что «*у*» беззвучно, невидимо, свободно, неизмеримо, «бескрайне, безбрежно», в нем «все слито в Свете» [133, с. 130]. В свою очередь «*ю*», как отмечает Л.Е. Померанцева, характеризуется в указанном произведении через наличие форм и движения [цит. по: 133, с. 37].

Таким образом, даосизму не свойственно выделение каких-либо центральных определений для слагающих мир *у* и *ю*. Это является одной из причин существования проблемы точного понимания и перевода данных слов и в свою очередь осложняет анализ даосской концепции мироздания как *у-ю*. Среди отечественных исследователей есть несколько подходов понимания даосских определений. Ю. Канчуков, А.Е. Лукьянов, Т.П. Григорьева, Л.С. Васильев, Л.Е. Померанцева, А.А. Маслов, Ян Хин-шун переводят «*у*», «*ю*» и связанные с ними характеристики как «небытие» и «бытие» [50, с. 9; 94; 108, с. 34, 64]. В то же время А.Е. Лукьянов использует и понятия «пустота» и «полнота» [108, § 11, с. 182]. Е.А. Торчинов и Б.Б. Виноградский определяют «*у*» и «*ю*» как «наличие»

и «отсутствие», а В.В. Малявин определяет их прежде всего понятиями «присутствующее» и «отсутствующее» [108, с. 32; 113, с. 146]. Видимо, в различных случаях возможно несколько вариантов понимания и перевода, которые раскрывают какое-то новое значение даосских терминов¹.

В связи с отсутствием единой трактовки «у» и «ю» немалый интерес вызывает исследование специфики даосского видения их природы.

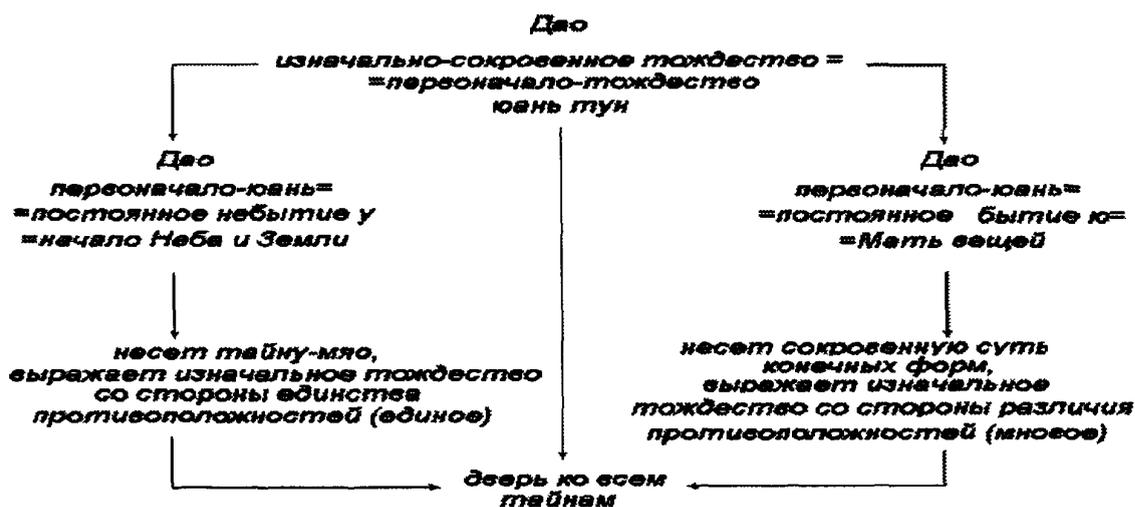
Если вечное Дао – это абсолютное ничто, «пустота», где отсутствует какое-либо деление, то реальность мира сочетает в себе две противоположные составляющие: «у» и «ю». Для даосизма важно то, что мир – это именно одна неразрывная реальность пустоты и оформленности. Т.е. согласно даосской философии, у и ю – это различные измерения существующего. Как отмечает Григорьева Т.П., двуединство является характерной чертой даосизма [49, с. 164]. Поэтому одним из определений мира в даосизме является именно у-ю, что также демонстрируется символом *Тай-цзы* (Великий предел), упоминавшемся в предыдущем параграфе.

¹ Думается, что в связи с тем, что в даосских текстах «у» и «ю» используются в большей степени в единстве с определением (конкретным свойством), например, «обладающее» или «не обладающее изображением», то, с одной стороны, возможно имеет смысл переводить «у» и «ю» различными определениями в соответствии с собственными даосскими обозначениями, что позволяет более точно охарактеризовать их содержание. С другой стороны, имеет смысл дать единые определения для «у» и «ю» и связанных с ними слов. Автор придерживается точки зрения, что наиболее соответствуют содержанию даосской философии определения «у» и «ю» как «пустое» и «оформленное», в то же время считаю, что наиболее правильно будет употребление самих слов у и ю без перевода.

А.Е. Лукьянов в комментарии к «Дао-дэ цзин» замечает, что для выражения единства у и ю «Лао-цзы использует понятие «у цзянь», которое одновременно означает отсутствие временного интервала и пространственного промежутка» или буквально: они «входят друг в друга, совпадают, совмещаются так, что образуют нераздельное тождество» [108, с. 212]. Хотя эти два уровня мира полностью отличаются друг от друга, между ними, таким образом, нет противоречия. Они взаимодополняются. Для даосской философии характерно понимание отсутствия иерархии между ними. Ведь по словам Лао-цзы, они могут превращаться друг в друга [50, § 2, с. 9].

Исходя из классификации типов онтологии, выдвинутой А.Ф. Кудряшевым, а также учитывая теорию А.Е. Лукьянова о характере взаимоотношений у и ю, можно сказать, что даосская онтология не строится по следующим двум типам: *ничто – творение – бытие*, а также *небытие – становление – бытие* [27, с.5; 108, с. 66, 67]. Даосская модель: *ничто – эманация=становление – бытие+небытие*.

В даосской философии можно выделить несколько аспектов понимания у и ю. Прежде всего, они являются двумя Дао, которые составляют проявленный мир. Из них у наиболее близко по своим свойствам природе изначального Дао. В свою очередь, у является и присутствием естественного Дао в мире. Интересно, что согласно переводу А.Е. Лукьянова «Дао-дэ цзин», первой строкой § 37 является: «Дао постоянно не деет и не не-деет» [108, с. 191]. Как отмечает А.Е. Лукьянов, у и ю понимаются в даосизме как конечные формы Дао [108, с. 47]. В связи с этим исследователь предлагает интересную схему, демонстрирующую суть даосского видения мироздания через призму у и ю, их отношения к Дао [там же].



Согласно ей у и ю предстают и как два первоначала, коренящиеся в постоянном Дао, и как дверь к нему.

Следующая составляющая даосской концепции у-ю связана с рассмотрением свойств пустотности мироздания. Учение о пустоте мира является одним из узловых в структуре даосской модели проявленной вселенной. Прежде всего, как отмечает В.В. Малявин, в даосизме пустота является прообразом высшей целостности мира и стоит в одном ряду с определениями «всепроницающего единства» (*тун и*), «единения» (*ци*), «согласия» (*хэ*), «единства» (*тун*), в пустоте нет каких-либо противопоставлений [113, с. 102]. Пустота – связующий элемент мира. «Тридцать спиц соединяются в одной ступице [образуя колесо], а употребление колеса зависит от пустоты между ними [спицами]», – говорится в «Дао-дэ цзин» [50, § 11, с. 12]. В пустоте протекает главное содержание жизни мира, развитие которого зависит от нее. «Пространство между небом и землёй подобно кузнечному меху и флейте: [то и другое] внутри пусто... Чем [в нём] сильнее движение, тем больше результатов» [50, § 5, с.10].

Можно сказать, что пустота является эпитетом ничто в даосизме.

В свою очередь, как отмечает Т.П. Григорьева, в пустоте, «в потенции, в неявленной форме все уже существует, т.е. все существует до того, как появляется, существует вне или «над формами» пространства и времени» [49, с. 170].

Е.А. Торчинов отмечает, что в даосском понимании пустота и вмещает и наполняет мироздание [165, с. 78 – 82]. Тем самым, в философии даосизма слова «полное» и «наполненное» не являются антонимами для определения «пустое», скорее наоборот, именно пустота наполняет сосуд мира.

Здесь интересно сопоставить даосское видение проблемы соотношения пустоты и оформленности с воззрениями Аристотеля, особенно повлиявшего на становление европейской мысли. Он считал, что «теории, утверждающие существование пустоты, в свою очередь предполагают существование и места, а сама пустота может быть определена как место, лишенное тела». В связи с этим американский исследователь Эдвард Каси говорит о том, что пустота не только не лишена места, но и сама представляет собой некоего рода место. Пустота может обладать определенными остаточными местами-качествами. Например: «лишенный тела». Быть лишенным тела означает в то же время и способность обладать им. Отсюда быть, т.е. иметь тело, по Аристотелю, означает находиться в определенном месте, но возможно существование и пустоты (места) без какого-либо тела. С точки зрения Э. Каси, хотя пустоту и место рассматривают как антиномии, они могут быть представлены не противоположными друг другу. Они могут участвовать в некотором общем законе, некоей коллективной структуре. То, что составляет единство пустоты и места, является своеобразной сценой для появления тел. Тело, как подчеркивает Каси Э., появляется именно в особом месте, и пустота представляет собой сцену для подобного рода места. Как творческое единство, пустота пуста, во-первых, от мест, а во-вторых, от тел. Исследователь приходит к выводу, что пустота лишена места, которое лишено тела. Состояние пустоты согласно мифам и религиозным учениями, по мнению Каси, это этап отсутствия каких-либо мест и тел, который в будущем становится средой для появления мест и вещей [208, р. 32 – 46].

Дословный смысл даосского термина у – необладание. Даосы тем самым говорят, что в пустоте не может быть деления на обладающего и обладаемое.

Данный подход характерен и для буддизма. Алан В. Уотс, например, рассматривал данную особенность восточных учений в связи с проблемой конвенциональности языка [4, с. 44].

Термин пустоты, связанной с миром, в даосизме означает не уничтожение или смерть, а уровень мироздания, который по своим характеристикам полностью отличается от «обладающей изображением» составляющей мира¹. Т.е., согласно даосской философии, у – это ничто, но не в отрицательном смысле, а в положительном. По словам О. Бойко, особенностью китайского слова «у» является отрицание не существования, а наличия в данном месте [29].

Здесь важно привести следующее мнение В.В. Малявина по специфике понимания проблемы пустоты в даосской философии. Он пишет, что пустота представляет собой бытийственный и эпистемологический разрыв, «в пустоте противоположности расходятся, чтобы соединиться» [113, с. 119]. Идея экзистенциального разрыва запечатлена, в частности, в терминологии Чжуан-цзы с помощью термина «промежуток» (*цзянь*) [там же].

Многие исследователи, О. Бойко, Л.Е. Померанцева, Е.А. Торчинов, подчеркивают, что, с точки зрения даосизма, пустотность проявленного мира является относительной по сравнению с пустотностью естественного Дао [29; 133, с. 38; 165, с. 78 – 82]. В связи с этим Л.Е. Померанцева, например, ссылается на фрагмент из «Хуайнань-цзы», в нем говорится о свете, который, вступив в пустоту естественного Дао, «отступил, растерявшись» и воскликнул: «Я могу быть и не быть, но не могу абсолютно не быть» [133, с. 40]. А в алхимическом трактате «Тайны культивирования основных элементов природы и Вечной Жизни»

¹ Современный американский ученый Эдвард Каси, выступая против самой идеи отсутствия места вообще, в результате исследования мифологических и религиозно-философских космогоний (и даосизма в частности), приходит к выводу, что пустота – это тоже место определенного рода, но лишенное места. Ничто – это сцена для появления вещей и обретения ими своих мест [210, р. 78].

упоминаются «относительная» и «абсолютная пустота» [50, с. 529]. Пустотность мира относительна, так как является пустотой именно по отношению к его оформленной составляющей. Она не обладает абсолютной самотождественностью естественного Дао и выступает только в единстве с оформленностью мира.

Другая проблема, поднимаемая в даосской философии – это функции пустоты и наполненности в мироздании. Для даосизма характерно положение о том, что мир может существовать только благодаря единству своих двух аспектов. Оформленность мира обладает пользой и значимостью, а пустотная – использованием. «Тридцать спиц соединяются в одной ступице [образуя колесо], а употребление колеса зависит от пустоты между ними [спицами]. «Из глины делают сосуды, а употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, а пользование домом зависит от пустоты в нём. Вот что значит полезность бытия и пригодность небытия», – говорится в «Дао-дэ цзин» [50, § 11, с. 12].

Взаимодействие «у» и «ю» во многом характеризует жизнь вселенной. Между у и ю существуют следующие отношения: взаимопорождение, единство и совместное участие в мировых процессах. Пустота, как отмечалось выше, может порождать оформленность и наоборот. «Поэтому и говорится: «не-я» появляется из «я», а «я» - также следствие «не-я», – сказано в «Чжуан-цзы» [50, с. 159]. Между ними постоянно идет, с точки зрения даосизма, процесс взаимоперетекания и взаимодействия. В связи с этим Малявин В.В. подчеркивает: «Китайские «у» и «ю» ...условны, преходящи и могут меняться местами» [113, с. 147]. Отношения между у и ю строятся на основе гармонии, единства и естественности, даосское понимание которых мы рассмотрим в следующей главе.

Нужно добавить, что пустое и обладающее формой представляют собой «измерения», в которых живут вещи. В свою очередь, пустота и оформленность

– это и свойства самих сущностей, поэтому у и ю являются и слагаемым всех вещей. Для даосизма не свойственно смотреть на мир с точки зрения проблемы существования, так как все вещи живут и существуют, и не существует одновременно. Эти два качества не делимы. Поэтому даосское ю отлично от понятия «бытие» европейской традиции. В свою очередь даосы не используют, а поэтому и не противопоставляют понятия «идеальное» и «материальное», для них главной проблемой является разделение подлинного и видимого уровней мироздания, которые не ограничиваются материальностью и принадлежностью к сознанию. Данная тема получила особое освещение в «Чжуан-цзы».

Для даосской философии характерно также соотнесение пустоты и оформленности с точки зрения значимости и подлинности жизни всех существ, и, прежде всего, человека. Согласно даосизму подлинным является именно у, но его подлинность, говорит Чжуан-цзы, может увидеть только тот, кто познает себя как «не-я» [50, с. 159]. В его произведении у и ю обозначаются соответственно как «великое» и «малое» [50, с. 152]. А человек-мудрец, в равной степени осознающий себя как «я» и «не-я», является человеком в малом, в его телесности и чувственности, а «настоящим» в его беспредельности [50, с. 183, с. 481]. Пустота является «великой», так как, по словам Чжуан-цзы (в переводе Позднеевой Л.), её характеризует «полнота свойств» [50, с. 178]. Ван Би, один из комментаторов «Дао-дэ цзин», подчеркивал, что в пустота у – это корень (*бэнь*) и сущность (*ти*) всех вещей [39, с. 79]. Если оформленная реальность – это мир связанности вещей, то пустота – это царство свободы. В то же время, по словам даосов, великое состоит из малого, поэтому без оформленности мир не может быть пустым [50, § 63, с. 29].

Здесь можно провести параллель с буддийским учением об *анатман*, которое переводится как отрицание души, или «не-душа», «бессамость», «безличность». Важно отметить, что это не отрицание вечного начала у челове-

ческого существа, а утверждение, что нельзя отождествлять человека мира *сансары* с истинной самостью, обладающей собственным существованием.

Пустота и обладающее именем соотносятся в даосизме и как «чудесная тайна Дао» и «конечная форма Дао», обычный человек («кто имеет страсти») видит мироздание в его конечности, только мудрец («кто свободен от страстей») способен созерцать «тайну» мира. В свою очередь, с точки зрения даосов, человек, осознающий себя живущим только в оформленном мире, спит по сравнению с явью беспредельности. Как отмечает Чжуан-цзы: «Когда нам что-нибудь снится, мы не знаем, что видим сон. Во сне мы можем даже гадать по своему сну и, лишь проснувшись, знаем, что то был сон. Но есть еще великое пробуждение, после которого узнаешь, что то» ... «был глубокий сон» [50, с. 164; 190]. Тем самым, сон в философии даосизма понимается как символ того, что человек не осознает своей подлинной самости. Голос его истинного «Я» заглушен страстями и невежеством. Тема необходимости пробуждения, осознания своего подлинного начала объединяет даосское учение с религиозно-философскими взглядами буддизма и веданты. По словам Будды, человек должен все-таки пробудиться в молодости, во взрослой жизни или в старости.

Таким образом, для даосов видимое – не подлинно, а подлинное – не видимо. Т.е. даосы считают пустое наиболее главной составляющей мироздания. Сравнивая даосское положение о том, что эмпирическая реальность неподлинна, с воззрениями типологически близкого ему буддизма, можно сказать, что в отличие от буддийского воззрения на мир как иллюзию, выдвигающего на первый план проблему страданий, даосы говорят прежде всего о необходимости единства со своей природой и недопустимости быть связанным вещностью

Таким образом, в даосизме оформленность и пустотность мироздания соотносятся как неподлинное и подлинное. Тем самым даосская философия поднимает проблему соотношения реальности (видимое) и действительности (истинное) мира, где последняя – это его пустота. В «Гуань Инь-цзы» сказано, что

«вещи не являются вещами» [46]. Итак, даосы ставят на первое место у – мир нераздельного единства и вечности, являющиеся, по их мнению критериями, подлинности жизни. В то же время, последователи даосизма исходят из неприятия противоборства двух аспектов мира, считая, что между ними следует искать гармонию, тем самым, для даосской философии свойственно принятие мира. Интересно отношение к миру в даосской философии по сравнению с буддизмом и христианством, для которых характерно его определенное неприятие. В этом смысле, даосизм ближе к современному человеку. Даосское учение не требует отказа от жизни в этом мире. Оно ставит своей целью поиск гармонии с самим собой и окружающей нас вселенной.

Даосская концепция мира как единства пустоты и оформленности затрагивает ряд проблем современной философии и науки, поэтому рассмотрим данный вопрос.

Во-первых, даосизм поднимает проблему многомерности жизни всех существ и в особенности человеческого существа (данная тема представляет, возможно, большую ценность и раскрывает новые горизонты для философских поисков). В «Чжуан-цзы» (в переводе Л. Позднеевой) об этом сказано следующее: «[Каждая] вещь – это «я», но [каждая] это и «не-я». Каждый не видит свое «не-я», но поймет это, [лишь] познав себя [как «не-я»] [50, с. 159]. В свою очередь, и данное высказывание может быть сформулировано и по-другому (согласно переводу С. Кучеры): «Нет вещи, которая не была бы той, и нет вещи, которая бы не была бы этой. Противостояние «этого» и «того» относительно: «то» возникает» из «этого», а «это» зиждется на «том» [7, с. 281]. Если рассматривать данное положение, исходя из проблемы соотношения субъективной и объективной реальности, то позиция даосизма – интерсубъективность. Тем самым, в философии даосизма прослеживается общий с европейской философией и наукой момент – переход ряда философских и научных школ с парадиг-

мы объективности и субъективности на позиции парадигмы интерсубъективности. Что характерно, например, для синергетики.

Можно сопоставить даосское учение о вещах, являющихся при этом не-вещами, с монадами Лейбница, утверждавшего, что у них нет «окон и дверей», и в свою очередь, они содержат в себе весь мир в виде копии, которая в большей степени остается в сфере бессознательного [105, с. 190, 191].

Данный подход представляет немалый интерес для современной психологии, физики и геометрии. Даосы, фактически, по-своему ставят проблему соотношения человеческого сознательного и бессознательного. К.Г. Юнг, сильно интересовавшийся восточной философией, по сути, проводил параллели между своей концепцией коллективного бессознательного и даосского ничто [205, с. 64]. Но, в отличие от даосского подхода, К.Г. Юнг обезличивает в определенной мере человеческое бессознательное. В его концепции бессознательное предстает как завеса, скрывающая во многом инстинктивные устремления. Также следует уточнить, что, по сути, философии даосизма свойственно не понятие «бессознательное», а термин «сверхсознание».

Тема многомерности жизни мира и человека затрагивается даосами и при рассмотрении проблемы сна, пробуждения человека. Поэтому хотелось бы остановиться на специфике даосского видения проблемы сна¹. Для представителей даосизма характерно мнение, что различные измерения живых существ не являются обособленными друг от друга, все сущности-вещи в равной степени являются и проявленными и непроявленными. Только человек, утверждают последователи даосского учения, из-за прельщения страстями, блуждая в невежестве и несвободе, во многом закрыл для себя дверь в другие измерения своего существа.

¹ Как пишет В.В. Малявин: «Он не подлежит обоснованию или опровержению. Он – «вне человеческих понятий» [113, с. 146].

Сон рассматривается в даосизме как одно из измерений жизни всех существ (и человека в частности). При этом данная плоскость существования людей рассматривается даосами как не менее значимая, чем та, в которой живут люди во время своего бодрствования. В свою очередь, в философии даосизма сон понимается и как продолжение бодрствования, и наоборот, бодрствование – это продолжение сна. По сути, в даосском учении сон и явь отождествляются. Об этом свидетельствует следующая притча, приведенная в произведении «Чжуан-цзы»: «Однажды я, Чжуан Чжоу, увидел себя во сне бабочкой – счастливой бабочкой, которая порхала среди цветков в свое удовольствие и вовсе не знала, что она – Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я – Чжуан Чжоу. И я не знал, то ли я Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он – бабочка, то ли бабочка, которой приснилось, что она – Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое превращение вещей!» [191]. Интересно, что одним из видов даосской практики является так называемая «йога сновидений», согласно которой человек научится управлять своими снами и осознавать все свои действия в сновидческом состоянии. Овладение снами определяется как один из путей достижения гармонии с Дао.

Таким образом, в соответствии с вышесказанным, по мнению автора, одной из ценных сторон даосской философии является изучение проблемы сна. Ведь сон, человеческий сон в частности, остается во многом неисследованным в современной философии и науке, которые, за исключением ряда направлений психологии (прежде всего психоанализа), обходят стороной тему сна и сновидений¹.

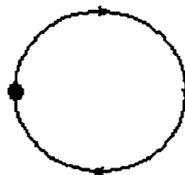
Даосское учение об у, в котором все едино, по-своему решает марксистскую проблему соотношения материи и сознания, отождествляя их, но при этом

¹ Проблема сна получила свое наибольшее рассмотрение в европейской философии в работах К.Г. Юнга, З. Фрейда и А.Адлера. [см: 204, с. 35 – 79].

материя теряет свойство материальности, а сознание расширяется до бесконечности за счет своего бессознательного, если использовать данные термины современной психологии.

Даосская концепция мира как единства пустоты и оформленности предлагает и свое решение проблемы жизни и смерти человека и всех сущностей. Для даоса нет смерти как абсолютного исчезновения. То, что обычно называется смертью, является для всех вещей переходом из одного состояния в другое, ведь «смерть и жизнь – как один поток», «существование и гибель – это одно тело», – сказано в «Чжуан-цзы» [191]. Каждая сущность, таким образом, бессмертна по своей природе.

Нельзя обойти стороной рассмотрение проблемы пространства и времени, исходя из вышерассмотренного учения даосской философии. А.Е. Лукьянов замечает, что согласно даосизму «линейное время – это иллюзия для Поднебесной, она живет по круговому (спиральному) времени» [108, с. 69]. Обозначая время пустоты мироздания, являющегося вечностью («время его бесконечно»), точкой, а время наполненности мира, появляющегося и исчезающего в пустоте, кругом или спиралью, получаем следующий рисунок.



Время появляется из точки и возвращается в нее, описывая круг, но в то же время эта точка присутствует в каждом моменте движения длящегося времени, т. е. ход времени, начинаясь и возвращаясь в пустоту мира, в действительности никогда не покидает измерения вечности, так как «каждая вещь – это «я»... и «не-я».

В свою очередь, пространство мироздания согласно, даосскому учению о пустоте, если рассматривать его с точки зрения количества измерений, не ограничивается тремя. Так П.Д. Успенский, исследовавший особенности геометрии мистико-философских учений, выделяет в них идею четвертого измерения бесконечности, по сравнению с которым трехмерное видение мира является иллюзорным («сон», по словам Чжуан-цзы) [169, с. 78, 79, 238]. Реальность простого человека, обозначая современными понятиями, – трехмерный мир, мудрец же живет в бесконечности (в «Чжуан-цзы» говорится, что он «странствует в беспредельном») [50, с. 153].

Можно сказать, что даосская концепция мира как у-ю соединяет в себе субстанциональную и реляционную концепции пространства и времени. Ведь, с одной стороны, пространство и время являются составляющими двух Дао, образующих мир, с другой – на уровне пустотности мира, где все сливается, «не имеют промежутка» (в переводе А.Е. Лукьянова «едино»), пространство и время становятся тождественными вещам, а на уровне оформленности мир складывается самими вещами-сущностями. Для даосизма характерно и то, что пространство и время, в которых живет человек, определяются степенью их совершенства. В зависимости от него мировосприятие может трансформироваться.

Итак, для даосской философии характерно положение о том, что мир имеет природу, в которой пустота и оформленность не противоречат друг другу, а составляют единую реальность, каждая из них обладает своей функцией в мироздании, но при этом наиболее важным аспектом проявленного мира является пустота, так как представляет собой «полноту свойств». Поэтому в даосизме не выделяется проблема существования, ведь наиболее важна жизнь в «беспредельном». Взгляд на пустоту как целостность мира является спецификой даосизма.

Данная концепция предлагает и свое оригинальное видение ряда проблем современной философии и науки. В свою очередь, как показывает работа Ф. Капра, содержание даосского учения перекликается с последними теориями в области физики¹.

Рассмотрение мира как двуединой реальности в даосизме позволяет затронуть проблему сущностей, слагающих проявленный мир.

Таким образом, изучение единства пустоты и оформленности мира обуславливает следующие выводы:

- проявленный мир в даосской философии представлен как имеющий двойную природу, в которой пустота и оформленность не противоречат друг другу, а составляют единую реальность, каждая из них обладает своим местом и своей функцией в мироздании, но самым важным аспектом проявленного мира является пустота, представляющая собой «полноту свойств»;

- прежде всего пустота и оформленность в даосском понимании проявленного мира трактуются в качестве тождественных аспектов мироздания;

- вместе с тем, составляя единую реальность, они не рассматриваются в даосской онтологии в качестве равнозначных, так как оформленность в конечном счете обуславливается пустотой;

¹ Ф. Капра пишет: «Материал современной физики заставляет нас вспомнить о понятии Пустоты в восточном мистицизме. Подобно восточной Пустоте, «физический вакуум», как он именуется в теории поля, не является просто состоянием абсолютной незаполненности и отсутствия всякого существования, но содержит в себе возможность существования всех возможных форм мира частиц. Эти формы, в свою очередь, представляют собой не самостоятельные физические единицы, а всего лишь переходящие воплощения Пустоты, лежащей в основе всего бытия» [76, с. 105].

- такое соотнесение пустоты и оформленности определяло и даосскую трактовку проявленного мира как единого организма.

Исследование реальности проявленного Дао, как соотнесение его с постоянным Дао, как единства пустоты и оформленности мира, приводит к следующим заключениям:

- проявленное Дао есть естественное развертывание постоянного, безымянного Дао, его осуществление происходит в силу логики вечного совершенствования естественного Дао и составляющих его сущностей;

- проявленный мир существует в двояком взаимодействии с постоянным Дао: как направляемый последним, так и сосуществующий с безымянным Дао в мироздании;

- такое взаимодействие проявленного Дао и изначального Дао обуславливает развертывание в проявленном мире взаимосвязи пустоты и оформленности;

- неравнозначное пребывание пустоты и оформленности в проявленном мире, соподчинение между ними в пользу пустоты способствовали развитию особенностей даосского осмысления устройства и пути проявленного Дао.

Глава II. Устройство и путь проявленного Дао согласно даосской философии

Рассмотрение устройства и пути проявленного Дао в даосской философии предполагает исследование следующих взаимосвязанных проблем: мир как единый организм, беспорядок в устройстве мироздания, обусловленный человеческим Дао, а также путь мира и роль в нем человека.

Если проблемы затрагиваемые в первой главе позволяют изучить важную роль постоянного Дао для жизни проявленного мира в даосской концепции мироздания, то проблематика данной главы позволяет проанализировать особенности взаимоотношений составляющих вселенную сущностей, ориентированность даосской философии на целостность мироздания, понимание мира как основы и особой «формы» жизни всех существ. В то же время, важно рассмотреть и антропоцентричность философии даосизма.

§ 1. Мир как единый организм

Спецификой даосской философии является концепция мира как единого организма. Данная особенность подчеркивается Дж. Нидхемом, В.Л. Калашниковым, А.У. Уотсом, Е.А. Торчиновым, В.В. Малявиным, Е. Вонг, В.Е. Еремеевым и рядом других исследователей.

Так, Дж. Нидхем подчеркивал глубокие различия между иудео-христианским и китайским, особенно даосским, пониманием мироздания, согласно которому «законы» мира являются взаимодействием спонтанных процессов [4, с. 44].

Анализ даосского взгляда на мир как единый организм предполагает рассмотрение следующих положений даосской философии: наполненность всего в мироздании жизнью, вечность природы всех сущностей, виды вещей, место

человека в мироздании, основания устройства мира (естественность, единство и гармония, учение об отклике, превращения, наличие у всех вещей природы, характеризующей их функции и назначение в мироздании), взаимоотношения всех сущностей Поднебесной.

Единый мировой организм является таковым благодаря Дао. Всё, что есть в мире, наполнено Дао. «Встанет между небом и землей и наполнит все пространства; ляжет между четырьмя морями и заполнит всю ширь», – сказано в «Хуайнань-цзы» [133, с. 109]. Так, Чжуан-цзы, сравнивая мироздание с организмом, намекает на существование «руководителя» мирового целого [50, с. 157, 158]. Поэтому жизнь мира проявляется в гармонии и единстве всех его частей.

В соответствии с даосизмом, с рождением вселенной её составляет «тьма вещей». В то же время, по словам даосов, мир – это и одна вещь, Дао. «Все в мире – одна вещь. Обыкновенные люди не знают ее истинного имени. Они видят вещи и не видят Дао», – написано в «Гуань Инь-цзы» [45]. Все вещи слагаются в Дао, а Дао содержит их в себе, объединяет и поддерживает их. «Связует пространство и время, сообщает свет трем светилам», – утверждают авторы «Хуайнань-цзы» [133, с. 109]. Тем самым, мир в даосской концепции является целостностью не сам по себе, а именно как составляющая естественного Дао и благодаря ему.

Дао предстает в философии даосизма как нечто, которое является условием всего в проявленном мире. Это та основа, «оборотная сторона» всего происходящего, без которой мироздания просто не может быть. Это та звезда, которая освещает вращающиеся вокруг неё планеты. Но это не говорит о том, что Дао выступает в даосской картине мира как сила подчиняющая и детерминирующая все происходящее. По мнению даосизма нет грани между Дао и мирозданием, его проявленной частью. Дао предстает как единое тело, ткань, сплетающаяся в себе бесконечное множество вещей-сущностей и происходящих про-

цессов. В данных воззрениях даосской философии много общего со взглядами религиозно-философских школ Индии. Например, Свами Шивананда пишет, что мир существует в Брахмане, который «пропитывает всю вселенную», он также добавляет, что «волны не отделимы от океана» [143, с. 108].

Согласно даосской философии мироздание, как организм всех сущностей, живет одновременно на оформленном, эмпирическом уровне (μ) и в нераздельности единства пустотности (ν) проявленного Дао. Для каждого уровня характерны свои свойства, как уже отмечалось в предыдущей главе. В то же время следует подчеркнуть, что на уровне пустоты мировой организм характеризуется подлинным устройством, которое прежде всего рассматривают даосы.

С воззрением на мироздание как единый организм связано даосское положение о наполненности всего в мире жизнью, так как Дао – всеобщая основа мироздания. Поэтому в философии даосизма все сущности обозначаются термином «вещь» (« ν »). Для пояснения данного вопроса приведем высказывание Е.А. Торчинова, исследовавшего данную проблему: «...вещь китайской культуры жива и универсальна, духовна и одушевлена, ... китайцы относили к вещам не только предметы материального мира, как рукотворные, так и природные, но и все живые существа (включая людей)... вещь в китайской культуре – не только вещь, но и существо, или вещь-существо, на что указывает и ключ (классификатор) соответствующего иероглифа – «жертвенное животное»» [165, с. 78, 78]. Которое, по словам В.В. Малявина представляет «символ жизни истинной» [113, с. 153]. Е.А. Торчинов отмечает, что данный подход сближает даосизм с воззрениями М. Хайдеггера [165, с. 75 – 80].

Даосская вещь (ν) едина с Высшей сущностью. Каждое существо понимается даосами как одно из проявлений, продолжений Дао.

В даосизме выделяются следующие основные вещи: Небо и Земля, человек, планеты и звезды, различные духи, божества, стихии, животные и растения [33, с. 142]. «Небо и Земля являются самыми огромными из всех сущностей-

вещей», – говорится в произведении Ли Дао-Чуня «Свод сочинений о серединности и гармонии» [98]. С точки зрения Лао-цзы, Небо-Земля являются одними из четырех великих в мире [50, § 25, с. 16]. Поэтому синонимом мироздания в даосизме является и словосочетание «Тянь-Ди» (Небо-Земля) [19, т. 3 с. 673].

Небо (Тянь) – это янская составляющая мира, а Земля (Ди) – иньская (об этом свидетельствует и сам иероглиф «Ди», который представляет собой изображение маленького ростка, поднимающегося из земли и начинающего распускать свои листочки) [131]. В соответствии с даосской картиной мира, Небо и Земля являются как бы отцом и матерью для всех вещей-сущностей [50, § 1, с. 9]. Согласно «Дао-дэ цзин», Небо и Земля существуют не для себя («ставят себя позади других»), поэтому они долговечны [208, § 7, с. 118]. В то же время, сами Небо и Земля не могут сделать что-либо долговечным [208, § 23, с. 128]. Они обладают своими функциями и своим путем в мироздании [208, § 9, с. 120].

Одним из составляющих мирового целого является и человек. «Небо, Земля и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое», – повествует Чжуан-цзы о единстве человека и мира [7; с. 286]. С точки зрения даосизма: «... человек является самым духовным-божественным из всех сущностей. Пространство и время вселенной в его руках», «только человек ... наиболее одухотворен» [98; 189].

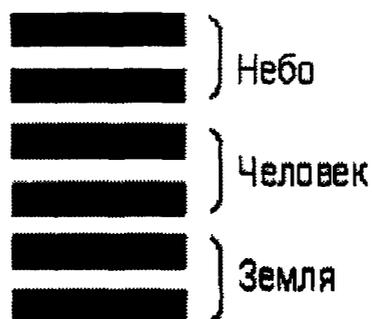


жэнь

Следует отметить, что с точки зрения даосской философии человек в своей действительности представляет особый мир, который при этом составляет единое целое, прежде всего, с Дао, а также со всем мирозданием, благодаря Высшей сущности. В даосской философии опорой человека является не только

мир и Дао, но и он сам. Степень укорененности в себе самом возрастает по мере совершенствования личности.

А.Е. Лукьянов подчеркивает, что даосская картина мира антропоцентрична [108, с. 35, 36]. А как отмечает Е.А. Торчинов, человек согласно даосизму связует Небо и Землю [165, с. 80–86]. В «Своде сочинений о срединности и гармонии» сказано: «Позиция Человека – это середина», а также: «Предел человеческий – в срединности меж Небом и Землёй» [98]. Центральное положение человека в мировом организме демонстрируется и следующей структурой гексаграмм «Книги перемен» (И·Цзин), которая приводится в работе В.Е. Еремеева [62].



Таким образом, как комментирует В.Е. Еремеев: «Позиции принято соотносить с «тремя сокровищами» – Земля (*ди*), Человек (*жэнь*) и Небо (*тянь*)» [там же].

Нужно добавить, что человек имеет большое количество функций и огромное значение в мироздании, согласно даосской философии, выполняя своеобразную роль поводыря для всего мира, но это положение рассмотрим позднее.

В даосизме человек выделяется из природного мира, но в то же время подчеркивается, что сущность всех вещей подобна, так как они коренятся в Дао. Человек не является царём природы. Жизнь животных, птиц, минералов не менее ценна, как и существование человека. Если условно и выделить в даосской картине мира природу и людей, то основой для этого будет прежде всего поло-

жение даосизма о потере единства человека с Дао. Данный подход резко отличает даосизм от иудео-христианской концепции мироздания, согласно которой человек изначально поставлен Богом выше других созданий и призван властвовать над ними [16, 1-20, 24, 26-28, с. 1, 2].

С точки зрения автора, необходимо найти компромисс между этими двумя подходами. Может быть человек в чем-то подобен, а в чем-то выше других созданий по уровню своего развития? С одной стороны, можно принять во внимание даосскую концепцию о подобии изначальной природы всех существ, коренящихся в Высшей сущности, а с другой стороны, человек может представлять более высокую ступень развития в сотворенном мире. В связи с этим интересна теория П.Д. Успенского, согласно которой человек предстает как существо, которое ранее прошло стадии эволюции свойственные растениям, животным и обладает по сравнению с ними более развитыми: психикой, сознанием, более совершенными чувствами пространства и времени, поступками и типом познания [169, с. 238 – 241].

Возникает вопрос, в какой степени человек самостоятелен по отношению к мирозданию и Дао? В даосской литературе можно встретить, казалось бы, два различных ответа на этот вопрос. С одной стороны, как следует из рассказа Чжуан-цзы о болезни Цзылая, человек предстаёт безропотным в руках мира и Дао. «А разве силы Тьмы и Света не больше для человека, чем отец и мать? Если они понуждают меня умереть, а я ослушаюсь – то окажусь строптивцем... Ведь Великая Глыба обременила меня телом, истомила жизнью, успокоила старостью и успокоит смертью. И тот, кто умел устроить мою жизнь, сумеет устроить и мою смерть» [4; с. 32]. С другой стороны, по мнению Лао-цзы: «Небо и Земля не соотносятся через *Жэнь* (Человеколюбие), и потому мириады вещей живут как трава и собаки. Совершенномудрые люди не соотносятся через *Жэнь* (Человеколюбие), и потому все роды человеческие живут как трава и собаки» [108, § 5, с. 180]. А Ян Чжу добавляет, что «человек подобен небу и земле и, как

они, таит в себе природу пяти движущих начал» [50; с. 128]. Человек сам влияет на мир: «...мудрый человек предпочитает надеяние и осуществляет учение безмолвно. Тогда все вещи приходят в движение, и они не приостанавливают [своего движения]» [208, § 2, 116]. На страницах «Дао-дэ цзин» многократно подчёркивается гармонизирующая функция мудреца-правителя. Важно подчеркнуть, что в «Дао-дэ цзин» совершенномудрые описываются как тождественные Дао. «Человек с дао – тождествен дао» [208, § 23, с. 128]. «Благоговеино-почтенны они, подобно всеобъемлющему. Светло-блестящий, словно подтаивший лёд... Открыто-широки, подобно долине. Как перевозданный хаос, они... Любой из них может, будучи спокойным, привести себя в вечное движение и постепенно родиться» [108, § 15, с. 184]. Ле-цзы отмечает, что важно постижение самого себя, а не внешних вещей [187, с. 34].

Таким образом, человек понимается в даосской философии как органичная часть мирового единства. По мнению даосов, отношения между человеком и Высшей сущностью строятся на основе благоговения.

Даосизму присуще положение о том, что основы, на которых зиждется жизнь человека и природного мира, едины. «Небо и земля не обладают гуманностью и они относятся ко всем существам как к траве и животным», – говорит Лао-цзы [208, § 5, 117]. Главными свойствами-основаниями мироздания являются естественность, единство и гармония, идущие от Дао. Именно в соответствии с этими положениями мироздание в даосизме предстает как единый организм. Следует отметить, что согласно даосскому учению это не законы, довлеющие над мирозданием.

В даосской концепции саморазвернувшегося Дао они являются центральными свойствами мироздания по сравнению с другими и характеризуют природу, строение, взаимоотношения, превращения и путь как проявленного Дао в целом, так и в частности, рассмотренных выше пустотной и оформленной составляющих мира, а также всех слагающих его сущностей (вещей). В свою оче-

редь следует отметить, что с точки зрения даосов эти свойства характеризуют прежде всего подлинную природу и жизнь мира. В этой связи даосы придерживаются точки зрения о том, что зло (или «не-благое») не свойственно природе мира [94, § 2].

Единство, гармония и естественность исходят от постоянного Дао. Согласно трактату «Хуайнань-цзы», как отмечает Л.Е. Померанцева, Дао осуществляет гармонию в мире силой блага (дэ): «Его благо приводит в согласие небо и землю, в гармонию *инь* и *ян*» [цит. по: 133, с. 79]. В свою очередь Л.Е. Померанцева добавляет, что в «Хуайнань-цзы» все сущности естественным образом ориентируются на гармонию [там же].

По сути, в даосской философии единство, гармония, а также естественность тождественны между собой. Ведь гармонию в даосском понимании можно определить и как единство вещей в их естественности. В упомянутом выше произведении, по словам Л.Е. Померанцевой, гармония употребляется как музыкальное созвучие, а в тексте «Чжуан-цзы» говорится о свирели вселенной в которой «десять тысяч разных голосов», и все они поют, «так как им поется» [50, с. 157; 133, с. 78; 191, глава 2]. Таким образом, единство – это и гармония, и в то же время это естественность и ее результат.

Следует подчеркнуть, что с точки зрения даосской философии, то, что все вещи-сущности живут своей особой естественной жизнью (поют «так как им поется»), никоим образом не противоречит мировому единству, которое выражается не во всеобщей связанности, а в созвучии и взаимодополнении.

Рассмотрим учение о естественности мироздания. Существует несколько подходов определения термина «*цзы жань*». Наиболее распространенный – «естественность». Е.А. Торчинов характеризует «*цзы жань*» как «своетакость», Ю.Канчуков как «самотаковость», а В.В. Малявин – «таковость» [50, с. 61; 94; 190].

Данный термин может иметь значения: «уподобиться себе», «установить согласие с собой», «стать собой», «постичь свою суть» [19, т. 4, с. 939]. *Цзы жань*, таковость, – это внутренняя природа человека, его самость, которой обладают и другие сущности-вещи [50, § 5, с. 10]. Для даосской философии характерно понимание самости именно под углом видения её как действительной, подлинной сущности. Даосы прежде всего говорят при этом о человеке. Такость с точки зрения даосов не олицетворяется с «я», она является тождеством и «я» и «не-я».

Природа всех существ рассматривается в даосской концепции мироздания не только как нечто, но и как подлинно движущееся нечто. *Цзы жань* соотносится с путем, со «способом» существования.

Определение «самотаковость» является в даосизме и показателем уникальности всех существ. В свою очередь, для даосизма характерно и понимание того, что сущности в своей самотаковости тождественны друг другу и Дао.

С точки зрения А.Е. Лукьянова, *цзы жань* означает главным образом настоящую, подлинную свободу вещей, он отмечает следующее: «Понятие свободы в китайской культуре тоже построено по такой же кальке и называется *цзы ю*» [108, с. 93]. А.Е. Лукьянов продолжает, что эта свобода не противоречит общей свободе всех вещей в даосской картине мира, а иначе она превращается в индивидуальную, обособленную самость *цзы* [там же]. Тем самым, важной особенностью даосского видения самости является понимание ее как свободы в единстве со всеми существами, свободы аспекта целого, в чем проявляется подлинность жизни.

Таким образом, для даосизма характерно понимание *цзы жань* через призму субстанциональности: как самости, природы, целостного начала, а с другой стороны – это характеристика жизни, пути человека (естественность). Понимание естественности жизнедеятельности всех сущностей вселенной заключается во многом в неумствованиях, укорененности в себе самом, спонтан-

ности действий (о чем так много писал А.В. Уотс), о чем выразительно повествует история о сороконожке [4, с. 63]. В свою очередь, А.В. Уотс акцентирует внимание на том, что с естественностью связана подлинная творческая сила человека [4, с. 57].

Как мы видим, естественность связана прежде всего с внутренним миром, с достижением покоя, гармонии (и не только с собой, но и со всем миром). Следует отметить, что естественность проявленного мира относительна по сравнению с абсолютной естественностью Дао. Только если человек достиг Дао и стал с ним тождественным, он обретает абсолютную естественность (самотождественность).

Одним из аспектов естественности является ненарушение самостоятельного хода жизни других существ.

Естественность характеризует не только человека, но и все существа. Она объемлет всех. Это и есть Дао. Это подлинная составляющая, действительность проявленного мира, которая развивается по собственным «законам» и времени. Это следование своей природе. По словам Чжуан-цзы, естественность дает человеку и другим существам лучшую «пищу» для жизни [37, с. 183]. С точки зрения даосизма, хотя все мироздание живет в большей степени в соответствии с естественностью, но лишь немногие люди знают это и следуют своей природе.

Согласно комментарию Л.Е. Померанцевой к «Хуайнань-цзы», все вещи благодаря следованию голосу своей природы (*син*) могут определять для себя «удобное» (*бянь*), «подходящее» (*и*), «соответствующее» (*ши*) [133, с. 212, 213]. В свою очередь, природа каждой сущности, являясь уникальной, характеризует её назначение и функцию, благодаря которым уравнивается их «неподобие» (*бу тун*) и достигается гармония [там же, с. 209].

Составляющей даосской концепции о естественности является учение об отклике (*ин*), в соответствии с которым все существует не только благодаря самому себе, но и благодаря действиям других вещей, каждая сущность, совер-

шая что-либо, отвечает на действие остальных существ [133, с. 208]. Таким образом, даосское учение об отклике затрагивает те же проблемы, что и концепция причинно-следственных связей европейской философии, но в даосизме причинность предстает как взаимоотношение между сущностями. Исходя из этого, человек должен прислушиваться к жизни природы, а не вмешиваться в неё. В «Дао-дэ цзин» сказано: «жизнь должна следовать [законам] земли» [208, § 8, с. 119]. А в «Каноне Желтого императора о внутреннем» говорится: «Противодействуя естественному движению корня, рубишь ствол, разрушаешь свою истинную природу. Субстанции *инь* и *ян*, четыре стадии временного цикла – это начало и конец десяти тысяч сущностей-объектов, основа смерти и рождения. Кто нарушает этот естественный закон, тот губит и ввергает жизнь в страдания. Если же следуешь естеству, то не возникнут никакие болезни. Это и называется обретением пути» [73].

Концепция даосизма о естественности затрагивает ряд проблем, рассматриваемых в современной онтологии: времени, движения, развития, свободы, детерминизма. Поднимает тему уникальности происходящих процессов. Тем самым, даосизм отличается от научного подхода о возможности повторения тех или иных ситуаций.

Отличительной чертой даосского учения о естественности является положение о внутреннем времени. Данное положение демонстрируется, как замечает Ж. Ш. Болен, следующей китайской пословицей: «Когда ученик готов, учитель появится сам» [63, с. 4]. Тем самым, возникновение чего-либо определяется особенностями развития конкретного существа. Это особое жизненное время.

Положение даосизма о существовании у каждой сущности своей особой природы, к которой она должна прислушиваться, говорит о том, что даосской философии не свойственен акосмизм, согласно которому упорядоченная все-

ленная не имеет самостоятельного бытия по сравнению с реальностью абсолютного начала [150, с. 16].

Можно провести параллель между даосской концепцией естественности и поднимаемой синергетикой проблемой самопроизвольности происходящих процессов [75]. В свою очередь, для синергетики характерно и даосское учение об отклике [там же].

Теперь рассмотрим проблему единства и гармонии мирового организма.

Единство (*тун*; *и*) и гармония (*хэ*) выступают как отношения *инь* и *ян*. Именно соотношение этих символов и отражает рисунок *Тай-цзи*. Согласно даосизму, проявленное Дао и каждая составляющая его вещь, а также все процессы обладают одновременно двумя противоположными составляющими, которые обозначаются терминами «*инь*» и «*ян*».

«Все существа носят в себе *инь* и *ян*... и образуют гармонию», – говорится в «Дао-дэ цзин» [50, § 42, с. 22].

Они соответственно переводятся с китайского как «тень от солнца», «теневая (несолнечная) сторона», «северный склон горы», «изнанка», «ночь» и «солнце», «солнечный свет», «солнечная сторона» [19, т. 3, с. 472, т. 4, с. 967]. В целом, с точки зрения даосской философии, все в мире может быть рассмотрено как взаимоотношение *инь* и *ян*. Они взаимопроникают, находятся в высокой степени единства.

В связи с этим Вон Кью-Кит подчеркивает, что «сами по себе *инь* и *ян* не являются ни силами, ни элементами; это символы, которые меняют свое значение в зависимости от контекста. Именно в таком понимании *инь* и *ян* могут символизировать силы и элементы, но не являются ими по определению ... проще всего представить их как два противоположных, но взаимодополняющих аспекта всего сущего...» [32, с. 25]. Поэтому в даосской философии мир в целом предстает как единство различных пар противоположностей (например, Небо-Земля, пустое-наполненное, покой-движение) [50, § 22, с. 15, § 39, с. 21]. Их со-

отношение отражает символ Великого предела (*Тай-цзи*). Таким образом, с точки зрения даосизма мир по своему строению двоичен, где всё происходящее предполагает свою противоположность. В «Дао-дэ цзин» сказано: «Все в Поднебесной прознали о красоте красивого – и явилось уродливое. Прознали все о благодности благого – явилось и не-благое» [208, § 2, с. 116].

Согласно даосизму единство и гармония проявляются в следующих взаимоотношениях: согласии («звук и мелодия друг с другом согласуются»), взаимной укорененности («незнатные являются основой для знатных»), взаимопорождении и взаимовозникновении («трудное и лёгкое создают друг друга»), взаимозависимости, взаимопроникновении («нет вещи, которая не была бы тем, и нет вещи, которая не была бы этим»), взаимообусловленности, следовании друг другу («предыдущее и последующее следуют друг за другом»), взаимном уравновешивании, взаимодополнении, взаимном движении («один раз *инь*, один раз *ян* и есть путь») [50, с. 472; 108, § 2, с. 179; 208, § 2, с. 116, § 39, с. 137]. В свою очередь, единство, гармония и естественность проявляются в тождестве *инь* и *ян* («я» – это также «не-я») [50, с. 159]. Вне связи с друг другом *инь* и *ян* существовать не могут, ведь «если разобрать колесницу, от неё ничего не останется» [208, § 39, с. 137]. *Инь* и *ян* как противоположности являются не взаимоисключающими, а взаимопредполагающими [208, § 2, с. 116]. Процесс их взаимодействия выражается не в противоречии, а во взаимодополняемости, гармонии, поэтому источник движения, с точки зрения даосизма – не в борьбе, а в согласии противоположностей. *Инь* и *ян* не являются статичными. Идет постоянный процесс смены одной противоположности другой. «Неполное – становится полным; кривое – становится прямым; пустое – становится наполненным; ветхое – сменяется новым; то, что мало – становится многим», – сказано в «Дао-дэ цзин» [208, § 22, с. 127]. Отношения *инь* и *ян* должны строиться именно на равновесии, а иначе в случае преобладания одной из сторон наносится вред

другой. Поэтому человек должен строить свою жизнь, ориентируясь на окружающие процессы, жить в гармонии с другими составляющими мира.

Таким образом, *инь* и *ян* находятся в высокой степени единства, благодаря которому достигается подлинная жизнь мира [50, § 39, с. 21]. Следует добавить, что в соответствии с этими положениями философии даосизма, как отмечают многие исследователи, мироздание предстает как организм, как единая форма жизни всех сущностей (вещей), а единство, гармония и естественность являются для них основой [110].

Положения, раскрываемые концепцией *инь* и *ян*, демонстрируются в даосизме также и учением о пяти стихиях (*у син*): земле, воде, металле, дереве и огне. Характер отношений (взаимопорождения и взаимопреодоления) между ними демонстрирует следующая схема [62].

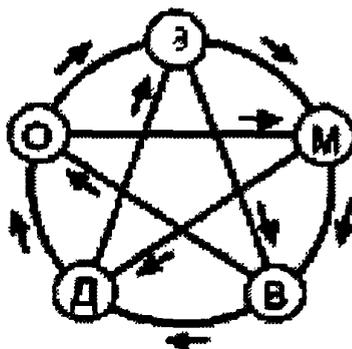


Схема *у син*

Вот что пишет Дун Чжуншу в сочинении «Чуньцзо фань-лу» («Обильная роса на летописи «Чуньцзо») о стихиях и их отношениях между собой: «Дерево – начало пяти элементов, вода – конец пяти элементов. Земля – центр пяти элементов. Таков их порядок, определенный Небом. Дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода порождает дерево. Это [их отношения, подобные отношениям] отца и сына. Дерево расположено слева, металл – справа, огонь расположен спереди, вода – сзади, земля расположена в центре. Так распространяется их последовательность отношений «отец-сын». Поэтому дерево получает воду, а

ность отношений «отец-сын». Поэтому дерево получает воду, а огонь получает дерево, земля получает огонь, металл получает землю, а вода получает металл. [Те элементы, которые] отдают, – это отцы, а которые принимают – это сыновья. [Те элементы, которые занимают позицию отцов], и в силу своего положения понуждают [элементы, занимающие позицию сыновей]» [цит. по: 62]. Учение о пяти стихиях (*у син*) еще раз показывает, что причинные отношения рассматриваются даосами именно как взаимоотношения между сущностями и строятся на согласии. Тем самым, в даосской философии устройство мира не является системой безличных законов и отношений, на первое место ставится проблема живого участия. По сути, мир предстает как большая семья. Особо нужно отметить, что в данной концепции даосизма подчеркивается обладание каждой сущностью-вещью своего места и роли в мироздании, тем самым, жизнь каждого определяется не только характером своей деятельности, но и деятельностью другого существа. Таким образом, в даосском учении происходящее в мире предстает не как что-то внешнее к нам, но каждый из нас является творцом (или наоборот) происходящих изменений.

Спецификой даосского понимания отношений между сущностями является учение о взаимодействии всех вещей на жизненно-энергетическом уровне, что трактуется в даосизме как обмен жизненной силой. В «Шо гуа чжуань» об этом сказано: «Горы и Водоемы соединяются (обмениваются) пневмой (*ци*)» [195, чжан 3, чжан 5]. Тем самым, взаимное следование сущностей-вещей – это и взаимное перетекание жизненной силы *ци*.

В сосуществовании всех вещей в мире (и в том числе стихий) есть определенный порядок взаимного следования, в основе которого – Дао. «Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует Дао...», – разъясняет Лао-цзы [208, § 25, с. 129]. В свою очередь, именно следование Дао является залогом достижения гармонии в мире [208, § 32, с. 133]. Данное даосское положение

можно сопоставить с возникшей не так давно теорией биоритмов, применяемой в медицине и агротехнике.

Даосская философия выделяет несколько видов гармонии. Например, в «Хуайнань-цзы», согласно исследованию Л.Е. Померанцевой, говорится о трех гармониях: согласие подобных друг другу вещей (внешнего с внешним), согласие неподобных сущностей (внешнего с внутренним), а также Высшая гармония, в которой отсутствуют внешнее и внутреннее [133, с. 80]. Интересно, что согласно Май-Май Цзе, одним из значений иероглифа Дао является: «путь полной гармонии, от головы до стоп» [63, с. 91].

С точки зрения даосской философии, идеалом единства и гармонии человека и мира является поведение совершенномудрого человека: «Все люди следуют за мудрецами, мудрецы следуют за совершенномудрыми, совершенномудрые следуют за всем сущим. Только совершенномудрые пребывают в единстве с сущим и потому у них нет «Я». [37, с. 40].

В связи с учением о мире как едином организме интересно рассмотреть даосское понимание общества.

Для даосской философии не свойственно понимание людей прежде всего как общества, замкнутого целого, живущего по своим законам и обособленного от природы. Разрыв с природным миром, по мнению даосов, – это признак неистинности жизни. Ведь для даосского мудреца, живущего вместе со всем миром, в равной степени ценны и обладают своей особой внутренней жизнью и человек и, например, растение. Согласно «Чжуан-цзы»: «Небо и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое» [7, с. 286]. А в другом эпизоде этого произведения, после того как плотник «Кремень», увидев «Дуб в сотню охватов», поясняет своим ученикам, что это «не строевое, ни на что не годное» дерево и оттого долгоживущее, к нему во сне является дуб и восклицает: «...мы оба: и ты и я – вещи. Разве может одна вещь судить о другой? Не тебе, смертному, бесполезному человеку, понять бесполезное дерево!» [50, с. 175]. Поэто-

му единство с природой не менее значимо для даоса-мудреца, чем мир людей. Можно сравнить даосский идеал жизни в единении со всем мирозданием и в целом даосское понимание мироустройства со смыслом древнерусского слова «мирь», родственным древнеиндийскому *mitras* (друг) и означающим «мирное сообщество» людей, живущих в согласии [170, с. 626]. В даосской философии членами такого сообщества являются все сущности-вещи. Мир – это одно большое сообщество.

В даосизме выделяется специфика жизни общества, но это отрицательная особенность – существование «человеческого Дао» – констатация ущербности мира людей, утерявшего единство с природой и Дао.

Проблема общества людей не является центральной для даоса и по той причине, что для него самое ценное сосредоточено в самом себе. Ле-цзы отмечает, что важно постижение самого себя, а не внешних вещей [50, с. 34]. Именно направленность на погружение в свой внутренний мир характеризует даосизм. Данное положение демонстрирует жизнь совершенномудрого – идеала человека. В то же время, хотя он находится в своей самости, в ней он не ограничен от жизни других существ.

Можно сказать, что человек в даосском учении – это не био-социальное существо, а миро-природное, где под природой понимается самость. Человек принадлежит прежде всего не обществу, не нации, а миру Дао.

Таким образом, согласно даосской философии, устройство мира, с одной стороны, руководится Дао, что не является вмешательством, а с другой, – все существа следуют за ним и в то же время действуют в соответствии со своей природой («сами по себе», «без воздействия») [50, с. 157]. Т.е., с точки зрения даосизма, следовать своей природе и следовать Дао – это одно и то же. В «Чжуан-цзы» есть интересные строки: «Десять тысяч разных голосов! Кто же это такой, кто позволяет им быть такими, какие они есть, и петь так, как им поется?» [190].

В даосской концепции мира как единого организма выдвигается несколько интересных положений. Прежде всего, о подобии природы людей и остальных существ, ведь по упоминавшимся уже словам дуба к плотнику из произведения «Чжуан-цзы»: «мы оба: и ты и я – вещи» и в то же время, согласно «Гуань Инь-цзы»: «вещи не являются вещами».

Интересно положение даосского учения о мире как организме – подобие устройства единичного целому, что рассматривается в даосизме прежде всего на примере человека. «Человек подобен небу и земле и, как они, таит в себе природу пяти движущих начал», – говорит Ян Чжу [50; с. 35]. Е.А. Торчинов отмечает, что человек и природа в даосизме соотносятся как микрокосм и макрокосм [165, с. 77 - 82]. Данное положение особенно демонстрируется в трактатах по внутренней алхимии и боевым искусствам. Например, в произведении Сунь Лутана «Кулак восьми триграмм» написано: «В структуре триграмм «Багуа» живот является Беспредельным «У-цзи», пупок – Великим Пределом «Тайцзи»... » [2, с. 63].

Исходя из соотнесения человека, мироздания в целом и постоянного Дао, можно следующим образом охарактеризовать даосскую концепцию проявленного Дао как организма. Человек не поглощен проявленным миром. Он выделяет себя из него и в определенной мере по своему уровню стоит выше, чем природный мир. В даосской литературе можно встретить, казалось бы, два различных ответа на вопрос о том, является ли человек безликим слугой мира и Дао. С одной стороны, как следует из рассказа Чжуан-цзы о болезни Цзылая, человек предстаёт безропотным в руках мира и Дао. «А разве силы Тьмы и Света не больше для человека, чем отец и мать? Если они понуждают меня умереть, а я послушаюсь – то окажусь строптивцем... Ведь Великая Глыба обременила меня телом, истомила жизнью, успокоила старостью и успокоит смертью. И тот, кто умел устроить мою жизнь, сумеет устроить и мою смерть [4; с. 32]. С другой стороны, по мнению Лао-цзы: «Небо и Земля не соотносятся через Жэнь (Чело-

веколюбие), и потому мириады вещей живут как трава и собаки. Совершенно-мудрые люди не соотносятся через *Жэнь* (Человеколюбие), и потому все роды человеческие живут как трава и собаки» [108, § 5, с. 180]. А Ян Чжу добавляет, что «человек подобен небу и земле и, как они, таит в себе природу пяти движущих начал» [50, с. 128]. Человек сам влияет на мир: «...мудрый человек предпочитает недеяние и осуществляет учение безмолвно. Тогда все вещи приходят в движение, и они не приостанавливают [своего движения]» [50, § 2, с. 9].

Даосское понимание мироздания – это осознание его как огромной семьи. Это прежде всего не иерархизированная система, все строится не на подчинении и приказании, а на взаимной любви детей и родителей, идущей от сердца. Даосский взгляд на личность делает акцент на единстве и гармоничности отношений с другими сущностями. Даосы выдвигают на передний план в устроении вселенной не законы (на что указывает критика конфуцианской добродетели, свойственная, например, произведению Чжуан-цзы), принципы или детерминацию одних сущностей другими, а свободу, нравственное начало и внутреннюю цельность.

Следующей особенностью даосского видения мира как организма, как отмечает Е.А. Торчинов, является то, что существа понимаются как процессы и ситуации [165, с. 88, 89]. Мир – это постоянные превращения. А в единстве своих превращений мир называется в даосизме «Великим Комом» (*да куай*) [191].

Можно также провести параллель между учением даосизма о мире как едином организме, строящемся на отношениях единства, гармонии и согласия, и концепцией синергетики о мире как целостной и саморазвивающейся системе. Как отмечают авторы статьи «Синергетика и прогнозы будущего» (С.П. Капица, С.П. Курдюмов и Г.Г. Малинецкий): «Многие важнейшие открытия в науке 20-го столетия связаны с выявлением эффектов согласованного поведения (синергизмом) на макроуровне совокупностей отдельных элементов (атомов, электро-

нов, клеток, особей), хаотически ведущих себя на микроуровне. Например, в лазере возникает согласованный процесс излучения возбужденными атомами света одной длины волны и, главное, с одной фазой. Для обычного света характерны колебания электромагнитных волн разной длины и хаотическим образом меняющимися фазами (благодаря хаотическому поведению атомов-излучателей)» [75].

Итак, как бы не казалось странным, но современная наука имеет много общего в своих воззрениях с положениями даосизма, одного из существующих сейчас религиозно-философских учений. Данный факт показывает принципиальную возможность сближения науки и религиозной философии. Думается, что даосизм и подобные ему течения могли бы стать своеобразной методологией для современной науки. С точки зрения автора, об этом свидетельствуют работы Ф. Капра, Ж.Ш. Болен, В.В. Налимова.

Следует также подчеркнуть существования ряда общих моментов между даосской (восточной) и русской религиозной философскими традициями миропонимания. Используя определение Н.О. Лосского, можно сказать, что они разделяют позицию прежде всего органического миропонимания, согласно которому, по словам русского философа: «целое первоначальнее элементов; абсолютного следует искать, восходя в область целого или, вернее, поднимаясь над нею, но никоим образом не среди элементов» [104, с. 340, 341]. В рамках данного подхода можно провести параллель между пониманием мироздания как единого организма в даосизме и концепцией Н.О. Лосского о мире как «органическом целом» [104, с. 350, 351].

Следует добавить и то, что русскому миропониманию, как и даосскому, характерна направленность на коллективизм, сотрудничество, объединяющее начало в жизни людей при осознании ценности индивидуального начала в каждом живом существе. Об этом свидетельствуют понимание человека как единой составляющей Дао, а мира как семьи, в даосизме, и нацеленность на единство

жизни людей и божественного начала, в концепциях «всеединства» В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, теории положительной материальной свободы Н.О. Лосского [3, с. 76, 77, 81–83; 104, с. 581–585]. О наличии общих положений свидетельствует и перевод «Дао-дэ цзин», выполненный М.Соловьевой.

А если сопоставить воззрения даосизма и материалистической философии по вопросу об основе единства мира, то в сравнении с концепцией материи, которая по определению П.В. Алексеева и А.В. Панина является «объективной реальностью, существующей независимо от человеческого сознания», Дао предстает как реальность продолжением которой является и человеческое сознание и всё мироздание [6, с. 349]. Даосы утверждают, что нет ничего вне единого целого, которое составляют изначальное Дао и проявленный мир. Тем самым, внутренняя цельность мироздания, проистекающая из Дао, является краеугольным камнем даосской философской традиции.

Таким образом, согласно даосской философии, мир предстает как единое целое, каждая частица которого – вещь, наполнена жизнью и имеет свое место и роль в мироздании. Проявленное Дао представляет единую семью, музыкальное созвучие, в котором одну из центральных ролей играет человек, не являющийся в тоже время господином для других существ. Его призвание – помогать всем вещам-сущностям. Но человек, подчеркивают представители даосизма, может внести и дисгармонию в мировое устройство, стать причиной бед и беспорядка. Поэтому в даосском учении уделяется большое внимание теме отхода человека от существующей гармонии и появлению в мироздании так называемого «человеческого Дао». Данный момент обуславливает необходимость перехода к исследованию специфики даосской концепции беспорядка.

§ 2. Проблема беспорядка в мироздании и человеческое Дао

Для даосизма характерно и понимание того, что в проявленном мире кроме устройства, восходящего к Дао (гармония, единство и естественность), существует и беспорядок (потеря собственной таковости, бедность, войны, смута, голод, увеличение числа «воров и разбойников») [50, § 57, § 75, с. 27, 32]. Изначально в самом Дао отсутствует зло, беспорядок, все это результат деятельности человека, считают даосы «О! Как хаотичен [мир], где всё ещё не установлен порядок», – восклицает в связи с этим Лао-цзы [50, § 20, с. 15]. Даосы также акцентируют внимание на том, что существующий беспорядок порождает ещё больший [50, § 52, с. 25].

Основными проблемами, связанными с темой беспорядка, являются: аспекты беспорядка, понимание его прежде всего как уход от своей таковости, причины потери людьми своей самости, виды самоотстранения, учение о человеческом Дао, влияние характера государственного управления на состояние мирового устройства, положение о контроле состояния в мире со стороны Дао, а также возмездие нарушившим порядок.

В даосской философии нужно разграничить понятия о «хаосе» (данном образом переводят иероглифы «хунь дунь» такие отечественные исследователи, как: А.Е. Лукьянов, В.В. Малявин, Л.Е. Померанцева, Ян Хин-Шун [108, с. 38; 113, с. 143, 144; 133, с. 38, 39; 208, § 25, с. 129])¹ и «беспорядке». Хаос понимается прежде всего как простота Дао и субстанциальное единство универсума, целостность, отмечает Т.П. Григорьева [42, с. 27]. Она пишет в своей работе «Дао и Логос»: «Древним китайцам, судя по текстам, неведома идея изначаль-

¹ В то же время, Т.П. Григорьева подчеркивает, что изначально «в китайском языке не было понятия «хаос», а было понятие смуты, беспорядка, производимых нерадивостью, своеволием людей» [42, с. 27].

ного Хаоса, они верили в совершенство изначальной природы (*син*), и это во многом определило их отличие от европейцев. Изначален не Хаос, а Порядок».

В этой связи интересно, что американский исследователь Эдвард Каси критикует современные точки зрения, говорящие, что хаос – это беспорядок. Он наоборот понимает хаос как возникающий порядок. Подобная сцена, с точки зрения Каси, не может быть абсолютно пустотой. Хаос – это творящийся порядок, это первый этап становления мира. Хаос – это не вечная сущность, он является переходным этапом, суть которого заключается в переходе к упорядоченному космосу. Без него невозможно сотворение мира, он необходимое его условие. Поэтому даосское обозначение «хунь дунь» (переводимое как хаос) представляет собой первый этап становления проявленного мироздания, а не беспорядок.

Наличие беспорядка определяется даосской философией как «нарушение Дао», это отход от существующего мирового устройства [208, § 53, с. 144, § 77, с. 157]. По мнению даосов, источником нарушения порядка в мироздании является во многом именно человек. Но здесь необходимо добавить, что, как отмечает Л.Е. Померанцева, согласно произведению «Хуайнань-цзы» нарушение порядка в мире происходит также и от самого Дао, которое дает своему Божественному разуму «как бы отдых, ослабляет его «свет» [133, с. 46, 47]. Л.Е. Померанцева в связи с этим приводит следующие строки из «Хуайнань-цзы»: «Ветры и дожди, приходя не в свое время, ломают [порядок], рождают стихийные бедствия. Когда пять планет утрачивают свой ход, все страны страдают от несчастий. Отсюда следует, что Дао неба и земли при всем своем величии как бы экономит свой свет, шадит свой Божественный разум» [цит. по: 133, с. 46].

Согласно «Дао-дэ цзин», наряду с естественным Дао существует и «человеческое Дао», которое «отнимает у бедных и отдаёт богатым» [208, § 77, с. 157]. Под «человеческим Дао» в даосизме понимаются действия, наносящие ущерб себе и другим существам, связанные со стремлениями к богатству, власти, чувственным наслаждениям и личным интересам [208, § 12, с. 121]. В

сти, чувственным наслаждениям и личным интересам [208, § 12, с. 121]. В свою очередь, к «человеческому Дао» в учении последователей Лао-цзы можно отнести и следование неестественной добродетели (например, почтительности, справедливости и гуманности), а также действия (в противоположность недеянию (*у вэй*)) [208, § 38, с. 130, 131].

Результатом следования людей человеческому Дао является нарушение естественной мировой гармонии. Ведь отношения мира и человека строятся на основе равновесия *инь* и *ян*, нарушение которого влечет за собой появление беспорядка.

Также Лао-цзы подчеркивает, что мировой порядок во многом зависит от людей, обладающих властью: «Если знать и государи могут его соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, а народ без приказанья успокоится» [208, § 32, с. 133, § 39, с. 137, § 58, с. 147, § 75, с. 156], так как правитель является одним из четырех великих. «Во вселенной имеются четыре великих, и среди них находится государь», – говорится в «Дао-дэ цзин» [208, § 25, с. 129]. Источник войн, смут и бедствий в обществе заключается именно в пагубной политике правителей, утверждает Лао-цзы.

В чем же проявляется деятельность правителя, несущая беспорядок в этом мире?

Прежде всего, в самовольных действиях, которые не учитывают естественности жизни вещей, нарушают её [50, с. 30, § 64]. Подобная «деятельность» становится следствием неследования своей «природе и древнему началу [Дао]» [50, § 68, с. 31]. Появление беспорядка связывается даосами и с тем, что правитель может стремиться взять на себя роль судьи в мире, решая самовольно кто прав, а кто виноват. Но тем самым, утверждают даосы, человек нанесет вред самому себе. «Кто, заменяя великого мастера, рубит [топором], повредит свою руку», – говорится в «Дао-дэ цзин» [50, § 74, с. 32]. Человек, находя-

щийся у власти, не должен стремиться возвыситься над людьми [50, § 66, с. 30, § 67, с. 31].

Также, пагубность действий правителя может выражаться и в непонимании того, что простые люди являются для него опорой [50, § 39, с. 22]. В свою очередь, данная политика получает своё воплощение и в решениях принимаемых при «помощи знаний» [50, § 65, с. 30].

Даосы часто упоминают среди проявлений подобной политики также увеличение законов (особенно «запретительных») и приказов [50, § 57, с. 27]. Которые являются причиной обнищания людей и увеличения числа «воров и разбойников».

Таким образом, даосам свойственно понимание того, что беспорядок, беря начало в отдельных людях, оборачивается бедствием для многих. Для даосизма характерна точка зрения, что сферы социального, политического и космического находятся в неразрывной связи. Поэтому даосское учение о беспорядке в мире непосредственно связано с темой утерянного людьми золотого времени [37, с. 230, 231]. Данная проблема особенно характерна для «Дао-дэ цзин», «Хуайнань-цзы» и «Чжуан-цзы» [133, с. 159, 160; 190; 208, § 15, с. 123, § 65, с. 151].

По мнению Лао-цзы, в древние времена люди жили в гармонии с собой и миром. Они следовали Естественному Дао. Но потом, из-за отхода от собственной природы, люди нарушили подлинный порядок своей жизни. «Путь утерян», – констатирует Чжуан-цзы [191, глава XXII]. Вот как Лао-цзы описывает это состояние среди людей: «Когда великий путь утрачен – появляются «человечность и «долг». Вместе с остротой ума рождается и великое коварство. Когда шесть родичей не ладят – появляются «сыновняя почтительность» и «родительская любовь». Когда в государстве смута – возникают «верноподданные»...» [114, с. 31]. Ведь естественность, о которой говорят даосы, не связана с телесным, страстями и человеческими порядками, с точки зрения даосизма, она в

других измерениях человеческого существа. В связи с этим, согласно Чжуан-цзы, существуют пять врагов природы человека: «...пять цветов расстраивают зрение, пять звуков расстраивают слух, пять запахов расстраивают обоняние, пять вкусов расстраивают вкусовые ощущения, а пристрастия и неприязнь загрязняют наше сознание. Эти пятеро – враги жизни» [191, глава XII]. В свою очередь об этом говорится в «Цин цзин цзин»:

«Если дух *шэнь* охвачен тревогой,

То возникает привязанность к вещам.

Если возникла привязанность к вещам,

То появляются страсти.

Если появились страсти,

То приходят и досады и огорчения.

Досады и огорчения, безудержные фантазии приводят к невзгодам и страданиям тела и сердца» [29].

Как подчеркивает Т.П. Григорьева, для даосизма свойственно понимание того, что человек не должен подменять существующее устройство мира своим. Тем самым он может повлечь на себя беды. Согласно В.В. Малявину, именно стремление жить «своим умом» является источником всех несчастий в мире [50, с. 384]. В свою очередь, даосы относят и знания к источникам нарушения гармонии в мироздании [50, § 65, с. 30]. Также беспорядок – это и результат отсутствия человеколюбия, бережливости и уважения к окружающим людям [50, § 67, с. 31].

Даосское положение о том, что люди потеряли свою природу, и это стало причиной беспорядка в мире, таким образом, поднимает и проблему места человека в мироздании. От пути, который выберет человек, зависит во многом не только судьба самого человечества, но и всего мира.

Беспорядок является показателем «болезни» мира людей¹ [50, § 71, с. 31, 32]. Суть болезни и сущность беспорядка одинаковы, по мнению даосов.

По сути, даосы поднимают проблему отчуждения человека от самого себя, мира и Дао. Проблема самоотчуждения рассматривается в учении Лао-цзы не только на уровне отдельного человека. Даосского мудреца волнует и состояние общества в целом. Отчуждение в даосской концепции мира – это состояние нарушения гармоничных отношений между людьми, непонимание особенности своего места во вселенной, это и отсутствие осознания большой ответственности за свои поступки.

Самоотстранение рассматривается в даосской философии непосредственно связанным с гносеологической проблематикой. Ведь, по мнению даосов, способность человека к подлинному видению действительности напрямую зависит от свободы от страстей. В «Дао-дэ цзин» сказано: «...кто свободен от страстей, видит его [Дао чудесную тайну], а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме» [50, § 1, с. 9]. Данное воззрение является объединяющим для восточной философии.

Беспорядок трактуется в даосской концепции мира и как нарушение гармоничного течения жизненной силы *ци*, отсутствие баланса между *инь-ци* (жизненная сила, представляющая «женский» полюс) и *ян-ци* («мужская» жизненная сила).

¹ Е.А. Торчинов пишет по этому поводу: «В основе любой болезни – нарушения циркуляции *ци*, «засоры» и «заторы» на его пути. И мудрый врач лечит не больной орган и тем более не симптомы болезни, а восстанавливает свободную циркуляцию *ци* в теле, разрушая воздвигнутые на его пути барьеры и дамбы. Это одна из основ традиционной китайской медицины, тесно связанной в своем развитии с даосизмом» [161, с. 11].

Беспорядок определяется как показатель отсутствия Дао, несоблюдение его [50, § 30, § 55, с. 18, 26]. Беспорядок характеризуется как несчастье [50, § 46, с. 24]. Это существование, лишённое срединности, гармонии *инь* и *ян*, полное крайностей [50, § 44, § 53, с. 23, 25, 26]. В свою очередь, это и нарушение естественного хода времени [50, § 55, с. 26]. На уровне отдельного человека он может проявляться и как заблуждение [50, § 58, с. 27].

По мнению И.С. Лисевича, смуты характеризуются в китайской культуре, и в даосизме в частности, как сбои и ошибки, вкравшиеся в процесс эволюции [187, с. 21].

Исходя из даосского миропонимания, проблемы экологии – это именно результат деятельности человека, а не каких-либо природных факторов. Данная тема особенно актуальна сейчас, ведь, как отмечает В.И. Вернадский: «Человек настоящего времени представляет из себя геологическую силу, и сила эта сильна именно тем, что она возрастает, и предела её возрастанию нам не видно» [17, с. 152]. По мнению даосских мудрецов, человек, который варварски относится к окружающему его миру: уничтожает животных, вырубает леса, грабит недра земли, таким образом разрушает в нём единство, гармонию, естественную жизнь других существ и тем самым наносит вред самому себе [50, § 74, с. 32].

В даосизме, фактически, поднимается проблема противоречивости между жизнью людей и природного мира. Ведь, по мнению даосов, деятельность обычного человека, основанная на деянии, несёт вред миру [208, § 3, с. 116].

Как отмечает А.Е. Лукьянов, Лао-цзы подчеркивал, что невозможен путь человека, коренящийся прежде всего в эмпирической реальности, ведь это будет противоречить гармонии двух составляющих мира, пустоты и оформленности, и укоренённости всех живых существ в Дао [108, с. 69]. С точки зрения даосизма, человек не может жить как обособленное существо. Подлинная природа человека находится в пустотности мира, в единстве всех сущностей, основывающемся на свободе. Поэтому даосы отрицательно относятся к прогрессу

человечества. Многие ученые (К.Г. Юнг, А.У. Уотс, А.Л. Мышинский) подчеркивают, что в даосской философии поднимается проблема противопоставления культуры и цивилизации, столь актуальная для современности, «одномерного человека», согласно формулировке Г. Маркузе [4, с. 34, 35; 150, с. 221, 222]. Путь даосизма - это путь свободы. По мнению А.Е. Лукьянова, Лао-цзы говорит о существовании особой культуры (*вэнь*), содержание которой отлично от смысла, вкладываемого в данный термин конфуцианством [108, с. 141]. Даосская философия связывает культуру прежде всего с природой человека. «Задача даосизма», – отмечает А.В. Уотс, – «исправить неизбежный вред, нанесенный этой дисциплиной, и не только восстановить, но и развить природную спонтанность, которая имеет в китайском языке особое назначение – *цзы-жань* – «самособойность»» [4, с. 27].

Следует добавить, что то, к чему отрицательно относятся даосы, не совсем соответствует понятию прогресс. Они прежде всего против преобладания эмпирического человека («человека в малом») над природным.

Отрицательное отношение даосов к техническому прогрессу коренится в том, что люди таким образом утрачивают свою природу.

В связи с проблемой беспорядка вкратце затронем и проблемы зла и смерти в даосской концепции мироздания. В «Дао-дэ цзин» подчеркивается, что зло появляется в мире только с появлением добра: «Когда [все] узнают, что добро является добром, возникает и зло» [50, § 2, с. 9]. Субстанциального и изначального зла в природном мире нет, такова позиция даосов. Добро и зло, в понимании даосов, обуславливают друг друга, как и остальные противоположности. Они являются результатом деятельности человека, отошедшего от своей таковости. Даосы раскрывают взаимосвязь между появлением добра в мире и, как следствия, возникновения его противоположности – зла. Добро и зло возникают именно по причине нашего неподлинного видения мироздания, говорят даосы [там же].

В рамках данной темы нужно также сказать, что даосы поднимают проблему вынужденного насилия по отношению к тем, кто несет людям и всему миру бедствия¹, а также рассматривают возможность ведения войны, которой нельзя избежать. Война, с точки зрения даоса-правителя, является вынужденным злом. Смерть же является нарушением тогда, когда она является насильственной, в отличие от смерти – естественной трансформации, направляемой Дао.

Хотя даосы говорят о беспорядке, идущем от человека, в то же время, согласно их точке зрения, человеческое Дао находится под пристальным взглядом безымянного Дао. «Кто хочет отнять что-нибудь у другого, непременно потеряет своё», – призывает к людям Лао-цзы [208, § 36, с. 135]. А в другом фрагменте «Дао-дэ цзин» говорится так же, что тот, кто стремится подчинить мир силой оружия, получит скорое возмездие [50, § 30, с. 256]. Тем самым, существующий в мире беспорядок контролируется. В «Дао-дэ цзин» сказано о Дао: «... оно всегда на стороне добрых» [50, § 79, с. 34]. Интересно, что Дао при этом не отвергает «недобрых людей» [50, § 62, с. 28].

Таким образом, рассмотрение даосского видения проблемы беспорядка позволяет прийти к следующим выводам:

- для даосской философии характерно понимание того, что состояние мироустройства находится в прямой зависимости от поведения человека, ведь, согласно даосизму, изначально в мире нет беспорядка, это следствие деятельности человека;
- беспорядок в понимании даосов – это прежде всего внутренне состояние дисгармонии людей. Главное содержание беспорядка с точки зрения даосов в самотчуждении и тем самым в потере связи с Дао;

¹ «Жестокие и тираны не умирают своей смертью», – говорится в «Дао-дэ цзин» – «...если знать и государи не являются примером благородства, они будут свергнуты» [50, § 39, § 42 с. 22, с. 23].

- с точки зрения даосов беспорядок – это явление многоохватное, он затрагивает и внутренний мир человека и характер его отношений с другими сущностями, и систему управления государством.

Представители даосизма не ограничиваются констатацией существования беспорядка, они говорят и о методах его преодоления. В рамках даосской философии учение о беспорядке в мире тесно связано с концепцией пути мироздания. Гармонизация Поднебесной является одним из его этапов. Поэтому перейдем к рассмотрению этого вопроса.

§ 3. Путь мира и роль в нем человека

Даосизм придерживается концепции существования пути жизни проявленного мира, или иначе: направленности и смысла. Учение о возврате («*гуй*» означает дословно «возвратиться домой» [145]) в Дао является главной направленностью жизни вселенной согласно даосской философии. Интересно, что в даосизме существует и другое понятие, характеризующее направление движения мироздания – «*фань*». Этот термин, как отмечает В.В. Малявин, означает возвращение, но также отрицание и перевертывание, «переход в противоположность», продолжение того в другом» [113, с. 147].

Даосизм предлагает своеобразную эволюционную концепцию, которая предполагает не линейное развитие. Путь мира – это обретение нового за счет достижения оставленного позади. Это особенно характерно демонстрирует даосский призыв вернуться к естественности ребенка. Вернуться к тому состоянию, которое не осознавалось человеком в этом возрасте.

Проанализируем следующие центральные аспекты проблемы: аксиология и смысл возвращения, особенности возвращения природного мира и пути людей к Дао, положение о возвращении Дао в состояние непроявленности, спо-

собствование Дао миру в возвращении к себе, следование мира постоянному Дао через превращения, роль человека в пути мира.

Согласно даосизму, целью возвращения является достижение: «своего начала» (или: «общего корня»), «изначального», «покоя», «сущности», «стояния младенца», «порядка», «семени», «изначальной одухотворенности», «гармонии», «естественности», «постоянства» и, таким образом, Дао [108, § 1, с. 184; 207, § 1, с. 13, 14, § 28, с. 17, 18, § 34, с. 20]. Одной из целей человека на пути возвращения является достижение бессмертия. В то же время, по словам Вон Кью-Кита, не все даосы ориентируют себя на достижение слияния с Пустотой, часть из них ставит своей целью обретение именно бессмертия [32, с. 370].

Учение даосизма о возвращении и ставящиеся им цели основываются на даосской трактовке критериев подлинности жизни, ставящей на первый план достижение собственной природы, самости (*цзы жань*) и в особенности - свободы. Собственная природа, к которой должен стремиться человек, выражается, как отмечает А.Е. Лукьянов, и термином «духовная простота» (*пу*), который имеет прямое значение: «природа», «естество», «естественная простота», «сырая древесина» [113, с. 209].

Естественность как идеал, к которому нужно стремиться, характеризуется как «преимущество в свойствах» [50, с. 183]. Это преимущество заключается не в видимом, а скорее наоборот, самый ущербный человек может быть внутренне более богатым, живущим в «полноте свойств», чем другие нормальные и внешне очень привлекательные люди. Поэтому в одноименном произведении Чжуан-цзы встречается немало образов калек и уродливых людей, символизирующих мудрецов, живущих в единстве со своей природой [там же].

В определенной мере в даосизме существует идея о том, что сущность, природа всех существ уже есть, нужно только достигнуть и увидеть её подлинность [208, § 16, 124]. Поэтому здесь можно провести параллель с учениями ве-

данты об Атмане и буддизма об *анатман* [142, с. 166-181]. Тем самым, с моей точки зрения, возврат (*зуй*) имеет две цели: путь назад в состояние единства со своей природой и, в то же время, это движение вперед – возврат в Дао в новом качестве. «Истоки начала есть оборотная сторона конца», – сказано в «Тай цзи ту шо» [188].

Согласно даосской философии, путь движения мироздания имеет несколько аспектов. Во-первых, путь мира - это возвращение проявленного Дао к самому себе. Следующим моментом пути является направляющее все мироздание действие Дао, проявляющееся через Благодать. Лао-цзы пишет об этом: «Дао скрыто [от нас] и не имеет имени. Но оно оказывает помощь [всем существам] и ведёт их к совершенству» [50, § 41, с. 22]. В «Дао-дэ цзин» также говорится, что нужно следовать Дао, и тогда небо и земля сольются в гармонии [208, § 32, с.133]. Тем самым путь мира представляет собой единое движение проявленного и естественного Дао¹. Руководящее действие Дао выражается и в превращениях вещей. «О, как велики «Перемены»! В этом их совершенство!» – восклицается в «Тай тзи ту шо» [189]². С концепцией превращений связано учение о судьбе. По словам В.В. Малявина: «В книге «Ле-цзы», как и у Чжуан-

¹ Согласно Май-Май Цзе, одним из значений знака «Дао» является тропинка, путь или способ, – это значение, которое является совокупностью двух знаков: *чо* и *шоу*. *Чо* – этот знак подразумевает «левую стопу, которая шагает» и одновременно «остановку». *Шоу* – это голова, что указывает на мысль. Целая пиктограмма, т.о., представляет символ движения, которое производится шаг по шагу, включая возможность обдумать последующие шаги. Левая стопа – это символ *инь*, что говорит, что это внутренний путь [63, с. 91].

² Данную роль Дао в мироздании демонстрируют эпитеты «Творец перемен» и «Великий плавильщик», приведенные в «Чжуан-цзы», а в свою очередь, мир уподобляется «огромному горнилу» [7, с. 284].

цзы, развивается тема непостижимости действия судьбы, которое совершенно спонтанно и непредсказуемо; сознательный выбор – это всегда заблуждение, так что мудрый позволяет всему «быть самим собой». Даосское учение о судьбе, разумеется, не отрицает важности действия, но ориентирует на действие совершенно естественное, ненасильственное, искреннее и превыше всего – целостное, «универсальное» [145]. В свою очередь, совершенномудрый человек, следующий Дао, выполняет роль «видимого» или «невидимого» проводника и помощника для людей и природного мира. Ведь, как уже выше отмечалось, согласно даосизму «человек является самым духовным-божественным из всех сущностей», он сам «гармонизируется и трансформируется» [146]. В этом и заключается главная специфика пути человека согласно даосской философии. Ведь он способен самостоятельно достичь Дао, трансформируя себя и, в свою очередь, вести за собой все сущности-вещи. Нужно добавить, что в даосизме прежде всего говорится именно о пути самого человека и, в свою очередь, об энергетической самотрансформации, свойственной направлению внутренней алхимии и являющейся прообразом происходящих изменений мира.

Важно отметить, что другой особенностью пути человека, согласно даосской философии, является то, что он складывается из двух этапов: возвращение утраченного единства с Дао, и после этого движение в едином пути мироздания. Нужно также добавить, что в действительности Дао не потеряло с людьми единство, но люди в своем поведении отстранились от него.

Следующий аспект концепции о пути мироздания – это естественное стремление всех существ к возврату. В «Цин цзин цзин» сказано: «Небо и Земля стремятся к Возврату» [29].

Спецификой даосского философии является понимание развития мира как превращений всех существ, направляемых Дао¹. Ведь по мнению даосов, мироздание, проявившись, не приостанавливает своего становления на какой-то форме, а продолжает постоянно изменяться, тем самым, проявившийся мир – это и проявляющийся мир.

Вот что рассказывает о превращениях Чжуан-цзы в связи со смертью одной девушки: «Скорбя, я стал думать о том, чем она была вначале, когда еще не родилась. И не только не родилась, но еще не была телом. И не только не была телом, но не была даже дыханием. Я понял, что она была рассеяна в пустоте безбрежного Хаоса. Хаос превратился – и она стала Дыханием. Дыхание превратилось – и стало Телом. Тело превратилось – и она родилась. Теперь настало новое превращение – и она умерла. Все это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Плакать и причитать над ним – значит не понимать судьбы. Вот почему я перестал плакать» [191].

Человек должен следовать превращениям, хотя и не осознавая их смысл. Смысл изменений – труднодостижимая мудрость, которая находится в Дао. Следование не означает безропотность слуги. Человек должен вверить себя судьбе, понимая, что за каждым мгновение стоит глубокая суть, которая когда-нибудь откроется ему. Т.е., для даосов центральной составляющей пути является прежде всего направляющее действие Дао. «Небесный Путь влечет по кругу, не воздвигая преград», – говорит Чжуан-цзы – «и потому все сущее свершает в

¹ По словам В.В. Малявина: «Тема превращения, творческих метаморфоз бытия – центральная тема даосской мысли. Для даосов ни формы, ни бесформенное не являются реальными. Или, как говорится в даосских книгах, «пустота не может одолеть десять тысяч вещей». Подлинная реальность для даосов – это самое превращение» [113, с. 158 – 163].

нем свою судьбу» [191]. Таким образом, как уже отмечалось, нет смерти как уничтожения, а существует постоянный поток превращений, где формы постоянно меняются местами. Путь мироздания – это бесчисленное количество изменений, которые протекают без остановки¹. Как отмечает В.В. Малявин, мир с точки зрения даосской концепции превращений является сосуществованием, в котором смыкаются множество разнонаправленных процессов [113, с. 159]. Путь превращений – это совместная дорога всего мироздания, звучащая различными голосами «флейта Вселенной». Одним из характерных для даосизма положений является, в свою очередь, следующее: происходящее с человеком во многом определяется им самим. Ева Вонг подчеркивает, что согласно даосскому учению, «Дао откликается на каждое наше действие», о чем в «Тай шан гань ин пянь» сказано: «Награда и наказание следуют за нами, словно тень» [цит. по: 33, с. 264].

Путь превращений понимается в даосизме как взаимозависимое движение. Жизнь каждого обуславливается деятельностью других существ². В свою оче-

¹ Данное положение сближает даосизм с воззрениями буддизма. Ведь согласно философии буддизма важной характеристикой бытия и составляющих его существ является изменчивость (*анитья*). Поэтому человек представляет собой не только конгломерат дхарм, но объединение вечно меняющихся дхарм, своеобразный поток элементов. Множество потоков объединяются в море-бытие, в котором существует порядок чередования элементов, закон, управляющий ими – «взаимозависимое возникновение» (*патичча самуппано*).

² Данное положение даосизма демонстрирует следующая притча: «Полутень спросила у Тени: «Раньше ты двигалась, теперь ты стоишь на месте, раньше ты сидела, теперь стоишь. Почему ты так непостоянна в своих поступках?» Тень ответила: «А не потому ли я такая, что я от чего-то завишу? А может, то, от чего я завишу, тоже от чего-то зависит? Может быть, я завишу от чешуйки

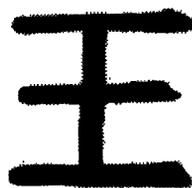
редь, превращение – это объединяющее все сущности явление. В этом событии как бы стирается грань между различными существами, настолько велика степень взаимопроникновения между вещами-сущностями. В то же время, происходящие метаморфозы не стирают индивидуальные особенности вовлеченных в него существ. Сами происходящие изменения характеризуются даосами как превращения самого Дао, живущего в единстве со всеми сущностями. Таким образом, мироздание согласно философии даосизма предстает как единое тело Дао, вбирающее в себя все сущности-вещи и переплавляющее их в своем горниле. Трудно сопоставить даосскую концепцию превращения с какими-либо философскими системами. Можно отметить сходство только небольшого круга положений этой концепции с воззрениями других мыслителей. Это прежде всего идеи изменчивости и уникальности происходящих метаморфоз, наиболее ярко выраженные в буддийской философии, а также в учении Гераклита Эфесского [см: 7, с. 118 - 125].

Теперь остановимся на роли человека в мироздании. С одной стороны, в даосской концепции мира человек уравнивается с другими вселенскими силами, а с другой – человек является существом, которое обладает решающей ролью в мироздании. В то же время, человек не выделяется в мире как господин или руководитель, специфика даосизма проявляется здесь именно в понимании собой миссии человека во вселенной. Т.П. Григорьева в связи с этим отмечает, что Тринединым с Небом и Землей в даосизме становится только целостный человек [49, с. 24].

И.С. Лисевич подчеркивает, что согласно даосской философии: «Срединное положение человека в мире определяет и «срединный путь»... диктует ему постоянную роль... посредника. Это видно даже в самом написании некоторых иероглифов, ... например, слово «ван» (царь) изображается тремя горизонталь-

на хребте змеи или от крылышек цикады? Откуда я могу знать, почему я такая или другая?» [191, глава XXVII].

ными чертами, соединенными одной вертикальной, поскольку владыка людей призван объединить своей персоной все три мира: ... Небо, Землю и Дао» [108, с. 20].



ван

Таким образом, важно отметить, что в даосской концепции мироздания, как пишет Т.П. Григорьева: «... не только человек нуждается в знании мировых законов, но и мир нуждается в человеке» [49, с. 24].

Даосское положение о том, что человек имеет огромное значение в мироздании и от него во многом зависит будущее проявленного мироздания, имеет много общего со взглядами Н.А. Бердяева.

В даосизме можно выделить два основных пути человека-мудреца, живущего в соответствии с Дао и гармонизирующего мир, что является одним из этапов возврата Поднебесной к Дао. Это путь мудреца-правителя и, как называет его Чжуан-цзы, «путь скрывающегося мудрого, некоронованного царя», о котором он в свою очередь рассказывает: «[Он] един с природой, а поэтому приводит к гармонии Поднебесную, [он] един с людьми» и «пасет [всех] в Поднебесной» [50, с. 230, 231]. Рассмотрим даосское видение этих двух путей достижения гармонии мироздания.

Путь мудреца-правителя. Через весь «Дао-дэ цзин» проходит идея о том, что управление государством, а также сама личность правителя имеют значение в масштабах всего мироздания¹. Лао-цзы упоминает государя в ряду четырех великих в мире: «Во вселенной имеются четыре великих, и среди них находится государь» [50, § 25, с. 17]. Характер управления влияет на жизнь как

¹Значимость политического управления для жизни людей является характерной чертой китайской философской культуры.

ся государь» [50, § 25, с. 17]. Характер управления влияет на жизнь как всего мира, так и природы, поэтому в центре одного из путей возвращения мира находится именно личность мудреца-правителя, ведущего за собой мир, следуя ему. Данное положение Лао-цзы существенно отличает его взгляды от воззрений Будды Шакьямуни, предлагавшего индивидуальный путь спасения человека. Что же означает управлять согласно Естественному Дао? Мудрец должен следовать внутренним побуждениям сердца, недеянию, неумствование и естественности¹, совершенствовать свою нравственность, быть в высшей степени справедливым государем, рассматривать простых людей как опору для знатных, просвещать людей и стараться избавить их от недоброго, таящегося в них, а также опустошить их сердца, ослабить их волю, наполнить их желудки и укрепить их кости, у народа не должно быть знаний и страстей, а имеющие знания не могли бы действовать. Центральное значение имеют недеяние и следование естественности. Их главный смысл – не вмешиваться в естественную жизнь людей, не обременять народ тяжелыми поборами и войнами. Предоставить людям возможность жить самим по себе. Согласно Лао-цзы, люди сами будут исправляться благодаря пассивности и спокойствию мудреца, который должен быть не тираном, а слугой народа. В Дао-дэ цзин сказано: «...руководя, не считать себя властелином – вот что называется глубочайшим дэ» [208, § 51, с. 117]. Как бы подводя итог описанию мудреца-государя, Лао-цзы подчеркивает: «Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [50, с. 119]. В результате вышеупомянутой деятельности совершенномудрого человека, по мнению Лао-цзы, «небо и земля сольются в гармонии», «тьма вещей

¹Согласно комментарию И.С. Лисевича, иероглиф «мудрец» представляет собой изображение уха и рта, «... мудрый ничего не придумывает, не измышляет, а лишь вслушивается в сокровенное своим внутренним слухом...» [108, с. 20].

сама начнет двигаться», и «будет установлен порядок» [50, с. 116, 133]. Тем самым, как отмечает С.Н. Семенов, идеал правителя – это святой, «которого даже не замечают его подданные, так как его правление максимально естественно» [146, с. 19].

Итак, способствуя преобразованию людей, мудрец гармонизирует и весь мир, который начинает жить в соответствии с Дао. В то же время для даосской философии свойственно положение и о том, что порядок в Поднебесной не может быть в полной мере достигнут только благодаря усилиям одного мудреца. «Я в одиночку ничего не сделаю, даже указывая всем правильный Путь», – говорится в «Чжуан-цзы» [191, глава XII].

Таким образом, для даосской философии характерна точка зрения, что возможно достижение гармонии здесь, в этом мире, и что интересно, этого можно достичь посредством государственного управления, которое имеет значимость в масштабе всей вселенной.

С точки зрения даосизма, человек может вести за собой мир и в роли «скрывающегося» мудреца. Как замечает В.В. Малявин, в соответствии с «Даодэ цзин»: «...жизнь в согласии с «таковостью» вещей определяется как скрытая «поддержка» (*фу*) всего сущего, которая противопоставляется произвольному вмешательству в чужую жизнь» [113, с. 65]. А в трактате «Тайны культивирования основных элементов природы и Вечной Жизни» даосского учителя Чжио Би Цяня есть интересные строки: «Возвращение в небытие (в настоящей работе ничто. – Г.Б.) достигается на заключительном этапе тренировки, на котором практикующий, сохраняя в сердце безмятежность, позволяет всеохватывающей положительной Духовности покинуть свою телесную оболочку, чтобы появиться в пространстве для выполнения своей благородной миссии по спасению всех живых существ, облегчению человеческих страданий и др. и затем возвратиться в свою Исходную полость Духовности, чтобы находиться под защитой в Океане Основной сущности» [50, с. 671]. А Р.Вильгельм в коммента-

рии к даосскому алхимическому трактату «Тайна Золотого Цветка» пишет о мудрецах-проводниках всего мира, что они могут, «являясь невидимыми, влиять на людей и вдохновлять их на великие мысли и благородные дела. Святые мудрецы древности – это такие люди, которые тысячи лет поддерживали и просвещали человечество» [156]. Такой мудрец исходит в своей деятельности из пустоты, покоя, безмятежности, безразличия, уединения, тишины, недеяния [50, с. 230]. Тем самым, в даосизме говорится о возможности своеобразного неявного действия.

Как уже говорилось, даосская философия особо выделяет путь самого человека. В связи с этим для даосизма характерно понимание того, что возможно множество путей, ведущих к Дао. По словам Сунь Лутана: «...то, что достижение состояния Беспредельности не имеет определенных рецептов, дает прекрасный повод для воодушевления. Мудрый человек понимает механизм неблагоприятного и знает Дао как основу самосовершенствования...» [2, с. 64]. Поэтому в даосизме существует разнообразие методов достижения Пустоты: медитация, внешняя и внутренняя алхимия, йога сновидений, сексуальные практики и занятия боевыми искусствами. Практикуются также магия и гадание. Ева Вонг отмечает: «В даосизме гадание – это не просто предсказание будущего, предсказание, на которое следует ориентироваться в жизни, а скорее способ ощутить изменчивость и постоянство Дао, непосредственно воспринять взаимосвязь всех вещей» [33, с. 167]. Одной из центральных составляющих пути человека в даосизме является нравственное совершенствование. Нужно сказать, что даосская нравственная практика направлена на достижение прежде всего не добра, а своеобразного сверхблага, дэ, которое преодолевает добро и зло. «Верхняя Дэ не Дэ, поэтому обладает Дэ», – говорится в «Дао-дэ цзин» [108, с. 192]. Как отмечает А.Л. Мышинский, под дэ в даосизме понимается и следование естественным мировым переменам [150, с. 273].

Тем самым *дэ* – это и свойство природы человека. В свою очередь, практика *дэ* затрагивает не только нравственность, но и всю природу человека. Через весь даосизм проходит положение о раскрытии сердца (*синь*)¹. Благодаря опустошению своего сердца, по словам Л.Е. Померанцевой, человек достигает единства с природой с точки зрения даосской философии [133, с. 212]. Э. Руссель пишет, что с точки зрения даосизма сердце представляет собой «Полярную звезду внутри нас» [139]. Интересно, что иероглиф «*дэ*» в основании своего начертания включает иероглиф «*синь*».

德 心

дэ

синь

«Сердце – господин всего тела, повелитель всех духов. Когда оно покойно, оно ведет к прозрению. Когда оно взволнованно, оно увлекает в помраченность», – говорится в произведении Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забвении» [122, с. 102].

Концепция естественной добродетели, отстаиваемая даосами, на основании которой строятся, по их мнению, подлинные отношения между людьми, человеком и природным миром, а также между человеком и Дао, является с точки зрения автора одной из самых характерных и ценных сторон даосской философии. По своему содержанию естественная добродетель, коренящаяся в своей таковости, глубоко отличается от нравственности, представляющей собой

¹ Данное слово переводится также и как «душа», «дух», «разум» [19, т. IV, с. 841]. В свою очередь, Ю. Канчуков пишет, что значение иероглифа «*синь*» «ещё шире – «центр, средоточие личности» [94].

систему нравственных норм поведения. Последняя позиция свойственна в большей степени европейской философии. Среди восточных религиозно-философских традиций её выражает конфуцианское учение. Основными понятиями этики конфуцианства, ставшего неотъемлемой частью философии и культуры народов Юго-Восточной Азии, являются: *жэнь* (человеколюбие), *вэнь* (духовная культура общества), *хэ* (единство через разномыслие), *ли* (ритуал) и *дэ* (добродетель) [129, с. 149, 150, 151, 158]. Для них в немалой степени характерны связь с образованностью, приобщение к традициям общества, следование устоявшимся моральным нормам, ритуалу. Даосская этика – это этика отсутствия установок, внешних руководителей. Даосизм выступает против морали. По мнению Хэпан-гуна, действительная добродетель беззвучна и не выражается с помощью писем, это не то, к чему можно стремиться [51, с. 189]. Т.е., по словам В.В. Малявина, Лао-цзы противопоставляет конфуцианским ценностям внутреннее органическое знание «того, что таково само по себе» [там же, с. 188, 189]. Естественная нравственность творится сама собой. И только так можно достичь подлинного нравственного поведения и свободы, которая предполагает высшую степень ответственности, считают сторонники даосизма.

Следует подчеркнуть, что нравственное совершенствование рассматривается как главная составляющая пути человека к Дао. Здесь важно подчеркнуть, что для даосской этики, так же как и для буддийской, характерно её подчинение метафизике. Нравственное совершенствование связано прежде всего с необходимостью пробуждения человека, раскрытием его самости, в глубинах которой он находится в единстве и гармонии с другими сущностями и Дао. Тем самым, даосская этика – это этика обретения гармонии.

Об этике даосизма можно также сказать, что она является и эвдемонистической [50, § 32, с. 19].

По своему характеру даосская нравственность является также и успокоительной, ставящей одной из самых главных целей на пути достижения Дао обретение покоя. В «Дао-дэ цзин» говорится: «Врата мира открываются и закрываются при соблюдении спокойствия», «Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к жизни» [50, § 10, с. 11, § 16, с. 13,14].

В связи с этим нужно отметить, что, с точки зрения даосского учения, стремление к чистому познанию не является центральным на пути человека. Согласно даосизму, путь, по которому идёт человеческое существо, представляет собой целостное совершенствование. Можно сказать, что стремление только к познанию расценивается в даосизме как «нарушение естественной целостности» человеческого существа [190, глава IX]. Данная позиция в определенной мере объединяет даосизм с русской философией, для которой, по словам В.В. Зеньковского, характерно отодвижение «теории познания на второстепенное место». «Иными словами, – пишет В.В. Зеньковский, – познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру» [105, с. 384].

Даосский дорога человека к обретению своей самости – это путь не-деяния (*у-вей*). «*У* – означает «не» или «нет», а *вей* – «действие», «делание», «стремление», «напряженность» и «занятость»», – пишет А.В. Уотс [4, с. 46]. По сути, не-деяние – это действие, которое основывается на *цзы жань* (самотаковости и естественности). Такое делание проистекает не из разума и чувств, ведь, например, Лао-цзы говорит, что разум и страсти мешают людям [50, § 3, с. 10]. «Логика» не-деяния противоположна логике действий. *У-вей* совершается в соответствии с добродетелью (*дэ*). «Человек, обладающий силой добродетели (*дэ*), живет в доме, не утруждая свой ум; и совершает действия без спешки», – написано в «Чжуан-цзы» [цит по: 4, с. 48].

Не-деяние – это способ, метод достижения Дао.

Особо нужно остановиться на даосской энергетической трансформации человека. Нужно добавить, что изменения, происходящие в человеке, стремящемся к бессмертию и достижению Дао, демонстрируют и суть превращений, происходящих в мире, ведь для даосизма характерно отождествление их с ходом мировых процессов. Сунь Лутан пишет о трансформации человека следующее: «...человек из Небытия порождает духовность - *Шэнь*¹, накапливает *Шэнь*, из которого порождается энергия - *Ци*, накапливает *Ци*, из которого порождается семя - *Цзин*. Таким образом из Ничего порождается Нечто. Переплавляет *Цзин*, трансмутируя семя в энергию - *Ци*; переплавляет *Ци*, трансмутируя его в духовность - *Шэнь*; переплавляет *Шэнь*, трансмутируя духовность в пустоту. Таким образом из Нечто достигается Ничто» [2, с. 67]. Трансформация в даосизме - это переход на качественно новый, более высокий уровень всего человеческого существа. Преобразуя себя, человек выходит в другие измерения мироздания, что, например, демонстрируется в биографии современного даоса Ван Липина [191]. Суть даосского преобразования человека в его целостном изменении. Оно охватывает и нравственность, и преобразование телесной составляющей человеческого существа и повышение качественного уровня жизненной силы-энергии человека, а также обретение гармонии и свободы. Преобразование энергии осознается как изменение статуса практикующего в масштабах всей вселенной. Результатом трансформации является достижение вневременного состояния человека, бессмертия, а с ним и Дао. Приведем схему,

¹ «Семя-*цзин* — как бы тончайшая фракция любого проявления материи и корень-основа жизни... Дыхание-*ци* служит материальной основой процессов жизнедеятельности человеческого организма... Дух-*шэнь* руководит в организме психической деятельностью, интеллектом, перцепцией, моторикой». Это высшая форма преобразования жизненной энергии. Пестуя в себе *Шэнь*, человек обретает мудрость и единство со всем мирозданием. [157].

отображающую суть происходящих с человеком трансформаций (из книги Р. Вильгельма о «Золотом цветке») [157]:



Ценность даосизма проявляется здесь в поэтапном рассмотрении внутреннего преобразования человека. На этом пути человек меняется энергетически. Происходит качественное изменение его жизненной силы (*ци*).

В даосизме существует множество методов совершенствования, как подчеркивается в «Гуань Инь-цзы»: «Во всех путях – один и тот же путь» [45]. Суть различных путей в том, чтобы, по словам Ван Липина, стать «господином самому себе», достичь своей природы и укорениться в ней [192]. «Даосы», – в свою очередь замечает Ван Липин, – «говорят: «Моя судьба во мне самом, а не в Небе». Во всех делах и в каждый момент своей жизни нужно «внутри себя иметь правителя». Нужно уметь владеть собой и никому не поклоняться слепо. Тогда каждый из нас осуществит свое предназначение: быть самим собой» [192]. В этом путь и мудреца-созерцателя, и алхимика, стремящегося к бессмертию. В «Ле-цзы» говорится следующее о ценностях пути человека: «Тот, кто странствует во внешнем, ищет совершенства в вещах. Тот, кто заглянул в себя, находит удовлетворение в себе самом. Найти удовлетворение в себе са-

мом - вот высшее в странствиях. А искать совершенства в вещах – нечто второстепенное...» [187, с. 34].

Таким образом, для даосской философии характерно особое внимание к теме саморазвития живых существ. У каждого человека есть свое внутреннее время, особая скорость протекания внутренних процессов, а также особая логика развития. Основания развития человека коренятся, прежде всего, в самих существах.

Для даосизма свойственна точка зрения, что нет бессмысленных событий. Каждое явление имеет смысл и представляет собой продолжение наших предыдущих поступков, подготовлено ими. Данный подход характерен и для буддизма. Каждый успех, например, подготавливается и является следствием наших благих поступков. Жизнь каждого человека определяется прежде всего им самим, логикой его собственного развития. Тем самым, тема существования собственного времени и логики саморазвития поднимает и проблему уникальности жизни всех существ.

В этом достоинство даосского учения, ведь в нем утверждается, что происходящие события определяются главным образом не извне, а именно нашей внутренней, духовной деятельностью. Сколько существ, столько же своих уникальных логик становления. В свою очередь, логика развития мира, согласно даосской философии, складывается из различных логик развития. Это подобно океану, включающему в себя различные течения.

С точки зрения даосизма, мироздание являющееся продолжением и составляющей Дао, предстает как единая логика развития, глобальное единство, проявляющееся в превращениях всех вещей, где, по-сути, все вещи – одно единое. Отдельная внутренняя логика каждого существа – это часть единой логики мира.

Дасское положение о внутренней логике развития существ имеет ряд общих моментов с учениями Сократа, Г. В. Гегеля, Канта. Но в отличие от них, даосы говорят не только о рациональном развитии человека, но и о духовном.

Гармония с миром достигается тогда, когда время и внутренняя логика саморазвития различных существ как бы совпадают. Мир обладает как бы единым временем, в котором существуют различные течения времени.

Подлинная логика саморазвития человека заключается в движении по пути возвращения.

В даосизме выделяется два вида возвращения человека: достижение Дао в этом мире и абсолютное возвращение, полный разрыв всех связей с этим миром. В соответствии с характером возвращения, в даосизме выделяется типология людей, возвратившихся к Дао. В связи с этим Л.Е. Померанцева выделяет в «Хуайнань-цзы» два основных типа людей, обретших единство с Дао, это: «мудрец» (*шэнь жэнь*) и «истинный человек» или «естественный человек» (*чжэнь жэнь*), если мудрец связан как с миром постоянства, так и изменчивости, то «естественного человека» характеризуют «абсолютная свобода от внешнего и полная замкнутость на внутреннем», под которым понимается и жизнь в теле Дао [133, с. 64 – 66]. «Подобные ему...концентрируют сердце и волю внутри, далеко проникают, находя себе пару в Едином...» [цит. по: 108, с. 65]. В «Цин цзин цзин» сказано об этом:

«Постигшие истинный и вечный Дао-путь самопроизвольно его обретут.
Обретшие и постигшие Дао-путь,
Навечно чисты и спокойны» [29].

Здесь необходимо осветить специфику воззрений даосизма по проблеме соотношения человека и Божественного начала, которые выступают как составляющие глобального единства всех сущностей-вещей и Дао в рамках даосской картины мира.

Важно подчеркнуть, что согласно «Дао-дэ цзин» совершенномудрые являются тождественными Дао. «Человек с Дао – тождествен Дао» [208, с. 128]. В «Чжуан-цзы» есть такие строки, обращенные к совершенномуудрому: «Ты возвратился к подлинному, а мы все еще человеки» [191, глава VI].

Графически подобное видение отношения между человеком и Высшем существом (Дао) можно представить следующим образом:



Данные воззрения даосизма сближают его с философией буддизма, веданты, также придерживающихся логики тождества сущности человека и Высшего божественного начала. В Упанишадах сказано: «Ты есть то», «Я есмь Брахман» [7, с. 154]. А по мнению Будды Шакья-Муни, истинное Я тождественно Нирване, неопределимой в понятиях феноменального мира, что подтверждают «благородное молчание» Будды на вопросы *авъякрита* и его отрицательные характеристики Высшей реальности.

В то же время, существует отличие между даосским видением данной проблемы и мистическим опытом ряда восточных направлений. Так, в религиозно-философском учении Рамакришны бросается в глаза абсолютная зависимость человека от Бога. Рамакришна сообщает: «Человек, достигший Бога... твердо убежден, что он машина, а оператор – Бог, что только Бог Делатель, а все прочие его орудия» [144, с. 370].

Даосы выступают против искусственной добродетели, поэтому и отношения между человеком и Дао должны строиться не на основе страха, почитания и подчинения. В их основе лежит искренность.

Возвращение в Дао – это не достижение предела совершенствования или переход в состояние неактивности, наоборот, «настоящий человек» переходит на новый уровень своего развития и открывает для себя новые возможности, изменяется характер его деятельности, которая абсолютно отлична от жизни обычного человека и протекает внешне незаметно. В связи с этим В.В. Малявин подчеркивает: «...знаменательно...что само слово «*дао*» по-китайски означает «путь»... Не будучи сущностью, Дао обозначает существо бесконечного пути человеческого совершенствования – даже за пределами совершенства. «Когда достигаешь вершины, не останавливайся – иди дальше», – говорили подвижники Дао» [192]. Цель пути – достичь Дао, но, достигая его и обретая свободу, человек должен перестать следовать Дао. «Не следовать Дао – вот Дао», – говорится в «Гуань Инь-цзы» [45].

По словам Е.А. Торчинова, стремление к Дао – это и поиск истины. «Китайским аналогом выражения «поиски истины» будет «поиски Дао»», – подчеркивает исследователь [161, с. 7].

Характеризуя специфику подхода даосизма к развитию мира, следует сказать, что даосский путь – это постепенное движение, эволюция без каких-либо скачков. «Большое дерево вырастает из маленького, девятиэтажная башня начинает строиться из горстки земли, путешествие в тысячу ли начинается с одного шага», «большая дорога совершенно ровна», – сказано в «Дао-дэ цзин» [50, § 53, с. 25, § 64, с. 29]. В этом движении важно и осознание хода времени. Т.П. Григорьева в связи с этим выделяет три модели развития, присущие китайскому (даосскому), европейскому и буддийскому миропониманиям: «Белое или черное – европейская модель; белое *станет* черным — китайская модель; белое и *есть* черное – индийская модель... Налицо три модели развития: предель-

но динамичная (взрыв одной структуры за счет столкновения противоположностей и замена ее другой), умеренно динамичная (развитие происходит за счет перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры» [49, с. 68].

Даосский путь – это целостное преобразование, затрагивающее весь мир и, в частности, все существо человека: душу, разум, нравственность, энергию и тело. По словам Л.Е. Померанцевой, термин «цельность» (*цюань*) является, например, в «Хуайнань-цзы» одним из важнейших [133, с. 210]. Методики самосовершенствования, свойственные даосизму, имеют много общего с йогой, буддизмом, что отмечается, например, Е.А. Торчиновым [134, с. 51].

По словам Т.П. Григорьевой, даосский путь, также как и буддийский подход направления развития человека, – это путь спасения, причем «и буддисты, и даосы понимают путь, ведущий к «спасению», как срединный», ведь «в обоих учениях идеал – преодоление дуальности, достижение центра круга, «постоянства»» [49, с. 169, 171].

Тем самым даосское учение имеет практический характер.

Практическая направленность и ценность взглядов даосизма демонстрируется в области психологии. Ряд психологических концепций представляют собой переработку восточных (даосского) учений. Например, новое «психологическое» направление «ребёфинг» предстает как переработка и заимствование положений, характерных для восточных учений. А понятие «естественность», а также установка на «следование своей природе», получившие в последнее время большое распространение в психологической литературе, во многом созвучны даосскому *цзы жань*.

С точки зрения автора, европейская мысль могла бы перенять некоторые даосские обозначения и, в свою очередь, могла бы обратить свой взор на решение ряда проблем, поднимаемых в даосской, и шире – восточной философии. К числу таких обозначений можно отнести: «возвращение» («возврат»), «пусто-

та» (понимаемая как целостность), «сердце», «человеческое Дао», «самотаковость», «вещь», «спонтанные изменения», «жизненная сила», «не обладающее именем», «разделенное» и «не-деяние».

Хотелось бы отметить, что в современной философии наблюдается заимствование понятий, а также подходов, существующих в восточных учениях. Например, понятие «медитация» прочно вошло в современные словари по философии. Хотя медитация – это слово английского происхождения, но смысл который вкладывается в него, – восточный [150, с. 476].

Рассматривая особенности даосского видения пути человека, можно провести параллель с концепцией Э. Фромма о двух установках: иметь или быть. Даосский путь – это стремление быть в единстве со своей самостью.

В контексте даосского пути человека поднимается и проблема личности, отождествляемой с природой человека. Проблема достижения человеком своей личности особенно актуальна для нашего времени: в политологии поднимается тема возможных последствий происходящих процессов глобализации; психологи и педагоги обеспокоены влиянием процесса социализации на индивидуальность ребенка; современная массовая культура имеет во многом безличный характер. В этой связи, обращение к философии даосизма, предлагающей свое видение причин происходящих мировых катаклизмов и путей их преодоления, может иметь несомненный интерес.

Проблема коэволюции людей и природного мира решается в даосизме по пути стирания грани между человеческим и природным. Интересно, что термин *цзы жань* имеет и значение «природа», т.е. весь остальной, не человеческий мир [19, т.2, с. 635]. Данный подход даосской философии демонстрирует прежде всего учение о превращениях.

Взгляды даосской философии о пути проявленного Дао интересны также тем, что предлагают отличную от существующей в науке точку зрения об условиях, источниках и движущих силах развития всех сущностей (и особенно

человека). Например, в современной возрастной психологии считается, что основными источниками развития человека являются наследственность и социальная среда. Но в последнее время все чаще слышатся и голоса о том, что большое значение в развитии человека имеет его саморазвитие. Научное понятие «саморазвитие» и даосское *цзы жань* имеют много общего.

Если использовать классификацию типов развития Г. В. Гегеля, то можно отметить, что даосы выделяют процессы и эманации, и эволюции в проявленном мире, но в отличие от Гегеля, они считают, что процесс саморазвертывания мира ведет не к стагнации, а к переходу на новый и более совершенный этап своего развития [37, с. 35, 36].

Мир и путь тождественны согласно даосизму. Не может быть мироздания, находящегося вне изменений. Каждый из нас является путем мира, так же как и само мироздание – это наш путь. Путь, который мы проходим не в одиночку, а в единстве со всеми окружающими нас сущностями.

Многие исследователи отмечают, что в даосской философии не ставится проблема необходимости преобразования, переделывания действительности на пути достижения Дао, что является противоположным идее гармонии с окружающим миром.

Изучение пути мира и роли в нем человека приводит к выводам:

- проявленный мир, согласно даосской философии, развивается прежде всего как сам по себе, но в тоже время и как развертывание постоянного Дао;
- в таком его состоянии отсутствует беспорядок и доминирует гармония;
- взаимодействие проявленного мира самого по себе с человеческим Дао обуславливает становление и распространение беспорядка;
- с целью восстановления нарушенной гармонии и преодоление беспорядка необходима преобразующая деятельность человека;

- эта деятельность в даосском учении рассматривается в двух основных аспектах: как путь мудрого правителя и как путь «скрывающегося мудрого, некоронованного царя»;

- даосское учение о пути мира представляет собой концепцию развития, которое сочетает в себе процессы эманации и эволюции;

- для философии даосизма характерно рассмотрение проблемы саморазвития мироздания, а также поиск источников и целей становления в своем внутреннем мире.

Исследование устройства и пути проявленного Дао в даосской философии позволяет прийти к следующим важным выводам:

- существует неразрывная связь между всеми существами-вещами в проявленном мире, что обусловлено разворачиванием проявленного мира как единого живого организма с его естественностью, гармонией и взаимодополнительностью;

- но первоначальная гармония такого пребывания проявленного мира постоянно нарушается неразумной деятельностью человека, разворачиванием человеческого Дао;

- поэтому нужно видеть разницу между существованием проявленного мира в самом себе и существованием проявленного мира в человеческой деятельности;

- сущность и специфика даосского понимания непроявленного мира определяет тем самым как путь мира в самом себе, так и становление и развитие деятельности мудреца в нем;

- основные направления такой деятельности, согласно даосской онтологии, приводят и приведут к восстановлению нарушенной гармонии, а тем самым и к целостному взаимодействию проявленного Дао и постоянного Дао.

Заключение

Конкретное рассмотрение даосской концепции проявленного мира позволяет сделать ряд обобщающих выводов:

- проявленное Дао определяется в даосизме как естественное развертывание постоянного, безымянного Дао, его осуществление происходит в силу логики вечного совершенствования естественного Дао и составляющих его сущностей;
- проявленный мир существует в двойном взаимодействии с постоянным Дао: как направляемый последним, так и сосуществующий с безымянным Дао в мироздании;
- такое взаимодействие проявленного Дао и изначального Дао обуславливает развертывание в проявленном мире взаимосвязи пустоты и оформленности;
- неравнозначное пребывание пустоты и оформленности в проявленном мире, соподчинение между ними в пользу пустоты способствовали развитию особенностей даосского осмысления устройства и пути проявленного Дао;
- существует неразрывная связь между всеми существами-вещами в проявленном мире, что обусловлено развертыванием проявленного мира как единого живого организма с его естественностью, гармонией и взаимодополнительностью;
- но первоначальная гармония такого пребывания проявленного мира постоянно нарушается неразумной деятельностью человека, развертыванием человеческого Дао;
- поэтому нужно видеть разницу между существованием проявленного мира в самом себе и существованием проявленного мира в человеческой деятельности;

- сущность и специфика даосского понимания непроявленного мира определяет тем самым как путь мира в самом себе, так и становление, и развитие деятельности мудреца в нем;

- основные направления такой деятельности, согласно даосской онтологии, приводят и приведут к восстановлению нарушенной гармонии, а тем самым и к целостному взаимодействию проявленного Дао и постоянного Дао.

Исходя из этих выводов, можно сказать, что даосская философия представляет несомненный интерес для решения, по крайней мере, следующих проблем современной онтологии: проблемы возникновения мироздания, соотношения небытия и бытия, свободы и необходимости, природы вселенной, причинности, единства, становления, организации и системности мира, темы места человека и других сущностей в структуре мироздания. Но взаимосближение западной, российской и восточной онтологических традиций затруднено тем, что их представители рассматривают мир в различных плоскостях. В частности, одной из существующих проблем взаимодействия восточной традиции с русской являются различия подходов по проблеме понимания божественного начала, а именно, соотнесение его личных и безличных аспектов, особенности понимания характера взаимоотношений божественного начала и человека, концепция появления мира и решение вопроса о свободе человека. С точки зрения автора, весьма ценным мог бы стать синтез идей христианства, даосизма и буддизма.

В свою очередь, обращение к даосской философии обусловлено и необходимостью синтеза научных, религиозных и философских подходов для создания единой картины мира. Данная тема получила своё рассмотрение в работах Е.П. Блаватской и Р.Ю. Рахматуллина [18; 27, с. 57, 58].

Возможность взаимодействия и синтеза даосского учения и русской религиозной философии демонстрирует личность Л.Н. Толстого, по просьбе которо-

го Д.П. Конисси впервые перевел на русский язык «Дао-дэ цзин». Л.Н.Толстой с особой любовью относился к индийской и китайской философии. Иногда его называют русским даосом. Но интересно и то, что современные представители суфизма называют Л.Н. Толстого «великим суфи» [156, с. 5]!

Проведённые в работе параллели между положениями даосской концепции проявленного Дао и воззрениями русской религиозной философии позволяют сделать вывод, что их взаимосближение возможно.

Несмотря на критику восточной философии, она имеет много общего в своих положениях и в самой направленности учения с традициями русского философствования.

Цель исследования даосской философии следует видеть не в том, чтобы стать адептом этого учения, а в необходимости творческого переосмысления его, в восприятии ценных, актуальных и наиболее близких нам положений и подходов на основании объединяющих нас особенностей мировоззрения. Важной целью изучения философии даосизма является и переосмысление тем и проблем, поднимаемых в ней, а также путей их решения. В связи с этим, замечательно, что представители современного даосизма (который традиционно развивался в рамках закрытых школ ставят своей задачей популяризацию своего учения и его трансформацию в соответствии с существующими реалиями жизни [192].

С точки зрения автора, взаимодействие даосской (восточной) и русской (религиозной) философии возможно на основе следующих объединяющих особенностей учений. Во-первых, исходя из «органичности» их миропонимания, используя определение Н.О.Лосского. Во-вторых, для этих двух типов миропонимания характерна особая значимость нравственной проблематики. На что указывают, например, даосские положения о сердце (*синь*), добродетели (*дэ*), естественности (*цзы жань*), выдвижение на первый план целей достижения внутренней свободы, гармонии и целостности, отрицательное отношение к мо-

рали как системе норм и постановлений, понимание обусловливания характера нашего видения мира уровнем нравственного развития, негативное восприятие законов, а также особое внимание к теме справедливости в государственном устройстве. В свою очередь, русской философии особо присущи такие понятия как «правда», «совесть», «свобода», «смысл жизни», «справедливость», проблематика Добра и Зла, тема источника возникновения последнего. Для обеих философских традиций свойственно отодвижение, по словам В.В. Зеньковского, «теории познания на второстепенное место». Для даосизма, как и для русской религиозной философии характерно и преобладание сверхрационального над рациональным [50, § 3, с. 10]. Например, Н.О. Лосский считал, что высшей формой познания мира является мистическая интуиция: «В мистической интуиции, в её чистом виде открывается Бог в его аспекте несказанности, «без модусов» (т.е. без образов и без каких бы то ни было определенностей) [105, с. 263].

Все эти общие моменты могут представлять основу для взаимопроникновения между русской и даосской (восточной) философскими традициями, которые носят в большей степени религиозный характер. Но, первоначально, необходимо преодолеть негативную оценку многими отечественными учеными, а также представителями христианской традиции восточной философии.

Если сложности взаимодействия восточной и русской философских традиций лежат в особенностях решения во многом сходных проблем, то трудности синтеза восточной и западной традиции заключаются в специфике методологии и аксиологии. Здесь особенно нужно отметить большое несходство по проблеме отношения к рациональности и языку, если для даосов и буддистов разум лишь этап на пути познания действительности, а языковое выражение истины не возможно, то для западной философии свойственно понимание языка как «дома бытия». В связи с этим, изучение даосизма представляет ценность

для западной философии как возможность переосмысления и переоценки своих центральных парадигм.

Тем не менее, синтез возможен, что видно на примере философии М.Хайдеггера, испытавшего сильное влияние даосизма (о чем свидетельствуют статьи Е.А. Торчинова, Е.Е. Корнеева). Возможность взаимодействия и определенного синтеза западной и восточной философских традиций демонстрирует и возникновение философского направления «философия процесса» (основатель У.А. Норд, 1861- 1947), которое, как отмечает Р.О. Курбанов, сформировалось именно под влиянием восточных (и даосского в частности) учений о «процессуальном характере природных явлений» [150, т.1, с. 128].

Возможными путями взаимодействия и взаимопроникновения даосской (восточной) и западной философии могут стать: заимствование некоторых даосских обозначений, изучение проблем, затрагиваемых в учении даосизма, а также практика даосских путей познания мира. Занятие практиками даосизма позволило бы глубже понять восточную философию.

Для европейской философии может составлять интерес исследование таких положений даосской и восточной философии, как подобие единичного целому, а также подобие противоположностей. В свою очередь, перспективным было бы, возможно, изучение даосской концепции возникновения мира как эманации, учитывая, что не только восточным учениям свойственен данный подход. Ведь его разделяют в своих трудах Плотин, Прокл и Ямвлих [38, с. 629].

Интересно, что по словам Чжуан-цзы: «Восток и Запад друг другу противостоят, но не могут быть друг без друга» [191, Глава XVII]. Основами для взаимосближения могут также стать: проблема человека (и в частности тема его самоотчуждения), развиваемая экзистенциализмом и персонализмом, поиски решения глобальных проблем современности, нравственная проблематика и тема целостного развития человеческого существа, а также проблемы изучения сферы бессознательного и постижение ничто. Нужно добавить, что даосская

концепция проявленного мира может представлять интерес не только в связи онтологической проблематикой, но и для гносеологии. Важно и то, что в даосизме одним из центральных вопросов является достижение человеком своей природы, своей самости. Весьма значимой в плане отмеченного синтеза онтологических традиций является и идея даосской философии о том, что бытие – это только одно из измерений мироздания. Ценно, что даосская философия поднимает и такую существенную онтологическую проблему, как внутреннее время.

Интерес вызывает в изучении этих процессов и даосское положение о нераздельности субъекта и объекта, понимание того, что жизнь человеческого существа не связана только с мышлением, а рациональное познание является только одной из форм человеческой деятельности.

Также весьма ценным представляется даосское учение о естественной добродетели, опирающееся не на моральные установки.

Рядом исследователей совершенно справедливо поднимается проблема (например, В.Е. Кемеровым) необходимости смены методологии современной философии и науки. Такая смена, такое развитие современной методологии и онтологии невозможны без учета даосского понимания проявленного мира. Например, И.А. Александров выступает за привлечение даосизма к теории познания целостных объектов, так как ценной стороной даосского мировосприятия является многомерность познания, которое опирается на единство различных противоположностей [150, т.1, с. 4]. Определенные шаги по направлению к синтезу с восточными учениями (и даосизмом в частности) делает синергетика¹. Как абсолютно верно пишет В.В. Налимов: «Надо суметь использовать взаимосвязано все приобретенное человечеством на пути его становления – рациональное и иррациональное, эстетическое и мистическое...» [122, с. 76].

¹ Об этом свидетельствуют работы Т.П. Григорьевой [42, с. 23 – 47; 43, с. 90 – 102.].

Ценными сторонами даосизма являются: положение о необходимости целостного развития человеческого существа, понятие ничто, как неотъемлемой части реальности, участвующей в его развитии, логика единства всего, идея естественного протекания мировых процессов, а также идея взаимопроникновения противоположностей и их непротиворечия. Это все позволит по-другому посмотреть на мир, что особо отмечается, например, в работе Ф. Капра «Дао физики».

Хочется не согласиться с Р. Киплингом, утверждавшем, что Восток и Запад никогда не смогут прийти к диалогу между собой. В то же время если и возможен масштабный синтез европейской и восточной традиций, то, видимо, это далекая перспектива.

Вместе с тем основными направлениями дальнейшего исследования даосского понимания непроявленного Дао являются:

- уточнение содержания даосских понятий «проявленное Дао», «естественное Дао», «пустота» («у») и «оформленность» («ю»), «сердце» («синь»), «превращения» и «естественность» («цзы жань»);
- изучение основных направлений и форм взаимодействия естественного и человеческого Дао;
- соотнесение западной, российской и восточной философских традиций в понимании проблемы первоначала;
- поиск оснований, а также путей взаимодействия и синтеза указанных традиций.

Приложение

Список основных даосских обозначений концепции проявленного Дао

<p>Дао</p> <p>道</p>	<p>Высшая сущность, проявляющая себя через определенные промежутки времени и образующая таким образом мироздание, даосы понимают Дао прежде всего как всеблагую силу, которая направляет жизнь сущностей и служит для них единым телом, она также нуждается в появлении мира.</p>
<p>Дэ</p> <p>德</p>	<p>Благо, Благодать, обозначение раскрывающее действие Дао в мире, в свою очередь, это и свойство человека, достигшего своей самости, своей естественности.</p>
<p>инь</p> <p>陰</p>	<p>Женский, темный аспект всего мироздания, буквально переводиться как темная, неосвещенная сторона горы. Инь не является символом зла.</p>
<p>ян</p> <p>陽</p>	<p>Мужской аспект всех сущностей-вещей.</p>
<p>инь-ци</p> <p>陰氣</p>	<p>Иньские мировые энергии.</p>

<p>ян-ци</p> <p>陽氣</p>	<p>Янские мировые энергии.</p>
<p>хэ</p> <p>和</p>	<p>Гармония, одно из трех центральных свойств-оснований мироздания.</p>
<p>у</p> <p>無</p>	<p>Пустотная составляющая проявленного мира, представляющая подлинный аспект возникшего мира.</p>
<p>ю</p> <p>有</p>	<p>Оформленная составляющая проявленного мира, представляющая видимый, неподлинный аспект возникшего мира, соотносится с у как сон и действительность.</p>
<p>у-ю</p> <p>無有</p>	<p>Пустота-оформленность, синоним мироздания, отражает два аспекта проявленного мира.</p>

<p><i>у вэй</i></p> <p>無為</p>	<p>Не-деяние, путь жизни Дао и всех сущностей-вещей; метод преодоления привязанности к страстям и отстранения от невежества.</p>
<p><i>Тянь</i></p> <p>天</p>	<p>Небо, «мужская сущность», «Отец» всех сущностей, один из двух наибольших вещей-сущностей; имеет большое значение и роль в жизни мироздания.</p>
<p><i>Ди</i></p> <p>地</p>	<p>Земля, женское мировое начало.</p>
<p><i>Тянь-Ди</i></p> <p>天地</p>	<p>Обозначение, символ мироздания.</p>
<p><i>цзы жань</i></p> <p>自然</p>	<p>Естественность, самотаковость, таковость.</p>
<p><i>У-цзи</i></p> <p>無</p>	<p>Беспредельное, символ постоянного Дао.</p>

<p><i>ци</i></p> <p>氣</p>	<p>Живая сила, энергия, «дыхание» живых существ. Ей наполнен весь мир. Развитие мира – это преобразование жизненной энергии.</p>
<p><i>Шэнь</i></p> <p>神</p>	<p>Дух, божественное начало в человек; достигается с помощью практики внутренней алхимии.</p>
<p><i>тун и</i></p> <p>同一</p>	<p>Всепроницающее единство (тождество).</p>
<p><i>синь</i></p> <p>心</p>	<p>Сердце, душа, дух, средоточие личности.</p>
<p><i>сянь</i></p> <p>象</p>	<p>Образ, явление.</p>
<p><i>Шань</i></p> <p>善</p>	<p>Добро. Доброта, благое.</p>

<p><i>гуй</i></p> <p>歸</p>	<p>Возврат, направленность жизни мира имеющая своей целью достижение естественности и тождественности Дао; возврат это особый путь проявленного мироздания, которое возникнув претерпевает новый этап становления Дао и всех сущностей.</p>
<p><i>синь</i></p> <p>信</p>	<p>Вера, доверие.</p>
<p><i>у</i></p> <p>物</p>	<p>Вещь-сущность; даосы называют вещами всё существующее: минералы, растения, животных, людей; данное определение отражает приобщенность каждого существа к реальности Дао и обладание всеми творениями бессмертной жизнью.</p>
<p><i>ван</i></p> <p>王</p>	<p>Правитель, «слуга» мира и Дао, который несет на себе самую высокую ответственность за поддержание гармонии в проявленной вселенной, в его силах как восстановить утраченное единство людей с Дао, так и обратить мироздание в хаос из-за пагубной политики, которая не согласуется с самотаковостью и естественностью других существ.</p>

пу
樸

Духовная простота, естество необработанного дерева, символ подлинного существования, которое находит опору в самом себе.

вань у
萬物

Мириады различий, мириады вещей – это обозначения, символизирующее единство бесконечного количества сущностей, проявленных в процессе возникновения мира.

у хуа
物化

Превращения вещей; все вещи-сущности
нахо-
дятся в постоянных взаимных изменениях, претерпевая перемены, все существа взаимопроникают и преобразуются друг в друга; превращения – это путь жизни единого мирового организма

цзы хуа
自化

Саморазвитие, самоизменение.

<p><i>вань хуа</i></p> <p>萬化</p>	<p>Мириады изменений вещей-сущностей.</p>
<p><i>у син</i></p> <p>水 金 木 火 土</p>	<p>Пять стихий (вода, металл, дерево, огонь, земля), которые отражают виды происходящих в мире процессов. Процессы порождения и взаимопреодоления.</p>
<p><i>и</i></p> <p>一</p>	<p>Единение, единство</p>
<p>惡</p>	<p>Не-благое. Зло. Является результатом</p>
<p><i>син</i></p> <p>性</p>	<p>Природа, самость, которой обладают все вещи-сущности.</p>

法

Следование. Особый характер отношений между всеми существами. Согласно которому все вещи «прислушиваются» к действиям других существ. Отвечают на их изменения.

шэньжэнь

神人

Совершенномудрый, совершенный человек, достигший тождества с Высшей сущностью, обретший знание о том, что видимый мир не является подлинным, он живет в соответствие со своей естественной самостью и не связан эмпирическим миром.

жэнь Дао

人道

Человеческое Дао, символ нарушения мировой гармонии, искусственный порядок, который человек, в следствии отчуждения от свой самости насаждает в окружающем мире.

чун

冲

Пустота, образ целостности мироздания.

Список литературы

1. XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Российского философского конгресса (7 - 11 июня 1999 г.): В 4 т. Т. 1: Онтология, гносеология и методология науки, логика. Ч. 2 - Екатеринбург, 1999. - 308 с.
2. Абаев Н.В., Горбунов И.В. Сунь Лутан о философско-психологических основах «внутренних» школ у-шу. - Новосибирск, 1992. - 168 с.
3. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С Соловьева к П.А. Флоренскому. - Новосибирск, 1990. - 158с.
4. Алан В.Уотс. Путь Дзэн. - Киев, 1993. - 320 с.
5. Алексеев В.М. Наука о Востоке. - М., 1982. - 532 с.
6. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. - М., 1998. - 568 с.
7. Анатомия мудрости. 106 философов. В 2-х т. - Симферополь, т. I, 1995. - 463 с.
8. Антология даосской философии. – М., 1994. – 475 с.
9. Антология мировой философии. Т.1 - М., 1969. – 579 с.
10. Аршинов В.И., Войцехович В.Э. Синергетическое знание: между сетью и принципами // [http:// www.synergetic.ru/Московский Международный Синергетический Форум - Философия.htm](http://www.synergetic.ru/Московский_Международный_Синергетический_Форум_-_Философия.htm)
11. Бенджамин Хофф. Дао Пуха // http://changrey.chat.ru/dao_pooh.htm, [d_p_1.htm - d_p_11.htm](http://changrey.chat.ru/dao_pooh.htm)
12. Бер Т. Дао продаж. - М., 2000. - 288 с.
13. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989. - 607с.
14. Бердяев Н. Учение о перевоплощении и свобода человека // Наука и религия. - 1991. № 9. - С. 35 - 40.

15. Библер В.С. Культура. Диалог культур (Опыт определения) // Вопросы философии. – 1989. № 6. - С. 31 - 42.
16. Библия. - М., 1990. - 985 с.
17. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. - М., 1989. - 261 с.
18. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. В 4-х т. - М., т. I, кн. 1, 1992. - 389 с.; т. I, кн. 2, 1992. - 488 с.
19. Большой китайско-русский словарь. Сост. под ред. И.М. Ошанина. В 4-х т. - М., т. I, 1983. - 553 с.; т. II, 1983. - 1105 с.; т. III, 1989. - 1104 с.; т. IV, 1989. - 1064 с.
20. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация, философия, наука, религия. - М., 1980. - 333 с.
21. Бондаренко В.Н. Гносеологическая концепция классического марксизма (философский анализ). Диссертация на соискание ученой степени д. ф. н. - Уфа, 1995. - 461 с.
22. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока: [Сб.ст.]/ АН СССР, Сиб.отд-ние, Бурят.ин-т обществ.наук; Отв.ред.Н.В.Абаев.- Новосибирск, 1990.- 214, [2]с.
23. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. - М., 1991. - 416 с.
24. Бхагаван Шри Раджнеш. Медитация: Искусство внутреннего экстаза. - Екатеринбург, 1993. - 208 с.
25. Бхагават-Гита как она есть. - М., 1986. - 832 с.
26. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. - М., 1966. - 244 с.
27. Бытие: Коллективная монография / Ответ. ред. А.Ф. Кудряшев. - Уфа, 2001. - 266 с.
28. Вальков А.А. Философское постижение идеи нации. – Уфа, 1998. – 157с.

29. Ван Чунъян. Трактат о чистоте и спокойствии. Перевод Олега Бойко// [http:// qigong.ru](http://qigong.ru)
30. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М., 2001. - 487 с.
31. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 2. / Фролов И.Т. - М., 1990. - 639 с.
32. Вон Кью-Кит. Тай-цзи цюань: Полное руководство по теории и практике. - М., 1999. - 389 с.
33. Вонг Е. Даосизм. - М., 2001. - 352 с.
34. Выготский Л.С. Психология развития ребенка. – М., 2003. – 512 с.
35. Вэнь Цзянь. Даосизм: состояние место в современном Китае (80 - 90е годы XX века). Автореферат // <http://vostok/amursu/ru:8101/AUDITORIUM/Wen27.htm>
36. Галимов Б.С. Принцип развития в основаниях научной картины природы: методологические проблемы. Авт-т дисс. докт. филос. наук. – Свердловск, 1988. – 41 с.
37. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. – М., 1975. – 695 с.
38. Гегель Г.В. Философия религии. В 2-х т. – М., Т. 2, 1977. – 573 с.
39. Го Мо-жо. Философы Древнего Китая. («Десять критических статей»). – М., 1961 – 740 с.
40. Горелова А.А. Концепции современного естествознания. Курс лекций. – М., 2000. – 208 с.
41. Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур) // [http://www. psylib.kiev.ua/](http://www.psylib.kiev.ua/)
42. Григорьева Т.П. Ицзин и современность // Культура и время. – 2003. - №2. – С. 23 – 47.
43. Григорьева Т.П. Синергетика и Восток // Вопросы философии. – 1997. - № 1. – С. 90 – 102.

44. Гроф С. Космическая игра: исследование рубежей сознания. - М., 1997. - 256 с.
45. Гуань Инь-цзы // [http:// qigong.ru/Articles2/GhaninChsy.html](http://qigong.ru/Articles2/GhaninChsy.html)
46. Гуань-цзы // [http:// qigong.ru](http://qigong.ru)
47. Губин В.Д. Философия: Элементарный курс: Учебное пособие. – М., 2001. – 331 с.
48. Гэ Хун. Мудрец, объемлющий первоизданную простоту («Баопу-цзы»). Пер. и комм. Торчинова Е.А. // [http:// qigong.ru/Articles2/gehun.html](http://qigong.ru/Articles2/gehun.html)
49. Дао и даосизм в Китае. - М., 1982. - 288 с.
50. Дао: гармония мира. - М., 2002. - 864 с.
51. Дао-Дэ цзин / Пер., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. – М., 2003. – 559 [1] с.: ил.
52. Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. – М., 2000. – 315 с.
53. Джемс Вильям. Многообразие религиозного опыта. - СПб., 1992. - 423с.
54. Диалектика живой природы / Под ред. Н.П. Дубинина, Г.В. Платонова. - М., 1989. - 350 с.
55. Древнеиндийская философия. - М., 1963. - 272 с.
56. Древнекитайская философия. Антология. В 2-х т. - М., 1994. – Т. 1. – 361 с.
57. Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 1. - М., 1972. - 363 с.
58. Древнекитайская философия. Эпоха Хань : [Антология]/ АН СССР, Ин-т философии, Ин-т востоковедения; [Сост. Ян Хиншун; Вступ. ст. В.Г. Бурова, с.3-32]. – М.: Наука, 1990.- 522, [1]с.
59. Дхаммапада / Пер В.Н. Топорова. - СПб., 1993. - 176 с.

60. Единство онтологии, теории познания и логики: Тезисы докладов научной конференции, посвященной 400-летию Р.Декарта и 100-летию С.А. Яновской. - Уфа, 1996. - 145 с.
61. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). - М., 1990. – 205 с.
62. Еремеев В.Е. Традиционная наука Китая // <http://science.rsuh.ru/eremeev/china/index.htm>
63. Жан Шинода Болен. «Психология и Дао». Методическое пособие для слушателей курса «Юнгианский анализ» - М., 2001. - 112 с.
64. Запад и Восток. Традиции и современность : [Учеб. пособие для негуманит. спец./ С. Г. Галаганова, М. С. Киселева, Н. Н. Лысенко и др.]. - М.: Знание, 1993.- 239, [1] с.
65. Звезды и судьбы: антология гороскопов/Составители Л.В. Гумун, Н.П. Наумкина, И.Н. Деревягина/Предисловие А.Ф. Бакшевниковой. - М., 1992. - 386 с.
66. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. – М., 1998. – 432 с.
67. И Цзин («Книга перемен»). Пер. Еремеева В.Е. // [http://science.rsuh.ru/eremeev/tri/ И цзин.htm](http://science.rsuh.ru/eremeev/tri/И_цзин.htm)
68. Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1989. - 289 с.
69. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. - М., 1989. - 320 с.
70. История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. - СПб., 1998. - 478 с.
71. История философии. Запад - Россия - Восток. Кн. I : Философия древности и средневековья. - М., 2000. – 448 с.
72. Канон внутреннего созерцания // [http:// ki-moscow.narod.ru/litra/zen/lipin/lipin_25.htm](http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/lipin/lipin_25.htm)

73. Канон Желтого императора о внутреннем // <http://qigong.ru/friends/Vinogradsky/Qigong-Grounds.html>
74. Канон сосредоточения и созерцания // http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/lipin/lipin_26.htm
75. Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего // [http://www.synergetic.ru/Московский_Международный_Синергетический_Форум - Сайты-спутники.htm](http://www.synergetic.ru/Московский_Международный_Синергетический_Форум_-_Сайты-спутники.htm)
76. Капра Ф. Дао физики // <http://akamar/narod.ru/Lib>
77. Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. - М., 1992. - 350 с.
78. Книга сознания и жизни // http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/lipin/lipin_24.htm
79. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. № 12. - С. 3 - 20.
80. Конрад Н.И. Запад и Восток. - М., 1972. - 563 с.
81. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. – М., 2003. – С. 958.
82. Корнеев М.Я. «Логика небытия» Нисиды Китаро, дзэн-буддизм Дайсэцу Судзуки и буддийская философия жизни Дайсаку Икэды // История современной и зарубежной философии: Компаративистский подход. В 2-х т. - СПб., т. 1, 1998. - С. 357, 358.
83. Корнеев М.Я. Феноменология и китайская философия // История современной и зарубежной философии: Компаративистский подход. В 2-х т. - СПб., т. 2, 1998. - С.87 - 89.
84. Кохановский В.П., Золотухина Е.В., Лешкевич Т.Г., Фатхи Т.Б. Философия для аспирантов. - Ростов н/Д., 2002. - 448 с.
85. Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю.Н. Давыдова. - М., 1988. - 478с.

86. Крушинский А.А. Логика китайского триадического вывода // Стили в математике: социокультурная философия математики. - СПб., 1999. – С. 275 – 287.
87. Крушинский А.А. О круговом понимании бесконечности древними китайцами // Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. - М., 1997. – С. 13 – 19.
88. Крюков М.В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык. - М., 1978. - 380 с.
89. Кудряшев А.Ф. Единство наук: основания и перспективы. – Свердловск, 1988. – 184 с.
90. Кулагина И.Ю., Коллюцкая В.Н. Возрастная психология: Полный жизненный цикл развития человека. – М., 2002. – 464 с.
91. Кунафин М.С. Эволюция принципа объективности. – Уфа, 1998. – 316с.
92. Лао-цзы. Дао-дэ цзин (древнекитайский текст) // Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. - М. - Л., 1950. - С. 115 - 179.
93. Лао-цзы. Дао-дэ цзин. Пер. Перелешина В. // http://qigong.ru/dao_de_czin/peleshin/Tao_TRAN.html
94. Лао-цзы. Дао-дэ цзин. Пер. с древнекит. и послесловие Канчукова Ю. // <http://www.spnet.ru/yukan/ddc1/htm>
95. Лао-цзы. Дао-дэ цзин. Пер. с кит. Виногородского В.В. // <http://www.chadao.ru>
96. Лао-цзы. Книга о пути и силе. Пер. Кувшинова А. // <http://lib.kts.ru/POECHIN/lao3.txt>
97. Ле-цзы. Пер. Малявина В.В. // <http://www.qigong.ru/r/papers/html/1>
98. Ли Дао-Чунь. Свод сочинений о срединности и гармонии // <http://www.qigong.ru>

99. Ли Чжуньюй. Основы науки цигун // <http://qigong.ru/friends/Vinogradsky/Qigong-Grounds.html>
100. Лисевич И.С. Древнекитайская философия // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения. - М., 1991. - С. 20 - 22.
101. Литература и культура народов Востока. М., 1989. - 310 с.
102. Лосев А.Ф. Бытие - имя - космос. - М., 1993. - 958 с.
103. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - М., 1994. - 432 с.
104. Лосский Н.О. Избранное. - М., 1991. - 623 с.
105. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1995. - 400 с.
106. Лукьянов А.В. Основы истории и философии религий. В 3-х т.: Т. 1. - Уфа, 1995. - 132 с.
107. Лукьянов А.Е. Дао «Книги перемен». - М., 1993. - 303с.
108. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. - М., 2001. - 389с.
109. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия. - М., 1997. - 331 с.
110. Ма Цзижень. Китайское учение о жизненной энергии // http://www.qigong.ru/Art2/Qigong/ma_jiren01.html, [ma_jiren02.html](http://www.qigong.ru/Art2/Qigong/ma_jiren02.html)
111. Малявин В.В. Китайская цивилизация. - М., 2000. - 632 с.
112. Малявин В.В. Молния в сердце. - М., 1997. - 364, [2]с.
113. Малявин В.В. Чжуан-цзы. - М., 1985. - 310 с.
114. Мантек Ч., Эллибрант Д. Исцеление Космосом II - Даосская космология и вселенские исцеляющие связи // <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/chia2/>Чиа Мантек, Эллибрант Дирк - Исцеление Космосом II - Даосская космология и вселенские исцеляющие связи.htm

115. Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994. - 358 с.
116. Мартынов В.Ф. Мировая художественная культура: Учебное пособие. – Мн., 1997. - 320 с.
117. Материалистическая диалектика как научная система / Под ред. Проф. А.П. Шептулина. - М., 1983. - 296 с.
118. Мень А. Учение Будды // Наука и религия. 1991. № 11, 1992. № 1, 2.
119. Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1, 2. – М., 1991. – Ч. 1. – 672 с.; Ч. 2. – 624 с.
120. Мировоззренческие поиски современности (тематический сборник). – Уфа, 1998. - 140 с.
121. Мистическое богословие. - К., 1991. - 392 с.
122. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. - М., 1993. - 280 с.
123. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, В.В. Зеньковский, П.А. Сорокин, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский / Ответственный редактор Е.М. Чехарин. – М., 1990. – 528 с.
124. Обзор последних диссертаций по даосизму в США (на англ. яз.)
[http://www. Stanford.edu/](http://www.Stanford.edu/)
125. Овечкин А.М. Основы чжень-цзы терапии. - Саранск, - 1991, - 417 с.
126. Онтология и мировоззрение (тематический сборник). - М., 2000. - 164с.
127. ОШО. Медитация: первая и последняя свобода. - М., 2000. - 256 с.
128. Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока // Культура и религия. 1991. № 5. - 45 с.
129. Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». - М., 1998. - 588 с.
130. Платон. Собрание сочинений в 4 т. - М., т. I, 1990. - 860 с.
131. Плоть и кость дзэн. - Калининград, - 1993. - 268 с.

132. Поздьева С.М. Влияние религиозных ценностей на менталитет Запада и Востока // Религия в ценностных измерениях: Материалы научной конференции. – Уфа, 2000. – С. 14 – 23.
133. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» - II в. до н.э.). - М., 1979. - 240 с.
134. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. - 209с.
135. Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. III российский конгресс. - Ростов-на-Дону, 2002. - Т. 1. – 431 с.; Т. 3. – 493 с.
136. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. - СПб., т. I, 1994. - 335 с.; т. IV, 1997. - 880 с.
137. Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. – М., 1972. – 319 с.
138. Розенберг О.О. Труды по буддизму. - М., 1991. - 295 с.
139. Руссель Э. Духовное совершенствование в современном даосизме // Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао. Восхождение к Дао. Жизнь даосского учителя Ван Липина // http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/lipin/lipin_23.htm
140. Самохвалова В.И. Традиционные японские искусства. - М., 1989. - 64с.
141. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. - СПб., 1993. - 352с.
142. Свами Вивекананда. Философия йоги. - Магнитогорск, 1992. - 512 с.
143. Свами Шивананда. Йога и сила мысли. - К., 2002. - 288 с.
144. Секреты китайской медицины: 300 вопросов о цигуне / Линь Хоушен, Ло Пэйюй. - Новосибирск, 1993. - 415 с.

145. Селиванов А.И. Философская методология на пороге третьего тысячелетия // Вестник Башкирского университета. – 1996. № 1. - С. 75 – 79.
146. Семенов С.Н. Особенности китайского философствования // Актуальные проблемы современности. – Уфа, 1993. – С. 18 –20.
147. Семь самоцветов Востока: Антология восточной классической поэзии. - М., 1995. - 563 с.
148. Си цы чжуань. Пер. Еремеева В.Е. // http://science.rsuh.ru/eremeev/tri/Si_цы_чжуань.htm
149. Современная западная философия: Словарь. - М., 1991. - 414 с.
150. Современный философский словарь / Под общей ред. д. ф. н. профессора В.Е. Кемерова. - Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998. - 1064 с.
151. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. – М., 1990. – 822 [2] с.
152. Соловьев Вл. С. Лекции по истории философии (Послесловие и публикация В.А. Смирнова // Вопросы философии. – 1989. № 6. - С. 76 – 137.
153. Спираль познания: Мистицизм и Йога. Мистика устами мистиков. - М., 1992. - 448 с.
154. Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1989. - С. 56- 68.
155. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддийский. - К., 1996. - 288с.
156. Суфии: Собрание притч и афоризмов. – М., 2002. – 640 с.
157. Тайна Золотого цветка. Пер. и комментарии Р. Вильгельма // http://qigong.ru/Journal/Y1992/01tzc_1.html
158. Тауберт А.В. Китайский массаж. – СПб., 2002. – 352 с.

159. Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем // <http://etor.h1.ru/buddhcivil.html>
160. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. // <http://etor.h1.ru/>
161. Торчинов Е.А. Даосские практики. – Спб., 2001. – 320 с.
162. Торчинов Е.А. Мистический опыт и метафизика // <http://etor.h1.ru/mystme1.html>
163. Торчинов Е.А. О поисках бессмертия в древнем Китае // <http://etor.h1.ru/immortal.html>
164. Торчинов Е.А. Рецензия на книгу К.М. Тертицкого «Китайские синкретические религии в XX веке. - М., 2000 // Восток. 2001. № 5. М., С.171.
165. Торчинов Е.А. Хайдеггер и даосизм // "Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. – СПб., 2000. С. 74-90.
166. Торчинов Е.А. Хайдеггер и традиционалистская мысль XX в. // <http://etor.h1.ru/buddhcivil.html>
167. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. – 432 с.
168. Тхить Ньят Хань. Обретение мира. - СПб., 1993. - 275 с.
169. Успенский П.Д. Tertium organum. Ключ к загадкам мира. - СПб., 1992. - 242 с.
170. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 (Е - Муж) / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. - М., 1986. - 692 с.
171. Филонов С.В. Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана»). Автореферат. // <http://vostok/amursu.ru:8101/AUDITORIUM/rabril25.htm>
172. Философия естествознания. Вып. 1-й. - М., 1966. - 413 с.
173. Философия и современность: мысли, понятия, идеи. - Уфа, 1999. - 304с.

174. Философия: Курс лекций / Под общей ред. В.Л.Калашникова. - М., 1999. - 389 с.
175. Философия: Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. - М., 1996. - 432 с.
176. Философский космос России. Памяти Н.А. Бердяева. - Уфа, 1998.
177. Философский словарь Владимира Соловьева. - Ростов, 1997. - 464 с.
178. Философский энциклопедический словарь. - М., 1983. - 890 с.
179. Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – СПб., 1993. – 687 с.
180. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992.
181. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. - СПб., 1995. - 656 с.
182. Фромм Э. Догмат о Христе. – М., 1998. – 416 с.
183. Фромм Э. Душа человека: Перевод. - М., 1992. - 430с.
184. Хазиев В.С. Роса истины. – Уфа, 1998. – 90 с.
185. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. - М., 1992.
186. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. - М., 1981. - 354с.
187. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения. - М., 1991. - 464 с.
188. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. - СПб., 1994. - 486 с.
189. Чжоу Дуньши. Тай цзи ту шо («Объяснение чертежа великого предела») Пер. В.Е. Еремеева // <http://science.rsuh.ru/eremeev/>
190. Чжоу Женьфан, Чэнь Яньлинь. Тайцзи-цюань: общие принципы и практическое применение. - М., 1996. - 351с.
191. Чжуан-цзы. Пер. Малявина В.В. // <http://qigong.ru/Articles2/chuangzi.html>
192. Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао. Восхождение к Дао. Жизнь даосского учителя Ван Липина // http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/lipin/lipin_0.htm
193. Шарден П.Т. Феномен человека. - М., 1987. - 240 с.

194. Ши Цзюньбу. Собрание истинных записей бессмертных с гор Сишань
// [http:// www.qigong.ru](http://www.qigong.ru)
195. Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум. - М., 1976. - 358 с.
196. Шо гуа чжуань («Комментарий к толкованиям триграмм») Пер. Еремеева В.Е. // [http://science.rsuh.ru/eremeev/tri/ Шо гуа чжуань.htm](http://science.rsuh.ru/eremeev/tri/)
197. Шпенглер О. Закат Европы. - Новосибирск, 1993. - 569 с.
198. Штайнер Р. Очерк тайноведения. - Ереван, 1992. - 176 с.
199. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая книга перемен // Конфуций.
Уроки мудрости: Сочинения. - М., 2003. - С. 429 - 918.
200. Эль Тат. Психическая саморегуляция-1. - СПб., 2002. - 320 с.
201. Энгельс Ф. Диалектика природы. - М., 1982. - 359 с.
202. Энциклопедия мистицизма. - СПб., 96. - 480 с.
203. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. - М., 1997. - 352 с.
204. Юнг К. Г. Человек и его символы. - М., 1997. - 358 с.
205. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. - М., 1994.
- 255 с.
206. Язык науки XXI века: Материалы научной конференции // Издание
Башкирского университета. - Уфа, 1998. - 216 с.
207. Языки Китая и юго-восточной Азии. - М., 1963. - 285с.
208. Ян Хин-Шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. - М.
- Л., 1950. - 180 с.
209. Balfour F.H. Taoist texts, ethical, political, and speculative. - London and
Shanghai, - 1884. - 120 p.
210. Edward S. Casey. The Fate of Place. - London, 1997. - 453 p.
211. Lao-Tse. The Tao-te ching (неизвестного переводчика) //
<http://acc6.itsbrooklyn.cuny.edu/~phalsale/texts.html>
212. Lao-Tse. The Tao-te ching. Tr. by Peter A. Merel //
<http://acc6.itsbrooklyn.cuny.edu/~phalsale/texts.html>

213. Lao-Tse. The Tao-te ching. Tr. by S. Mitchell and Patricia Ebrey // <http://acc6.itsbrooklyn.cuny.edu/~phalsale/texts.html>
214. Socrates to Sartre: A History of Philosophy. – New York, 1988. – p
215. Stanford Encyclopedia of Philosophy // <http://plato.stanford.edu/contents/html#a>
216. The Texts of Taoism. Translated by J. Legge. In two parts. Part II. // Sacred Books of the East, - 1891. – v. 40. – 345 p.