А. В. Чебунин¹

КОНЦЕПТУАЛЬНО-КАТЕГОРИАЛЬНАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОГО НЕОДАОСИЗМА

В современной гуманитарной науке Китая понятие «неодаосизм» еще не обрело строгих хронологических и доктринальных рамок. Также и термин «современный неодаосизм» – предмет научной дискуссии и подразумевает системно-аморфную совокупность идей традиционного философского и религиозного даосизма, получивших современное истолкование. Традиционный даосизм, являясь мировоззренческой и идеологической системой, содержит в себе актуальные концепции для современного мира. С одной стороны, эти концепции в рамках системного теоцентрического мировоззрения определяют формирование личностной модели совершенномудрого с доминантой духовных ценностей. С другой – отдельные концепции даосизма соответствуют либерально-гуманистической идеологии, направленной на формирование личности эгоиста-потребителя. В результате теоретическое размежевание и системное оформление идеологии современного неодаосизма в настоящее время до сих пор представляет собой актуальную проблему.

Ключевые слова: китайская философия, даосизм, неодаосизм, конфуцианство, неоконфуцианство, теоцентризм, антропоцентризм, гуманизм, духовные ценности.

¹ Чебунин Александр Васильевич – доктор философских наук, доцент Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия. E-mail: chebunin1@mail.ru.

THE CONCEPTUAL-CATEGORICAL BASIS OF MODERN NEO-DAOISM

In modern Chinese humanities, the concept of Neo-Daoism has not yet acquired a strict chronological and doctrinal framework. The concept of Modern Neo-Daoism is also the subject of scientific discussion and implies systemically amorphous set of the ideas of traditional philosophical and religious Daoism, which have received modern interpretation. Traditional Daoism, being the worldview and ideological system, contains relevant concepts for the modern world. On the one hand, these concepts, within the framework of systemic theocentric worldview, determine the formation of the personality model of the Perfectly Sage with the dominant spiritual values. On the other hand, individual concepts of Daoism correspond to the liberal-humanistic ideology aimed at shaping the personality of the Egoistic Consumer. As a result, the theoretical demarcation and systemic design of the ideology of Modern Neo-Daoism currently still represents an urgent problem.

Keywords: Chinese philosophy, Daoism, Neo-Daoism, Confucianism, Neo-Confucianism, Theocentrism, Anthropocentrism, humanism, spiritual values.

Китай – это древнейшее государство в мире, сохранившее свою прямую преемственность от древних автохтонных культур. Несмотря на это, страна демонстрирует огромный потенциал экономического, социально-политического и духовного развития, занимая ведущие позиции в глобальной геополитике. Подобная цивилизационная устойчивость во многом обуславливается духовной культурой китайского социума, способной решать возникающие проблемы регионального и мирового характера.

В свою очередь духовная культура Китая определяется доминированием и взаимодействием трех идеологических

систем – конфуцианства, даосизма и китайского буддизма, к которым в настоящее время присоединяется и марксистское учение. Данный духовный синкретизм и формирует социально-культурную устойчивость китайского общества, позволяя ему развиваться на протяжении более 4 тысяч лет.

В этом духовном синкретизме каждое учение занимает свою культурную нишу, отвечая за свою сферу деятельности. Восходя к определенной мировоззренческой позиции, эти учения посредством своих концепций закладывают в человеке те качества личности, которые позволяют выстраивать соответствующие отношения с окружающим миром через ориентацию на идеальные модели благородного мужа, совершенномудрого и бодхисаттву. Такая вариативность духовной ориентации обуславливает широкий диапазон личностного развития, определяющегося соответствующими теоретическими системами, где конфуцианство отвечает за отношения с социумом, даосизм – с космосом и природой, буддизм коррелирует общее духовное развитие личности, дополняя и уравнивая как конфуцианство, так и даосизм.

Среди традиционных идеологических систем даосизм изначально выступал в качестве противовеса социального отчуждения конфуцианства. Хотя вопрос происхождения философии даосизма и ее взаимоотношения с конфуцианством является известной научной проблемой, его исконная антиконфуцианская концептуальная направленность прекрасно отражена в «Дао Дэ цзине»: «Небо и Земля не обладают гуманностью, все вещи для них, что соломенные чучела для жертвоприношения. Совершенномудрые не обладают гуманностью, все люди для них, что соломенные чучела для жертвоприношения» [Дао Дэ цзин, 5]; «Когда Великое Дао утрачивается, появляется человечность и справедливость, возни-

кает мудрость, рождается большое лицемерие. Когда родственники не в ладу, появляется сыновняя почтительность и родительская любовь. Когда в стране смута, появляются верные слуги» [Дао Дэ цзин, 18]; «После потери Дао появляется благодать-Дэ, после потери благодати-Дэ появляется человечность, после потери человечности появляется справедливость, а после потери справедливости появляется этикет. Этикет – это ничтожность верности и доверия, начало смуты» [Там же, 38].

В своем небольшом трактате «Дао Дэ цзин» Лао-цзы заложил основы концептуально-философского и понятийного содержания даосизма, которое дошло до настоящего времени. Это содержание, несмотря на свою антиконфуцианскую направленность, имело собственную мировоззренческую позицию, и именно противопоставление конфуцианскому учению способствовало его конкретному концептуальному оформлению. Другими словами, конфуцианство как бы отделило и выделило мировоззренческую специфику и оригинальность даосизма, помогло подчеркнуть его самобытность на уровне рациональной рефлексии, а не просто в качестве мироощущения. Одновременно даосизм сбалансировал социоцентризм конфуцианства в сторону космо- и теоцентризма, обусловив тем самым жизнеустойчивость китайской культуры в целом.

Дальнейшее развитие даосского учения во многом определялось той функцией баланса, которую он имел в духовной культуре китайской цивилизации. Позиция космо- и теоцентризма обусловила развитие концепции энергобаланса человека и окружающего мира, акцентировала внимание на духовное и физиологическое здоровье. Формирование религиозного уровня повернуло даосизм к практической сфере осу-

ществления этого баланса, вследствие чего образовалось два уровня – философский и религиозный даосизм, получивший в китайской традиции соответствующие названия – *даоцзя* (道家) и *даоцзяо* (道教). Их диалектическое единство способствовало развитию философской теории, научной и религиозной практики, адаптации даосизма к новым историческим условиям. В результате значимость даосизма в условиях нарастающего кризиса современной мировой цивилизации получает новое переосмысление. Оказалось, что даосское учение способно ответить на многие современные проблемы и предоставить эффективные механизмы их разрешения, поэтому помещать его в раздел истории философии и религии еще слишком рано. Актуализация потенциала даосизма в современных условиях обуславливает его возрождение и расцвет, увеличение его сторонников, развитие его философии и практики на основе традиционных концепций и понятий.

Данная тенденция была отмечена китайскими мыслителями еще в начале XX в., когда на волне борьбы за новую культуру традиционные формы подвергались острой критике, особенно конфуцианство, как каркас идеологии традиционного общества. В этом контексте даосизм, изначально противостоящий конфуцианскому учению, оказался одним из инструментов этой самой критики. «Материалистичность» и «научность» даосизма как и в древние времена обнажали проблемные места консервативного конфуцианства, показывали современный «научный» потенциал традиционной китайской философской мысли. После смены политического курса и начала реформ критика традиционных форм сменилась их переосмыслением, начались поиски духовно-нравственного потенциала традиционной культуры для использования в современных условиях. И в этом аспекте дао-

сизм оказался актуальным инструментом для выстраивания гармоничных отношений с природой и космосом. Подобная методологическая гибкость в полной мере демонстрирует глубокий мировоззренческий потенциал даосизма и его актуальность в изменяющихся условиях.

В процессе переосмысления традиционной мысли и ее современной актуализации перед исследователями встала задача периодизации даосского учения. Даосизм имеет длительную историю существования в различных историко-культурных условиях и каждый период вносил свои нюансы в истолковании этого учения. И хотя глубокий потенциал даосизма позволяет использовать соответствующие концепции в различных условиях, однако понятия и концепции Лао-цзы и Чжуан-цзы в их понимании не совсем коррелируют с современными условиями и уровнем научных достижений. Вследствие этого истолкование даосского учения, обоснование его основных понятий и концепций получило название современный неодаосизм (*дандай синьдаоцзя*, 当代新道家), которое выдвинул Дун Гуанби (董光壁) [2]. Впрочем, понятие «неодаосизм» использовалось и до Дун Гуанби.

Одним из первых понятие «неодаосизм» (*синьдаоцзя*, 新道家) применил известный историк китайской философии Фэн Юлань (冯友兰) в своей работе на английском языке «Краткая история китайской философии» (*A Short History Of Chinese Philosophy*), вышедшей в США в 1948 г. Этот термин он соотносил с Учением о сокровенном – *сюаньсюэ* (玄学), имеющим еще вариант перевода Сокровенное учение. Это учение представляло собой новую интерпретацию идей философского даосизма с позиции трансцендентной онтологии вкупе с конфуцианской терминологией и проблематикой. Сам Фэн Юлань следующим образом определял это понятие:

«Неодаосизмом мы называем школу, известную в III–IV вв. как школа “сюань сюэ”, учение о сокровенном. Слово “сюань”, означающее “темное, сокровенное, мистическое”, появляется в первой главе “Дао-дэ цзина”, где Дао описывается как “сюань ю сюань”, “сокровенное сокровенного”. Сам термин “сюань сюэ” свидетельствует о том, что школа продолжала традиции даосизма» [1, с. 240]. В результате перевода этой работы на китайский язык понятие «неодаосизм» в интерпретации Фэн Юланя вошло в китайскую науку. Однако в своих трудах, таких как «История китайской философии» (中国哲学史) в 2 т., изданных в 1931 и 1934 гг., «Новое издание истории китайской философии» (中国哲学史新编) в 7 т., выходявшей с 1962 по 1990 г., Фэн Юлань не использовал понятие *синьдаоцзя*, предпочитая традиционное название *сюаньсюэ*. Поэтому *неодаосизм* в отношении *сюаньсюэ* в китайской науке не получил должного признания и в большинстве своем не используется.

Так, Сюн Тецзи (熊德基) в своей работе «Неодаосизм эпохи Цинь и Хань» (秦汉新道家) 2001 г. продолжил идею своей книги «Очерк о даосизме эпохи Цинь и Хань» (秦汉道家略论) 1984 г., соотнеся неодаосизм с учением Хуан-ди и Лао-цзы, развившимся под влиянием школы эклектиков – цзацзя (杂家) (см.: [8]).

Подобная неоднозначная трактовка неодаосизма и заставила Дун Гуанби добавить слово «современный» для определения неодаосизма, что оставило широкие возможности для интерпретации этого понятия. В итоге многие исследователи стали привносить собственное толкование этого понятия. Более того, *неодаосизм* в китайской науке получает различное написание. Так, Ху Фучэнь (胡孚琛) обосновывает его напи-

сание как *синьдаосюэ* (新道学), отстаивая традиционное название даосизма в понятие *даосюэ*, упомянутое в «Истории династии Суй» (см.: [4]).

Однако Фэн Юлань под понятием *даосюэ* подразумевает учение неоконфуцианства, хотя для него в современной науке используется термин *синьжусюэ* (新儒学) [19, 下卷, с. 17]. Такая терминологическая свобода лишь усугубляет проблему унификации понятия «неодаосизм» и вынуждает исследователей конкретизировать и расширять его своими определениями.

Помимо проблем терминологического и исторического характера, перед исследователями встает вопрос и концептуально-категориального разграничения неодаосизма от даосизма. В отличие от конфуцианства, где прослеживается четкая грань между концепциями Конфуция, Мэн-цзы и Дун Чжуншу, с одной стороны, и концепциями Чжоу Дуньи, Чжан Цзай, Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си – с другой, переакцентирующих внимание от социально-этических категорий «гуманность», «долг», «этикет» и «мудрость» (仁义礼智) на онтолого-антропологические категории «небесный принцип», «природа человека» и «сознание/душа» (天理, 性, 心), в даосизме не было такого качественного доктринального перехода. Также и современное неоконфуцианство, воспринявшее западную гуманистическую методологию, может обозначить свои концептуальные рамки, разводящие его от сунского неоконфуцианства, то современный неодаосизм еще только находится в поисках этих самых рамок.

В результате в китайской социально-гуманитарной науке возникла проблема поиска концептуально-категориальных рамок учения современного неодаосизма, для решения которой последователи даосского учения зачастую обращаются к

опыту своих конфуцианских коллег. Так, Чжао Вэйдун (赵卫东), ссылаясь на слова Янь Бингана (颜炳罡): «Есть два главных условия, которые определяют, является ли мыслитель современным неоконфуцианцем. Во-первых, нужно посмотреть, является ли он настоящим конфуцианцем, и, во-вторых, сделал ли он собственный вклад в дальнейшее развитие конфуцианского учения в современных условиях. Первое является аспектом конфуцианства, второе – аспектом нового, первое представляет собой сущность, второе – конкретное проявление этой сущности. Если отсутствует какое-либо одно из этих условий, то мыслителя нельзя считать современным неоконфуцианцем» [14, с. 23], приводит свое определение рамок современного неодаосизма.

Во-первых, современный неодаосизм должен сохранить традицию даосизма, мыслитель, соотносящий себя с современным неодаосизмом, должен хорошо понимать первоначальное даосское учение, не противоречить его базовым особенностям. В свою очередь базовые особенности первоначального даосизма Чжао Вэйдун видит в концепции естественности (自然) и недеяния (无为), где естественность является природой Дао, отраженной в онтологии, а недеяние есть метод Дао, отраженный в методологии.

Во-вторых, современный неодаосизм должен содержать неодаосизм. В истории даосизма можно выделить три доктринальные формы. Первая – это первоначальный даосизм (先秦道家). Затем его развитие под влиянием конфуцианства, легизма и других школ в аспекте космологии и политологии в форме учения Хуан-ди и Лао-цзы (黄老道家). И дальнейшее развитие на базе предыдущих форм в аспекте метафизической онтологии в форме учения даосизма эпохи Вэй и Цзинь (魏晋道家). При этом каждая последующая форма являлась

новой в отношении предыдущей, поэтому неодаосизм должен одновременно содержать предыдущие идеи и не противоречить им, и в то же время являться именно новой формой, не совпадающей с предшествующими.

И, в-третьих, современный неодаосизм должен быть современным, отвечающим новым вызовам. Как сунское неоконфуцианство появилось в результате воздействия буддизма и современное неоконфуцианство – в результате воздействия западной культуры, так и современный неодаосизм должен быть ответом на актуальные проблемы. Однако научное развитие и демократия, которые стали вызовами китайской культуре в XX в., уже не могут считаться новыми проблемами, поэтому Чжао Вэйдун в качестве такого вызова называет проблему выживания человечества, не конкретизируя деталей.

Таким образом, идеи Чжао Вэйдуна стали своего рода абстрактным программным заявлением, каким должен быть современный неодаосизм, не предлагающий конкретные концептуальные решения. Более того, второй и третий пункт его положений по большому счету совпадают, поскольку новая форма даосизма как раз и будет концептуальным ответом на современные вызовы. Поэтому Чжао Вэйдун вынужден признать, что «настоящий современный неодаосизм еще не появился, формирование теории и направления современного неодаосизма находится на начальном этапе, предстоящие задачи достаточно трудны» [14, с. 24].

Впрочем, осмысление концептуального наследия даосизма применительно к новым современным условиям в Китае проводится весьма активно. Поиск тех базовых положений, которые могут быть использованы в современной идеологии для решения стоящих перед китайским обществом и челове-

чеством в целом проблем, играет ведущую роль в исследованиях традиционной мысли. Многочисленные комментарии и истолкования Лао-Цзы, Чжуан-цзы и других даосских мыслителей как со стороны профессиональных ученых, так и философов-любителей в форме отдельных книг, научных и околонаучных статей представляют собой значительную часть социально-гуманитарного дискурса в современном Китае. Методологический и идеологический плюрализм обусловил весьма широкий диапазон мнений по поводу даосского учения – от отрицания до превозношения, от строго научного анализа до мистико-эзотерического истолкования. В таком объеме информации выделить какие-то основные течения и направления очень сложно, ориентация на авторитеты академической науки также является достаточно условным критерием, поскольку гуманитарная наука, как правило, не приветствует прорывных идей, оставаясь в рамках консервативной и традиционной методологии на базе научного мировоззрения, которое практически не способно охватить трансцендентный характер учения даосизма.

В этом процессе осмысления ученые-исследователи пытаются представить концептуальную и категориальную систему даосизма, которая, на их взгляд, может отражать понятие современного неодаосизма.

Так, Дун Гуанби, введший этот термин, анализирует научный потенциал даосского учения и выделяет четыре базовых концепции, которые могут быть применимы в современности. Во-первых, это концепция реальности Дао (道实论). Дао в качестве базовой категории даосизма несет глубокий научный концептуальный смысл, рассмотренный исследователем через понятия «небытие/отсутствие» (无) и «бытие/наличие» (有), единство которых и составляет содержание Дао, где

первое понятие может быть рассмотрено через современные понятия математического нуля, вакуума и физического поля. Во-вторых, это концепция становления/превращения (生成论). Данная концепция обосновывает становление Вселенной из небытия в контексте современных физических теорий происхождения Вселенной и теории Большого взрыва. И в отличие от субстанциональной концепции образования мира (构成论), концепция становления полностью соответствует идеи Лао-цзы о происхождении мира из Дао как единого источника всего, выраженное в его высказывании: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три порождают все вещи» [Дао Дэ цзин, 42]. В-третьих, это концепция круговорота (循环论), выраженная в словах: «Обращение вспять – это движение Дао» [Дао Дэ цзин, 40], соответствует законам круговорота форм энергии и существования Вселенной. И, в-четвертых, это концепция недеяния (无为论). Недеяние представляет собой одну из основных даосских категорий, обозначающих следование естественности. В современную эпоху развития науки и превращения ее в инструмент разрушения природы и общества принцип недеяния и основанный на нем скептицизм могут позволить исправить ситуацию и направить развитие науки в благоприятное русло [2, с. 74–131].

Данные положения Дун Гуанби подкрепил многочисленными ссылками на классиков марксизма и современных ученых и мыслителей. Однако такие деятели, как британский ученый Джозеф Нидэм (1900–1995), японский физик-теоретик Хидэки Юкава (1907–1981) и американский кинорежиссер и продюсер Франк Капра (1897–1991) привлекли его особое внимание в качестве предтечи современного неодаосизма. Такое умозаключение, возможно, было обусловлено их инте-

ресом к даосизму, что, впрочем, вызвало критику Чжао Вэйдуна, который отказался считать их представителями современного неодаосизма, как несоответствующих выдвинутым им критериям [14, с. 24].

Уже упомянутый Ху Фучэнь в качестве фундаментальных положений даосизма выделил восемь аспектов. Первое – это философия человека, практики и Дао (人行道哲学), включающая учения и концепции о Дао, становлении Вселенной из Дао, пространстве и времени, человеке и Небе, Ци, физиологии Ци человека, диалектике и познании. Второе – это учение о политическом управлении (政治管理学) на основе естественных законов природы, проецирующих на общество. Третье – это эстетика искусства (文艺审美学), обусловленная собственным даосским пониманием красоты. Четвертое – это учение о здоровье и медицине (医药养生学), определяющее культивирование жизни и различные техники оздоровления и продления долголетия. Пятое – это религиозная этика (宗教伦理学), основанная на вере в трансцендентное Дао, не поддающееся рациональному осмыслению и выраженное в принципе «почитание Дао и признание Дэ» (尊道贵德). Шестое – это экология природы (自然生态学), отраженная в принципах гармоничного сосуществования с природой. Седьмое – это внутренняя алхимия (丹道性命学), означающая внутреннее духовное совершенствование. Восьмое – это астрология и гадания (方技术数学), основанные на знаниях естественных законов природы и космоса [6]. Все эти аспекты не только отражают историческую значимость даосизма, но и вполне могут быть использованы в современных условиях.

Сюй Каншэн (许抗生) – один из авторитетнейших исследователей даосизма выделяет шесть базовых аспектов, кото-

рые, по его мнению, должен включать современный неодаосизм. Это концепция космической гармонии, концепция гармонии человека и природы, закономерности человеческого познания и понимания, концепция «небытия», «недеяния» и их функции в объективном мире, концепция психологического равновесия, определяемого мышлением недеяния, концепция противодействия культурному отчуждению [10]. В рамках этического учения неодаосизма исследователь особо отмечает три аспекта: простота (朴实), скромность (谦下) и бескорыстность (无私), которые имеют особую актуальность в современном мире [9]. В конечном итоге Сюй Каншэн отмечает три главные концептуальные цели современного неодаосизма – это возвращение к природе (回归自然), возвращение к простоте (回归朴实) и возвращение к гармонии (回归和谐), что делает неодаосизм эффективным инструментом решения современных проблем [3]. Однако само понятие «возвращение» (回归) у исследователя, хотя и имеющее вариант перевода как обращение, несет в большей степени тенденцию обратного движения назад, а не вперед, что не укладывается в контекст инновационного, качественного социального развития.

Чжан Цзинхуа (张京华) подошел к обоснованию содержания современного неодаосизма более разносторонне. Начиная с анализа самого понятия «Дао» с лингвистической, культурологической и идеологической точек зрения, он выделил три базовых концепции даосизма – это учение о природе (自然 (物性) 之学), метафизика (形上之学) и учение о недеянии (无为之学). Далее исследователь ставит задачи основания современного неодаосизма, который должен стать новым культурным ответом на современные вызовы. Эти задачи

Чжан Цзинхуа видит в использовании опыта Чжоу Дунь-и (周敦颐) в основании сунского неоконфуцианства, историко-исследовательской работе, сохранение аутентичности даосского учения во взаимодействии с конфуцианством и в комментаторской работе даосской классики [13]. Такой подход также больше напоминает программное заявление, которое опирается на концептуальное и категориальное наследие даосизма, не предлагая качественную теоретическую реформу даосского учения, соответствующую новым реальностям.

Подобный методологический подход, заключающийся в теоретическом поиске актуальных концепций традиционного даосского учения для современных реалий, является общим для большинства исследователей, что демонстрирует глубокий мировоззренческий потенциал философии изначального даосизма. Данный потенциал способен полностью раскрыться и в современном мире без каких-либо теоретических нововведений, что поднимает вопрос о правомерности использования приставки *нео* к учению даосизма и вызывает сомнение в обоснованности изначальной методологической посылки китайских ученых обозначить рамки неодаосизма. Вполне возможно, что поиск нового содержания неодаосизма большинства китайских исследователей наподобие поиска эликсира бессмертия является лишь веянием времени. Так, Кун Линхун указывает: «Приставка нео в слове неодаосизм означает новизну в отношении Лао-цзы и Чжуан-цзы, новизну в современном смысле, новизну формы и также новизну содержания» [7, с. 15]. Хотя опыт развития других великих духовных учений, в частности христианского протестантизма (新教) и новой формы буддизма в виде «мирского буддизма» (人间佛教), где важную роль играют идеи гуманизма, наряду с уже упомянутым современным неоконфуцианством, воз-

можно, сподвигает даосов искать собственные новые формы, чтобы соответствовать духу времени, вопрос о насущности такого поиска для нас остается открытым.

Данное положение исходит из того факта, что концептуальная и категориальная основа так называемого современного неодаосизма полностью определяется содержанием учения традиционного даосизма. При этом как философский, так и религиозный уровни даосизма, имея четкие и конкретные мировоззренческие основания, вполне способны выполнять свои соответствующие социальные функции в современных условиях. Вследствие этого осмысление традиционного концептуально-категориального содержания даосизма в контексте этих функций в новых реалиях и будет отражать понятие *неодаосизм*, который, таким образом, совершенно не нуждается в каких-либо новых прорывных идеях и формах, поскольку изначальное содержание даосских категорий и концепций уже отражает четкую мировоззренческую позицию. Данная позиция не зависит от понятийного выражения, обусловленного культурно-историческим фоном, и изменение этого выражения лишь коррелируется изменением этого фона.

В основе учения даосизма лежит категория Дао (道), являющаяся общей для всей духовной культурной традиции Китая. В «И-цзине» (易经) дается два определения этого понятия. Первое: «Круговорот Инь и Ян называется Дао» [11, с. 403]. Второе: «То, что существует вне образа, называется Дао. То, что существует в образе, называется вещь» [Там же, с. 421]. И хотя данные определения входят в «Си-цы чжуань» (系辞传), вторую, комментирующую часть «И-цзина», по легенде, составленную Конфуцием и несущую конфуцианское влияние, понимание этой категории в качестве источника и

закона всего сущего является общим для всех китайских философских школ и направлений.

Авторы серии книг «Категории китайской философии» (中国哲学范畴精粹丛书) в томе, посвященном Дао, выделили восемь основных значений понятия «Дао»: 1) дорога, путь, которое расширилось до значения закона, принципа; 2) субстанция или источник всего; 3) единое в качестве первоначала; 4) небытие, отсутствие; 5) это принцип и Великий предел (太极); 6) сознание, душа; 7) это Ци (气); 8) Путь человека, человечность (人道), наряду с Путем Неба (天道) и Земли (地道). На основе этих восьми значений далее указывается пять смысловых содержаний категории Дао. Во-первых – это субстанция или источник всего; во-вторых – это сущность всего мира; в-третьих – это Закон всего; в-четвертых – это сам процесс изменений мира и вещей; и, в-пятых – это этический-политический принцип (см.: [16, с. 1–4]). Несмотря на размытость критериев данной смысловой дифференциации, она в полной мере отражает объем и содержание категории Дао в китайской философии.

В этом контексте категория Дао как наиболее абстрактная и общая философская категории отразила этап мировоззренческого перехода от космоцентризма к теоцентризму, обусловив начальную специфическую форму теоцентризма. Фактически между Дао и Богом гораздо больше общего, чем различий. Во-первых, как и Бог, Дао все создало или породило. Причем проблема создания, порождения или эманации в качестве определения этого процесса является вторичной проблемой, так сказать, уточняющей и конкретизирующей, вокруг которой существует множество подходов даже в рамках одного направления. Во-вторых, как и Бог, Дао везде и во всем пребывает. Эти два аспекта отражают субстанциональ-

но-сущностную характеристику Дао. В-третьих, как и Бог, Дао всем управляет, не являясь самоуправляемым, что отражает функциональную характеристику Дао. В-четвертых, как и Бог, Дао – это конечная цель всего сущего, что отражает целевую характеристику Дао.

Единственный пункт, который разводит Дао и Бога, – это вопрос о личностном начале Дао и его характере, который, впрочем, не столь однозначен. Данная проблема, вполне возможно, восходит к качественному различию любящего и милосердного Бога и объективно-нейтрального Дао. Поэтому, если к Богу можно обратиться, рассчитывая на его милосердие, то к Дао обращаться не имеет смысла, необходимо лишь следовать ему. Подобная объективно-нейтральная характеристика Дао было обусловлена проецированием на него объективно-нейтральной характеристики природы и космоса, где каждое явление имеет равное значение. Характеристика же авраамического Бога вызвана проецированием на него человеческих качеств, что зачастую порождает искаженное толкование божественной сущности и в конечном итоге приводит к полному отрицанию Бога, атеизму. В этом смысле понятие объективно-нейтрального Дао гораздо ближе к научному мировоззрению, и оно может стать связующим звеном между религиозным, научным, философским и интуитивным мировоззрениями.

У даосов нет категорического отрицания у Дао личностного начала, обусловленное самосознанием и разумностью. Проблема заключается в неспособности человеческого сознания постичь эти качества Дао. Чжуан-цзы указывал: «Наша жизнь имеет предел, а знание предела не имеет. Имея предел, гнаться за беспредельным губительно» [Чжуан-цзы, гл. 3]. В то же время Чжуан-цзы следующим образом описы-

вал Дао: «Дао обладает чувством и реальностью, хотя не действует и не имеет облика. О нем можно сказать, но его нельзя взять, его можно постичь, но нельзя увидеть. Оно само себе ствол и само себе корень, неизменно существующее с древности еще до появления Неба и Земли. Одухотворяющее духов и божеств, породившее Небо и Землю. Существующее прежде Великого Предела, но не высокое, находящее под краями Вселенной, но не глубокое. Рожденное прежде Неба и Земли, но не давнее, старше глубокой древности, но не старое» [Чжуан-цзы, гл. 6].

Конечно, необходимо учитывать уровень развития категориального мышления того времени, когда образное выражение только-только начинало оформляться в строгих философских понятиях. Поэтому интерпретация текстов Лао-цзы и Чжуан-цзы имеет весьма широкий диапазон, с невозможностью установить однозначный первоначальный смысл, ибо только сами авторы могли бы его уточнить. В данном случае нас интересует выражение «обладает чувством и реальностью» (有情有信), которое В. В. Малявин перевел как «существует доподлинно и внушает доверие». В современных толкованиях, которым следует В. В. Малявин, в данном фрагменте подчеркивается объективность и подлинность Дао, что восходит, на наш взгляд, еще к традиции «материалистического» объяснения даосизма. Однако Го Сян (郭象, 252–312), наиболее известный древний комментатор Чжуан-цзы, толкует данный фрагмент как «обладает нечувственным чувством, поэтому не действует, обладает непостоянной реальностью, поэтому не имеет облика» [15, с. 196].

Через несколько веков буддисты будут использовать понятие «обладающий чувством» (有情) в качестве обозначения для всех живых существ, что дает возможность понимания

данного фрагмента как «Дао живое и реально». А следующий фрагмент «Одухотворяющее духов и божеств, породившее Небо и Землю» в полной мере соответствует понятию Демиурга и указывает на личностное начало Дао, поскольку неодушевленное не может одухотворять.

Таким образом, категория Дао в качестве обозначения трансцендентного начала и Закона, Пути мироздания представляет собой универсальную философскую категорию, способную определять религиозное, научное, философское и интуитивное мировоззрение на основе теоцентристской аксиологии. Все прочие категории и концепции даосского учения демонстрируют и обосновывают различные аспекты системного мировоззрения, конечной целью которого выступает формирование определенного типа личности, выстраивающего определенные отношения с внешним миром.

Чжан Дайнянь (张岱年) – один из авторитетнейших китайских философов XX в., выделил следующие категории в философии Лао-цзы: единое (и, 一), простота (бу, 朴), вещь (ци, 器), бытие/наличие (ю, 有), небытие/отсутствие (у, 无), постоянство/неизменность (чан, 常), сокровенное (сюань, 玄), спокойствие/бесстрастие (сюйцзин, 虚静), многократность (фаньфу, 反复), естественность (цыжань, 自然), недеяние (увэй, 无为), сила (ши, 势) [12, с. 93]. Хотя в его список не вошли такие категории, как Дэ/благодать (德) и знание меры (чжицзу, 知足; чжичжи, 知止), играющие существенную роль в учении Лао-цзы, этот список в целом отражает систему учения Лао-цзы. В философии Чжуан-цзы он к уже упомянутым категориям Лао-цзы добавил следующие: Небо (тянь, 天), человек (жэнь, 人), энергия Ци (气), принцип (ли, 理), космос (юйчжоу, 宇宙), дух (шэнь, 神), истинность

(*чжэнь*, 真) [12, с. 94]. Все эти категории в своей совокупности представляют собой теоретическое ядро цельного мировоззрения, способного функционировать на различных уровнях: религиозном, научном, философском и интуитивном. В центре этого мировоззрения, как и высшей ценностью, выступает Дао, которое, как мы показали, весьма близко к понятию Бог, поэтому это мировоззрение можно характеризовать как особую форму теоцентризма, уходящую своими истоками в космоцентризм. Человек в структуре космоса предстает одно из множества равноправных явлений, полностью подчиненных законам Дао. Нарушение этих законов ведет к проблемам как в личностном, так и социально-политическом плане, а их постижение – к реализации собственной природы и гармонии с окружающим миром.

Человека, постигшего Дао, Лао-цзы называет совершенномудрым (*шэньжэнь*, 圣人). Являясь идеальной моделью личности, совершенномудрый своими духовными качествами определял вектор совершенствования человека, его духовного развития. Лао-цзы основными качествами совершенномудрого называл недеяние (无为), умиротворение (好静), беззаботность (无事) и бесстрастие (无欲) [Дао Дэ цзин, 57]. Чжуан-цзы помимо совершенномудрого еще указывал на совершенного человека (*чжижэнь*, 至人) и святого (*шэньжэнь*, 神人): «Совершенный человек не имеет эго, святой человек не имеет заслуг, совершенномудрый не имеет имени» [Чжуан-цзы, гл. 1]. Здесь можно увидеть степень растворения личности в Дао, их слияния в едином процессе существования.

Идеальная модель совершенномудрого вполне вписывается в современные условия жизни, выступая средством против технократизации общества и отчуждения человека. Кун Линхун перечисляет следующие качества современного «живого

святого»: «забота о жизни, расцвет жизненной силы, здоровье и долголетие, психическое здоровье, наслаждение жизнью, любовь к себе, самоуважение и самооценność, самосовершенствование, выдающаяся духовность, освобождение от эгоизма и утверждение в коллективизме, бессмертность духа, надеяние, через которое совершаются все дела, высшая мудрость, большая проницательность и дальновидность, однако, эта великая мудрость подобна глупости не блистает и не выделяется, его выгода не наносит другим вред, его действия не приводят к конфликтам, благотворительность, сдержанность в желаниях, непринужденность и свобода, открытость и великодушные, умелое разрешение неприятностей, постоянное радостное настроение, неисчерпаемое счастье, непрерывное достижение успехов», а также «отсутствие тщеславия и корысти, не почивание на лаврах, простота и естественность, он выступает против отчуждения и излишеств, знает меру и довольствуется малым» [7, с. 17].

Все эти духовные качества обуславливаются таким мировоззрением, где человек позиционируется вторичным в отношении высшей сущности, в данном случае это Дао. С одной стороны, ощущая свою вторичность, человек строит свои отношения с миром на основе самоограничения, определяемого концепциями недеяния (无为), знания меры (知足), естественности (自然) и возвращения к простоте (复归于朴). С другой – трансцендентность Дао обуславливает непривязанность к чувственному и рациональному познанию, переключение на интуитивный уровень рефлексии, достигаемый через техники «духовного поста» (心斋) и «сидения в забытии» (坐忘). Интуитизация духовной жизни является наиболее сильной стороной учения даосизма, способствующей развитию духовности личности в целом [5].

В этом контексте идеология даосизма, с одной стороны, во многом противостоит современной идеологии либерализма, в основе которой лежат идеи антропоцентризма и гуманизма, провозгласившего человека высшей ценностью. Данные идеи обуславливают развитие в человеке эгоизма, алчности и агрессивности, а так называемое современное научное мировоззрение, отрицающее трансцендентное основание бытия, отвергает онтологическое основание духовных ценностей и низводит человеческое существование к простой физиологии. Такое идеологическое противостояние наиболее ярко выявляется в противостоянии личностных ценностей, сконцентрированно выраженных в идеальных моделях личности. Но, с другой стороны – это противостояние стирается в отдельных, конкретных концепциях, когда ценности выделяются из идеологической системы и провозглашаются самодостаточными основаниями и критериями. Среди них особо можно выделить концепции ценности жизни и экологического мышления, которые наиболее актуальны в современную эпоху глобального экологического кризиса.

В то же время влияние либерально-гуманистической идеологии на общественное сознание является столь значительным, что даже традиционные теоцентрические и социоцентрические учения впитывают либеральные идеи, трансформируются в сторону антропоцентризма. Именно в процессе подобной трансформации эти учения приобретают новое содержание и понимание, дающие основание добавлять к ним приставку *нео-*. Соответственно, концептуальные проблемы гуманизации, плюрализации и утилитаризации способствовали формированию учений протестантизма, современного неоконфуцианства и мирского буддизма. Однако в даосизме уже изначально присутствовали отдельные концепции, кото-

рые по форме близки к гуманизму (ценность жизни), утилитаризму (стремление к здоровью и долголетию) и плюрализму (относительность вещей и знания).

Концепция ценности жизни (*гуйшэн*, 贵生) изначально противостояла конфуцианскому социальному отчуждению, когда социально-духовные принципы ставились выше жизни: «Рыба – это то, что я люблю; медвежью лапу я тоже люблю. Если я не могу их иметь одновременно, то я оставлю рыбу и возьму медвежью лапу. Жизнь – это то, что я люблю; но справедливость я тоже люблю. Если я не могу их иметь одновременно, то я предпочту справедливость. Я также люблю жизнь; но есть то, что ценнее жизни, и потому не пойду на бесчестие, чтобы сохранить ее. Я ненавижу смерть; но есть то, что я ненавижу более смерти, и потому не уклоняюсь от опасности» [Мэн-цзы, цз. 11]. Хотя в данном случае Мэн-цзы правомерно ставит вопрос о первичности духовных ценностей над телесной жизнью, для даосов жизнь есть выражение Дао, где социально-духовные ценности являются вторичными: «Кто гибнет из-за человечности и справедливости, в мире называется благородным мужем. А кто гибнет из-за богатства, в мире называется низким человеком. Их гибель одинакова, но один слывет благородным мужем, а другой – низким человеком» [Чжуан-цзы, гл. 8]. Согласно Лао-цзы все социально-духовные ценности возникли в результате потери Дао: «Когда Великое Дао утрачивается, появляется человечность и справедливость» [Дао Дэ цзин, 18], «После потери Дао появляется благодать-Дэ, после потери благодати-Дэ появляется человечность, после потери человечности появляется справедливость, а после потери справедливости появляется этикет» [Дао Дэ цзин, 38]. Поэтому любая жизнь – это проявление Дао, а ценность жизни является непосредственным по-

стижением принципов Дао: «Тот, кто живет не для жизни, тот способен ценить жизнь» [Дао Дэ цзин, 75]. Данное положение предвосхитило Евангелие: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» [Мф. 16:25], и подтверждает общие теоцентрические принципы двух учений. Однако постепенно принцип ценности жизни оформился в концепцию ценности тела (*гуйшэнь*, 贵身) со своим культом здоровья и долголетия. В результате смещения приоритетов, здоровье и долголетие вместо признаков соответствия Дао стали восприниматься как самостоятельные ценности, а выполнение принципов Дао стало инструментом для их достижения. Данные ценности определили собственный специфический утилитаризм даосизма: все, что способствует физическому здоровью, имеет пользу и значимость; все, что вредит физическому здоровью, не имеет значимости. Именно данное положение заложило потенциал утилитаризма, эгоизма и антропоцентризма в учение даосизма.

Концепция плюрализма была обусловлена равенством всех явлений как проявления абсолютного Дао. Чжуан-цзы конкретно утверждал: «С точки зрения Дао, вещи не делятся на важные и ничтожные» [Чжуан-цзы, гл. 17], вследствие чего и различные свойства вещей также имеют равную ценность для этих вещей, и для них существует лишь один критерий – Дао. Соответственно, любое субъективное мнение или убеждение, не отражающее Дао, относится к маленькому знанию, которое не способно уразуметь большое знание (см.: [Там же, гл. 1]). Но перед Дао все эти маленькие знания равны в своей ничтожности. В контексте трансцендентности Дао данное положение определяло невербальный характер познания Дао и его интуитивную основу (см.: [Дао Дэ цзин, 56]),

однако в контексте антропоцентризма оно имело мощный потенциал идей релятивизма и плюрализма.

В рамках системного теоцентрического мировоззрения эти концепции, не являясь ведущими, дополняли образ совершенномудрого с его надежанием и интуитивной мудростью. Но в качестве самостоятельных концепций они спокойно встраиваются в либерально-гуманистическую систему, дополняя образ эгоиста-потребителя. Поэтому даосские мыслители и столкнулись с проблемой поиска нового содержания для современного неодаосизма, поскольку такое содержание уже присутствует и в традиционном даосизме. Проблема заключается только в расстановке рамок и приоритетов.

Таким образом, так называемый современный неодаосизм представляет собой системно-аморфную совокупность идей традиционного философского и религиозного даосизма, причем традиционный даосизм уже содержит в себе актуальные для современного мира концепции как в плане соответствия господствующей либерально-гуманистической идеологии, так и в плане развития духовности личности и перехода к экологическому мышлению. На этом основании современный неодаосизм вполне может использовать традиционные концепции и категории в их современном истолковании. При этом в контексте мировоззренческого приоритета современный неодаосизм имеет два вектора развития. Во-первых, следование в русле вступившей в кризис, но до сих пор господствующей либерально-гуманистической идеологии. Во-вторых, приверженность своей изначальной теоцентрической мировоззренческой позиции с упором на развитие духовности личности. С усилением всестороннего кризиса современной цивилизации противостояние этих двух векторов также будет усиливаться, что неизбежно приведет к размежеванию

в рамках формируемой модели личности: либо эгоистический потребитель, ориентирующий на материальные ценности, либо личность, ориентирующая на духовные ценности. В этом плане судьба современного неодаосизма напоминает судьбу человечества в целом, стоящим перед выбором своего дальнейшего развития, либо по пути техногенного общества, где человек становится придатком техники, либо по пути свободного общества, где все сферы общества служат единой цели развития духовной личности.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19-011-00455 «Развитие философской мысли Китая в контексте его современной политической стратегии (конфуцианство, даосизм, буддизм, марксизм)».

Литература

1. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р. В. Котенко; науч. ред. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
2. 当代新道家/董光壁著. 北京: 华夏出版社, 1991.
3. 当代新道家/许抗生著. 北京: 社会科学文献出版社, 2013.
4. 道学通论: 道家, 道教, 丹道 (增订版) / 胡孚琛, 吕锡琛著. 北京: 社会科学文献出版社, 2004.
5. 道家的直觉与现代精神/纳薇著. 秦皇岛: 中国社会科学出版社, 1994.
6. 胡孚琛. 道学及其八大支柱//世界宗教研究, 1999 年第 3 期. С. 25–33.
7. 孔令宏. 现代新道家的建立及其文化观//杭州师范学院学报(社会科学版), 2004 年第 6 期. С. 14–20.
8. 秦汉新道家/熊铁基著. -上海: 上海人民出版社, 2001.

9. 许抗生. 当代新道家的伦理价值观//杭州师范学院学报(社会科学版), 2005 年第 3 期. C. 31–56.
10. 许抗生. 弘扬道家文化和建立新道家的问题//道家文化研究(第 20 辑). 北京: 三联书店, 2003.
11. 易经导读/杨鸿儒编著. – 北京: 华文出版社, 2001.
12. 张岱年. 论中国古代哲学的范畴体系//中国社会科学, 1985 年第 2 期. C. 89–102.
13. 张京华. 新道家之界定与营建: 三论新道家//杭州师范学院学报(社会科学版), 2005 年第 1 期. C. 32–36.
14. 赵卫东. 当代新道家的理论定位//杭州师范学院学报. 社会科学版, 2004 年第 6 期. C. 21–25.
15. 莊子補正/劉文典撰述. – 合肥: 安徽大學出版社, 1999.
16. 中国哲学范畴精粹丛书. 道/张立文主编, 北京: 中国人民大学出版社, 1989.
17. 中国哲学简史/冯友兰著. – 北京: 北京大学出版社, 2012.
18. 中国哲学史/冯友兰著. – 北京: 商务印书馆, 2011.
19. 中国哲学史新编 上中下卷/冯友兰著. – 北京: 人民出版社, 2001.

Источники

1. Библия. Новый завет. Евангелие от Матфея. Гл. 16.
2. Дао Дэ Цзин - 道德经 // 老子全译 / 沙少海, 徐子宏译注. – 贵阳: 贵州人民出版社, 1993. 164 с.
3. Мэн-цзы – 孟子 // 中国传统文化精华. 四书评注(上下卷) / 唐忠民主编. – 长春: 时代文艺出版社, 2003. C. 385–721.
4. Чжуан-цзы - 庄子 / 雷仲康译注. – 太原: 山西古籍出版社, 1999. 202 с.